N12<525898821 021
ubTÜBINGEN

BUCHBINDEREI VON
W. HURM
TÜBINGEN

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE V

LIV. BAND 1935

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

Gk 2554

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart / Printed in Germany

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und W. Dreß

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / †ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

ERSTES HEFT

Seite

J. Leipoldt, Gebet und Zauber im Urchristentum 1
H. Lietzmann, Die Märtyrerin der Prätextatkatakombe 12
Fr. Gerke, Der neugefundene altchristliche Friessarkophag im Museo Archeologico in Florenz und das Problem der Entwicklung der ältesten christlichen Friessarkophage 18
E. Schäfer, Der „Petrus" in der Domitillakatakombe 40
J. Reil, Die Darstellung der Kreuzigung Christi in der Katakombe von Neapel 52
E. Hennecke, Miszellen zur Kirchengeschichte Altsachsens 62
J. Reimers, Aus dem Leben des Dr. Georg von Kommerstädt . . . 87

ZWEITES UND DRITTES HEFT

Reden und Ansprachen zum Gedächtnis von Erich Caspar 105

UNTERSUCHUNGEN

E. Caspar †, Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft 132
1. Grundlagen und Auswirkungen des fränkisch-päpstlichen Bundes 132
2. Die konstantinische Schenkung und ihre Bedeutung für die „Zwei-Gewalten"-Lehre 139
3. Hadrian I. und Karl der Große 150
4. Das Papsttum unter Leo III. und die Begründung des abendländischen Kaisertums 214
Verzeichnis der Schriften von Erich Caspar 264
K. D. Schmidt, Papa Petrus ipse 267
K. Guggisberg, Matthäus 16, 18 u. 19 in der Kirchengeschichte . . . 276
G. Flade, Zur Germanenmission 301
B. Schmeidler, Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise als eine literarische Fiktion Abälards 323

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

Wolfgang Schmidt, Neuere kirchengeschichtliche Forschung in Finnland 339
Allgemeines 346
Alte Kirche 358

Seite

Mittelalter 362
Reformation und Gegenreformation 373
Neuzeit 384
Aus Zeitschriften 396

VIERTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

E. Lewalter, Thomas von Aquino und die Bulle „Benedictus Deus" von 1336 399
E. Peschke, Die Bedeutung Wiclefs für die Theologie der Böhmen . . 462
E. Benz, Verheißung und Erfüllung (Über die theologischen Grundlagen des deutschen Geschichtsbewußtseins) 484
G. Moldaenke, Probleme historischen und exegetischen Verstehens in der Theologie 547
Zum 90. Geburtstag von Albert Hauck. Bibliographie 565
A. Broek-Utne, Eine schwierige Stelle in einer alten Gemeindeordnung (Did. 11/11) 576
R. Haupt, Die älteste kirchliche Baukunst der Dänen und Knuts d. Gr. Anteil daran 582
Th. Wotschke, Gottlieb Wernsdorf wider Joh. Franz Buddeus . . . 587
E. Hennecke, Nachtrag zu den „Miszellen zur Kirchengeschichte Altsachsens" 602

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

G. Wolf, Zur politischen Reformationsgeschichte 605
Allgemeines 613
Alte Kirche 627
Mittelalter 633
Zur kirchlichen Ostgeschichte 642
Neuzeit 645
Register 653

HANS ACHELIS

zum 70. Geburtstag

16. III. 1935

Gebet und Zauber im Urchristentum.[1]

Von Johannes Leipoldt,
Oberholz bei Leipzig (Post Großpösna).

Das Gebet, soweit es Bittgebet ist, wird von der ausgesprochenen oder nicht ausgesprochenen Einschränkung begleitet: „nicht wie ich will, sondern wie du willst." Der Zauber will Gott in jedem Falle beeinflussen und bedient sich, wo er in ursprünglicher Form auftritt, äußerer Mittel, um auf Gott zu wirken.

In der griechisch-römischen Welt ist der Zauber an der Tagesordnung. Gewisse philosophische Kreise lehnen ihn ab. Sie geraten dabei bezeichnenderweise in Versuchung, mit dem Zauber auch das Gebet zu verwerfen. So urteilt Seneca (epist. 41, 1): facis rem optimam et tibi salutarem, si, ut scribis, perseveras ire ad bonam mentem, quam stultum est optare, cum possis a te impetrare. non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat: prope est a te deus, tecum est, intus est. Hier sieht Seneca scharf eine der Wurzeln des Zaubers, den ungenügenden Gottesbegriff (man setzt Gott mit seinem Bilde gleich). Aber in demselben Augenblicke zerfließen für ihn die Grenzen zwischen Zauber und Gebet: er kann, da für ihn Gott und die Natur das gleiche sind, das echte Gebet nicht leicht würdigen. Gar zu groß dürfen wir uns die Zahl derer, die den Zauber verachten, schwerlich vorstellen. Zauberbücher werden von reich und arm benutzt. „Die gute Ausstattung vieler derartiger, mehrmals sogar illustrierter Papyri setzt geradezu ein ganz kaufkräftiges Publikum voraus[2]."

1) Die folgenden Zeilen sind einer Frage gewidmet, die Hans Achelis bereits angedeutet hat (Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten I 1912 S. 254 f. usw.). Ich hebe aus einem reichen Stoffe nur einiges Wenige heraus, um den Rahmen der Festschrift nicht zu sprengen: Ausführliches hoffe ich an anderer Stelle zu bringen.

2) Sam Eitrem in den Münchener Beiträgen zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, herausgegeben von Leopold Wenger und Walter Otto, 19. Heft, 1934, S. 248 f.

An vielen Einzelheiten wird die Verbindung von Gebet und Zauber deutlich. Man betet lang (deos fatigare: Horaz Od. I 2, 26 ff.; Seneca ep. 31, 5). Man ruft die Gottheit unter Nennung bestimmter Namen an: bei ihrem schrecklichen oder reinen oder echten oder großen Namen usw. Dieser Name ist oft seltsam. Er stammt aus einer fremden Sprache (Aphrodite wird mit dem ägyptischen Worte Nepheriêri „Schönauge" gerufen). Oder der Name wird aus sinnlosen Buchstaben zusammengesetzt; etwa aus hundert Buchstaben, oder aus Buchstaben, die einen bestimmten Zahlenwert besitzen. Nicht selten häuft man Anreden an Gott, um ganz sicher zu gehen. Belege findet man in Menge bei Karl Preisendanz, Papyri Graecae magicae (1928/31).

Zaubergebete haben nur selten eine feste Beziehung zur Sittlichkeit: wenn jemand glaubt, über die Gottheit Macht zu haben, so kommt er leicht in Versuchung, die Macht auszunützen. Er spricht dann Bitten aus, die er vor seinem Gewissen nicht verantworten kann. Vor allem aber ist seine Vorstellung von Gott ohne Zusammenhang mit der sittlichen Gedankenwelt. Der Beter, oder richtiger der Zauberer, drängt Gott. Die Worte „schnell, schnell" kommen leicht über seine Lippen. Am seltsamsten mutet uns an, daß man die Gottheit bedroht, nicht nur, wenn sie eine Bitte versagt, sondern schon, wenn sie zögert. Aber gerade das kommt häufig vor. So lesen wir in einem „Gebete" an den Stern der Aphrodite: „Wenn du aber, wiewohl Göttin, saumselig handelst, wirst du den Adonis nicht aus dem Hades zurückkehren sehen; denn sofort werde ich hinzueilen und gleich ihn binden mit stählernen Fesseln" usw. (Preisendanz I S. 164).

Das Judentum nimmt eine gebrochene Stellung zum Zauber ein. Es müßte ihn verwerfen, wenn es mit seinem Gottesbegriffe Ernst machte. Das Kernstück des jüdischen Jahweglaubens ist die Vorstellung, daß der Ewige unendlich groß ist: also sollte er von vornherein aller menschlichen Einwirkung entrückt sein. Aber nicht einmal die geistigen Führer des Judentums denken diesen Tatbestand folgerichtig durch.

Bezeichnend für die unklare Haltung des Judentums ist eine bekannte Erzählung von Choni dem Kreiszieher. Trockenheit

herrscht. Man bittet Choni, um Regen zu beten. Er sagt nicht nur zu, sondern ist seiner Sache von vornherein gewiß: „Schafft die Passaöfen ins Haus, daß sie nicht zerweichen!" Dennoch wird er zunächst nicht erhört. Aber dann wendet er Mittel an, die offenbar nie versagen. Er zieht einen Kreis (nach dem er den Beinamen hat), tritt hinein und betet also: „Deine Kinder wandten sich an mich, weil ich wie ein Haussohn vor dir bin: nun schwöre ich bei deinem großen Namen, daß ich nicht von der Stelle weiche, bis du dich deiner Kinder erbarmst." Das hilft sofort. Es regnet: zwar zunächst nicht so, wie Choni wünscht; aber es gelingt ihm, durch weitere „Gebete" das erste Ergebnis zu „verbessern". Hier kann man den Zauber mit Händen greifen. Schon die innere Sicherheit Chonis dürfte dem Vertrauen auf seine Zauberkraft entspringen. Der Zauber offenbart sich weiter in dem Kreisziehen, in dem Beschwören, in der Anrufung eines besonderen Gottesnamens; endlich in der Möglichkeit, die Form der Gebetserhörung, also des göttlichen Willens, nachträglich zu beeinflussen und sozusagen zu berichtigen[3]). Aber gedanklich ist die Erzählung nicht klar. Choni beruft sich, wenn er seinen Einfluß auf Gott erklären will, nicht auf sein Zauberwissen und Zauberkönnen, sondern auf sein besonders inniges Kindesverhältnis zu Gott. Es geht also ein Sprung durch Chonis eigenes Bewußtsein: Choni verhält sich nicht zu Gott, wie es dem Kinde geziemt. Denselben Sprung bemerken wir bei dem jüdischen Führer Simeon ben Schatach, der am Ende der Erzählung zu dem Ereignisse Stellung nimmt. Er urteilt: „Wärest du nicht Choni, so täte ich dich in den Bann" usw. Also streng genommen ist Choni ein Ketzer (Simeon empfindet wohl, daß der Zauber seine Heimat größtenteils außerhalb des Judentums hat). Aber man muß ihm das nachsehen, weil er von Gott erhört wird!

Man darf diese Erzählung nicht abtun, indem man sagt, sie sei eine fromme Sage. Diese Sage hat in die Mischna Eingang gefunden (Taanith 3, 8) und wird schon von den Tannaïten be-

3) Zu der Erwähnung von Gottes großem Namen vgl. b. Berachoth 32a: Was Gott bei seinem großen Namen schwört, muß er halten.

sprochen, erweitert, ausgelegt (b. Taanith 23 a). Die Sage spielt also eine Rolle im Judentume. Sie steht auch nicht allein. Man kann allerhand ähnliche Überlieferungen aufweisen; dabei handelt es sich zum Teile um gottesdienstliche Gebräuche, die für uns besonderen Zeugniswert besitzen.

Die Sicherheit der Gebetserhörung, die, gelinde gesagt, Gott gegenüber unhöflich wirkt, soll auch Mose besessen haben. Er betete: „Ich lasse dich nicht eher los, als bis du vergeben hast." Er faßte den Heiligen, wie jemand seinen Kameraden am Gewande faßt (b. Berachoth 32 a). Auch Hanna und Elia sprechen Worte „gegen oben" aus; d. h. gegen Gott (ebenda 31 b, 32 a). In gewissen Fällen darf jeder Fromme sicher sein, daß sein Gebet erhört wird. Wer das „Höre Israel" auf seinem Bette hersagt, braucht sich vor den bösen Geistern nicht zu fürchten (ebenda 5 a). Mindestens gewisse Kreise sind davon überzeugt, daß man lange lebt, wenn man lange betet (ebenda 8 a; 34 b, 55 a).

Natürlich gibt es zweifelhafte Fälle. Aber auch hier hat der erfahrene Fromme gelegentlich Mittel, um Gottes Entscheidung im voraus zu erkennen. Der bedeutendste jüdische Wundertäter der Apostelzeit ist Rabbi Channina ben Dosa; viele Sagen von ihm laufen um. Er betrachtet seine Wundertaten als Gebetserhörungen. Aber nicht immer wird sein Gebet erhört. Er bekennt selbst: „Wenn mein Gebet in meinem Munde geläufig ist, so weiß ich, daß er angenommen ist; wenn aber nicht, so weiß ich, daß er verworfen ist" (der Rabbi spricht dort, wo er sein Verhältnis zu Gott schildert, von sich in der dritten Person, aus Bescheidenheit; er will also sagen: „daß ich angenommen bin" usw.[4]): Berachoth 5, 5; genauer in der Baraitha b. Berachoth 34 b). Verwandt ist eine Überlieferung, die allgemein von den Betenden gilt: wenn einer sich irrt, so ist das ein schlimmes Zeichen; den Vorbeter heißt man in dem Falle schweigen und stellt ihm einen Ersatzmann (Berachoth 5, 5 und 3). Diese Sätze sind doppeldeutig. Man kann sie im Sinne geläuterter Frömmigkeit fassen: Gott sendet ein Zeichen (סִימָן 5, 5), um den Erfolg des

4) Vgl. Paul Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, 1911, S. 20. Anders Lazarus Goldschmidt, Der babylonische Talmud I, 2. Aufl. 1906, S. 129 f.

Gebets oder den Nichterfolg sofort kundzutun. Aber das ist kaum der ursprüngliche Sinn: der alte Grundgedanke dürfte sein, daß ein stockendes Gebet keinen Eindruck macht und deshalb unwirksam ist. Wahrscheinlich ist sogar schon der Hinweis auf das Eindruckmachen zu „aufgeklärt". Der Zauberinhalt der Vorstellung wirkt sich auch darin aus, daß man nicht fragt, ob der Beter das Stocken verschuldet oder nicht. „Wer bei seinem Gebete niest, für den ist es ein böses Zeichen" (b. Berachoth 24 b).

Auswüchse der Zauberei werden von den jüdischen Gelehrten bestritten. Man soll das „Höre Israel" nicht rückwärts hersagen (Berachoth 2, 3 usw.: verkehrte Worte und Sätze haben nach der Meinung der Zauberer besondere Kraft). Aber zwei Umstände scheinen mir darauf hinzudeuten, daß im ganzen die Kraft der Zaubervorstellungen recht erheblich ist.

Erstens wird das jüdische Gebetsleben beherrscht von langen Gebetsformularen. Freie Gebete spielen keine nennenswerte Rolle und fallen leicht auf (vgl. Stellen wie Berachoth 4, 2). Die überlieferten Gebetstexte gewinnen ihre Ausdehnung dadurch, daß man Anreden an Gott häuft und daß man die Bitten wiederholt. Man erzählt Gott also lang und breit Dinge, die er längst weiß. Die Vorstellung deos fatigare kann ich hier nur selten dem Wortlaute nach nachweisen (Moses ermüdet Gott durch sein langes Gebet: b. Berachoth 32 a; vgl. Ex. 32, 11 usw.). Aber die Stimmung liegt vor, die in der lateinischen Wendung zutage tritt. Hauptbeleg aus der größten Zeit des Rabbinats ist das Achtzehngebet.

Ein zweites: die Juden lieben Geschichten von Gebetserhörungen. Und zwar fassen sie dabei den Begriff der Gebetserhörung im engsten Sinne: Gott tut genau das, worum der Mensch ihn bittet. Erzählungen, wie die mitgeteilte von Choni, sind an der Tagesordnung. Ein Rabbi Jona erlebt eine große Trockenheit. Er läßt sich einen Sack geben (wie man ihn braucht, um Getreide zu kaufen), stellt sich an verborgener Stelle in eine Vertiefung (angeblich nach Ps. 130, 1), bedeckt sich mit dem Sacke und betet: da kommt Regen (wie man sieht, nicht ohne gewisse Handlungen, denen Zaubersinn beigelegt werden muß: b. Taanith 23 b). Rabbi Channina ben Dosa legt den Kopf zwischen die

Knie (wie Elia 1. Kön. 18, 42) und betet für den kranken Sohn des Rabban Jochanan ben Zakkai: der wird in der Tat gesund (wieder darf man deuten: durch Gebet und Zauber, b. Berachoth 34 b). Rabbi Eleazar ben Durdja erreicht Vergebung schwerer Sünden, indem er sein Haupt zwischen die Knie legt und weint und schreit (b. Aboda zara 17 a).

So erreicht das Judentum ebensowenig eine einheitliche Auffassung von Gebet und Zauber wie die griechisch-römische Welt: weder vom Gotteserlebnisse noch von der Aufklärung aus. Beide vermögen sich nicht allgemein durchzusetzen.

Jesu Predigt ist einheitlich: das Gebet wird vom Zauber getrennt und dadurch erst in seiner Eigenart rein herausgestellt; gleichzeitig wird der Zauber verworfen [5]).

Ich kann mir vorstellen, daß man gegen diese Sätze Einspruch erhebt. Fordert Jesus nicht mehrfach anhaltendes Beten (Luk. 11, 5 ff.; 18, 1 ff.)? Betet er nicht selbst dreimal im Garten Gethsemane (Mark. 14, 41)? Kann man nicht den Eindruck haben, daß Jesus ganze Nächte im Gebet verbringt (Mark. 6, 46 ff.)? Aber hier muß man unterscheiden. Der Verdacht, daß ein langes Gebet zum Zauber wird, kann nur dann bestehen, wenn man Gott um jeden Preis umstimmen oder jedenfalls bestimmen will. Diese Absicht hat Jesus in Gethsemane nicht. Er betet hier von Anfang an mit der Einschränkung: „nicht wie ich will, sondern wie du" (Mark. 14, 36). Wie der Fortgang der Geschichte zeigt, besteht Jesus in der Tat nicht auf einer Erhörung im engen (jüdischen) Sinne des Wortes. Nur gewinnt man die Vorstellung, daß Jesus immerhin eine Antwort Gottes erlebt: es wird ihm die Gewißheit, daß er leiden muß, und so schreitet er fortan seinem Schicksale mit unbedingter innerer Sicherheit entgegen. Man kann also sagen, indem man den Begriff der Erhörung vertieft: Jesu Gebet in Gethsemane wird erhört (so drückt es einmal der Hebräerbrief aus: 5, 7). Nur erhört nicht in dem Sinne, in dem Jesus gedacht hatte; Erhörung finden bedeutet: eine Antwort von Gott empfangen und damit die rechte innere Sicherheit und Freudigkeit. Diesen neuen Erhörungsbegriff, der allein einer

5) Joachim Jeremias, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 25, 1926, S. 123 ff.

geistigen Vorstellung von Gott entspricht, glaube ich auf die sonstigen Aussagen Jesu von der Gebetserhörung anwenden zu müssen (wie ich es überhaupt für fruchtbar und notwendig halte, Jesu Sätze nach seinem eigenen Tun und Erleben zu deuten). Gewiß spricht Jesus gelegentlich mit recht jüdischen Bildern davon, daß langes Beten erhört wird (Luk. a. a. O.). Aus dem Zusammenhange der Predigt Jesu kann man diese Texte nur dann deuten, wenn man den geläuterten Begriff der Erhörung zugrunde legt. Wir folgen dabei auch einer Forschungsregel, die sich auf dem Gebiete der vergleichenden Religionsgeschichte vielfach bewährt: man darf unter den Äußerungen einer Persönlichkeit nicht die betonen, die mit dem Zeitgeiste übereinstimmen; sie können gedankenlos oder aus einem gewissen Zusammenhangsgefühle heraus übernommen sein; vielmehr muß man hervorheben, was neu ist und deshalb von der betreffenden Persönlichkeit selbst erarbeitet wurde.

Aber wir kommen an Jesu Gedanken über das Gebet nicht nur auf dem Umwege heran, den wir eben beschritten. Unmittelbare Zeugnisse bietet die Bergpredigt, sowohl in ihrer Bestreitung der pharisäischen Gebetsübung wie in dem Mustertexte des Vaterunsers.

In der Auseinandersetzung mit den Pharisäern tadelt Jesus nicht nur, daß sie das Gebet in den Dienst der Eitelkeit stellen. Vielmehr fügt er hinzu: „Wenn ihr betet, so sollt ihr nicht plappern wie die Heiden; denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen." Ausdrücklich wird demnach die Hoffnung des Zauberers, durch lange Gebete Gott zu beeinflussen, als heidnisch gebrandmarkt. Ausdrücklich wird festgestellt und getadelt, daß dieser heidnische Zauberglaube nicht nur bei den Juden vorkommt, sondern sogar bei ihren geistigen Führern, den Schriftgelehrten. Religions- und kirchengeschichtlich kann man die Bedeutung dieses Spruches Jesu kaum überschätzen. An einer Stelle, die wichtigste Äußerungen der Frömmigkeit behandelt, stellt Jesus einen Zusammenhang heidnischer und jüdischer Art fest und wendet sich gegen beide (Matth. 6, 7).

Daß Jesus nicht nur tadelt, sondern besser macht, lehrt das Vaterunser. Es ist in unserem Falle gleichgültig, ob man die

mehr palästinische Fassung des Matthäus oder die mehr hellenische des Lukas vorzieht (Matth. 6, 9 ff.; Luk. 11, 2 ff.). Wichtiger als die kleinen Unterschiede, die man hier beobachtet, sind die großen Gegensätze, die das Vaterunser von den jüdischen Gebeten trennen; vor allem vom Achtzehngebete. Jesus legt sonst keinen Wert darauf, seinen Sprüchen immer die kürzestmögliche Form zu leihen; man denke etwa an die Gleichnisse, an die Parallelismen, an mancherlei Wiederholungen. Die Menschen im Morgenlande sind so glücklich, Zeit zu haben; sie lieben eine gewisse Weitschweifigkeit. Aber, gegen seine sonstige Gepflogenheit und gegen die Sitte des Morgenlandes, bringt Jesus im Vaterunser alles auf den kürzesten Ausdruck. Er will auch den Schein vermeiden, als solle Gott durch gehäufte Worte beeinflußt, also bezaubert werden. Dabei ist im einzelnen wichtig, daß insbesondere die Gebetsanrede kurz gehalten ist (es kommt in unserem Falle weniger darauf an, daß die Anrede gerade „Vater" lautet, als darauf, daß Jesus sich mit einer einzigen Anrede begnügt). Bei einer anderen Gelegenheit stellt Jesus allerdings zwei Anreden zusammen: „Vater, Herr des Himmels und der Erde." Hier ist aber eine Deutung im Sinne des Zaubers schon deshalb ausgeschlossen, weil es sich um ein Dankgebet (nicht um eine Bitte) handelt. Jesus dürfte die zweite, bei ihm ungewöhnliche Anrede hinzufügen, weil sie den Zusammenhang klärt: Gott ist der Schöpfer; so kann er „dies den Gelehrten verbergen und den Unmündigen offenbaren" (Matth. 11, 25). Übrigens zeigt auch der Inhalt der einzelnen Vaterunser-Bitten, wie weit sich Jesus vom Zauber entfernt. Die meisten Bitten beziehen sich auf geistige Güter, die Gott von sich aus schon zugesagt hat. Nur eine einzige, die vierte, geht auch auf irdische Dinge; selbst hier ist diese Deutung bestritten. So gibt es für den, der etwa doch Zaubermittel anwenden wollte, nur einen ganz geringfügigen Ansatzpunkt.

Zaubergedanken können allerdings eindringen (und dringen tatsächlich später ein), wenn in dem Vaterunser ein heiliges Formular gesehen wird, dessen genauer Wortlaut die notwendige Voraussetzung der Erhörung ist. Aber das entspricht nicht dem Glauben des Urchristentums, also der ältesten Zeit. Lukas

verändert das Vaterunser stilistisch und teilweise sachlich. So kennt er also kein Wort Jesu, das die Heilighaltung des Vaterunsertextes beföhle. Jesus meint das Vaterunser als Muster, nicht als Zauber. Dem entspricht, was wir sonst von seinen Gebeten hören. Allem Anscheine nach sind bei ihm die freien Gebete die Regel.

Jesu Gedanken über Gebet und Zauber sind so neu, daß man sie im Jüngerkreise nur schwer in ihrer vollen Reinheit festhalten kann.

Die Judenchristen bewahren zwar Jesu neuartige Äußerung über das Gebet treu in ihrer Erinnerung: das beweist das judenchristliche Matthäusevangelium. Aber sie handeln nicht darnach. Ich halte die Angaben der Apostelgeschichte über das Gebet in der Urgemeinde für zuverlässig: nicht in dem Sinne, daß wir Protokolle von Jerusalemer Gebeten erhielten, die in einem bestimmten Augenblick gesprochen wurden; aber in einem weiteren und wichtigeren Sinne: der Verfasser weiß Bescheid über judenchristliche Gebetssitten und Gebetsformen. Wir treffen hier die Neigung, Anreden an Gott auszudehnen und zu häufen (AG. 1, 24 und vor allem 4, 24 ff.). Auch sonst werden die Gebete länger (4, 24 ff.). Gelegentlich veranstaltet man ein Dauerbeten der ganzen Gemeinde (12, 5). Gleichzeitig gewinnen Äußerlichkeiten erhöhte Bedeutung. Während Jesus die Gebetszeiten verwirft oder mindestens in ihrem Werte bezweifelt (Matth. 6, 5 f.) werden sie von den Judenchristen, auch von den Führern, beachtet (AG. 10, 9 und 30). Gern geht man zur Gebetsstunde in den Tempel (3, 1). Man kniet gern (den lehrreichsten Beleg liefert der Judenchrist Matthäus mit seiner Vorliebe für das Wort προσκυνεῖν). Allem Anscheine nach tragen die Judenchristen Gebetsriemen (Megilla 3, 8), was wir von Jesus nicht nachweisen können. Vor allem fällt man anscheinend in die äußerliche Auffassung der Gebetserhörung zurück (AG. 1, 23 ff.; 10, 1 ff.; 12, 5 und 11 f.; auch 4, 31). In all dem tritt meines Erachtens zutage, daß bei den Judenchristen die Grenze zwischen Gebet und Zauber etwas verwischt ist. Vermutlich ist die Gefahr deshalb groß und dringend, weil damals zwischen

Judenchristen und Juden weithin gottesdienstliche Gemeinschaft besteht.

Dagegen steht Paulus auf der Höhe Jesu[6]). Es scheint, als ob ein gewisses Maß philosophischer Bildung es erleichtere, sich vom Zauber fernzuhalten. Allerdings benutzt Paulus gelegentlich außerchristliche Gebetsformen. Er häuft Anreden an Gott (2. Kor. 1, 3 f.; Eph. 1, 3). Man kann Stücke feststellen, die er aus dem Judentume übernimmt (die εὐλογητός-Formel, die αἰῶνες-Formel, das Wort Amen), und andere Stücke, die aus dem Griechentum stammen (die πᾶν-Formel, vor allem Röm. 11, 36; die zwei dreigliedrigen Zusammenstellungen 1. Thess. 1, 3). Aber das sind bei Paulus Äußerlichkeiten. Im Grunde ist sein Gebet so vergeistigt, daß es von allem Zauber grundsätzlich geschieden ist. Man soll überall beten (1. Tim. 2, 8) und bei jeder Gelegenheit (1. Thess. 1, 2 usw.), zwar unablässig (2, 13 usw.) und bei Tag und Nacht (3, 10 usw.), aber nicht um äußere Dinge: die große Masse der paulinischen Gebete dient dem Gedanken an die Heidenpredigt (1. Thess. 1, 2 f. usw.). Äußere Gebärden, wie das Knien, betont Paulus nicht. Das Wort προσκυνεῖν kommt in seinen Briefen nur ein einziges Mal vor, mit Bezug auf einen Heiden (1. Kor. 14, 25). Freie Gebete sind die Regel: kann man sich Gebetsformulare im Wortgottesdienste der Korinther überhaupt vorstellen? Vor allem weiß Paulus, daß Gott, wenn er ein Gebet erhört, nicht immer gerade das tut, was der Mensch erbittet (2. Kor. 12, 8 f.).

Nach Paulus geht dem Griechenchristentume die strenge Auffassung Jesu vom Gebete verloren. Hier wirken sich, neben jüdischen Einflüssen, auch heidnische aus. Man kann das hier und da schon bei Johannes beobachten, der in seinen Gedanken über das Gebet zuweilen vom Judentume abhängt. Später werden Äußerlichkeiten der Gebetsübung stärker betont. Man ahmt die jüdischen Gebetszeiten nach (Didache 8, 2). Eine bestimmte Gebetsrichtung (nach Osten) wird erwähnt (Paulusakten: Martyrium des Paulus 5). Das Knien wird empfohlen. Das Gemeindegebet am Schlusse des ersten Klemensbriefes ist so lang

6) Carl Schneider, Angelos 4, 1932, S. 11 ff.

wie das jüdische Achtzehngebet (59, 3 ff.). In den Paulusakten wird ein Gebet um ein Wunder erhört, weil es von vielen unter Tränen geschrien wird (Martyrium des Paulus 1). Tertullian wendet sich gegen die superstitiosi, die das Gebet durch Äußerlichkeiten zum Zauber machen (de oratione 13). Aber er unterliegt selbst der Macht des Zaubers, wenn er urteilt: sola est oratio quae deum vincit (ebenda 29).

Abgeschlossen am 1. 3. 1935.

Die Märtyrerin der Praetextatkatakombe.

(Dazu Abb. 1 und 2 auf Tafel 1.)

Von Hans Lietzmann,
Berlin-Wilmersdorf, Berliner Str. 65.

Zahllose Rompilger wandern alljährlich die alte Via Appia entlang, um die Kallistkatakomben und die neuerschlossene Unterwelt der Kirche S. Sebastiano zu bewundern, aber nur wenige finden den Weg zur Katakombe des Prätextatus, der gegenüber San Callisto abbiegt und zu einem kleinen Gebäudekomplex führt. Dort ist neben dem Zugang zu den unterirdischen Gängen der Katakombe seit wenigen Jahren ein kleines Museum entstanden, das wertvolle Denkmäler zur Erforschung der römischen Kunstgeschichte der späteren Kaiserzeit enthält. Eine deutsche Archäologin, Fräulein Margarethe Gütschow, hatte sich einst an die Ordnung eines gewaltigen Trümmerhaufens von Marmorstücken gemacht, die an dieser Stelle als bequemem Lagerplatz zusammengehäuft waren. Es gelang ihrem Scharfblick und ihrer unermüdlichen Geduld, die zusammengehörigen Stücke herauszufinden und wieder zu vereinigen: so erwuchsen aus der formlosen Masse große, reliefgeschmückte Sarkophage, darunter der durch prächtigen Marmor und feine Formgebung ausgezeichnete Sarg des 238 n. Chr. gestorbenen Kaisers Balbinus. Die päpstliche Commissione sacra nahm bald lebhaftes Interesse an der Arbeit der deutschen Dame, stellte ihr eine Schar fleißiger und intelligenter Arbeiter zur Verfügung und gab schließlich dem ganzen Platz eine würdige Gestalt, so daß jetzt ein reizvolles Museum einen zierlichen Hof umgibt und den Freund intimer Kunsterforschung mit freundlicher Geste einlädt.

Neben den vielen heidnischen und den wenigen christlichen Sarkophagen fesselt die Aufmerksamkeit des Besuchers eine Marmorplatte seltsamer Art[1]). Man meint zuerst, das Vorder-

1) Vgl. M. Gütschow, Eine Reliefplatte aus der Katakombe des Praetextatus (Rivista di archeologia cristiana 1932, 119—145).

stück eines großen Sarkophagdeckels vor sich zu haben, muß aber bei näherer Prüfung feststellen, daß die Platte nicht Bruchstück ist, sondern vom Bildhauer ursprünglich für diese Form gearbeitet wurde. Der auf allen vier Seiten umlaufende beschlagene Rand der Rückseite beweist, daß die Tafel zum Verschluß eines der rechteckigen Wandgräber der Katakombe bestimmt war, die in der technischen Sprache der christlichen Archäologen Loculi heißen. Da diese Bestattungsart bei Heiden nicht üblich war, ist damit bereits die christliche Bestimmung dieser Grabplatte gesichert.

Die Mitte der Tafel wird durch eine Inschrift eingenommen, die in einem profilierten Rahmen steckt und auf der rechten Seite nach bekannter Weise von einem Putto gehalten wird. Auf der rechten Seite halten zwei Putten einen Vorhang, vor dem sich die rohen Formen eines Frauenkopfs befinden. Einst war das naturähnliche Porträt der Verstorbenen darüber in Stuck geformt und mit Farben lebendig gemacht. Links von der Inschrift befindet sich eine seltsame Szene, die den Gegenstand unserer näheren Prüfung bilden wird. Aber zunächst lesen wir die Inschrift. Sie lautet:

Elia Afanacia posi sacofacum ne suis dom(esticis)
Elpidio Nido Ruf..

Das ist freilich ein sehr vulgäres Latein, aber die Worte lassen sich unschwer deuten, soweit die Inschrift erhalten ist. Da aber das Ende fehlt, bleibt der Sinn des Ganzen rätselhaft. „Aelia Athanasia hat den Sarkophag gesetzt, damit nicht ihren Hausbedienten Elipidius Nidus Ruf(inus?)" etwas widerfahren solle, was wir leider nicht wissen. Der Philologe stellt auf dieser Inschrift nicht nur die allgemeinen Erscheinungen vulgärer Sprache fest, sondern findet auch noch zwei ungewöhnliche Besonderheiten. In dem Namen der Athanasia ist zunächst aus dem th ein f geworden, eine Lautverschiebung, die uns aus den slawischen Sprachen geläufig ist. Dort wird Theodor zu Feodor und Martha zu Marfa. Aber in alter Zeit — und wir befinden uns hier zweifellos im 3. Jahrhundert n. Chr. — ist diese Lautverschiebung fast unbekannt. Mein Berliner Kollege E. Schwyzer

hat mir zwei Beispiele aus lateinischen Inschriften nachgewiesen [2]), so daß unser Fall doch nicht ganz vereinzelt dasteht. Für das 3. Jahrhundert ist aber auch die Schreibung der Endung -sia durch -cia eine große Seltsamkeit, denn die uns geläufige Z-Aussprache des C vor hellen Vokalen beginnt erst im 6. Jahrhundert faßbar zu werden. Jedenfalls aber werden wir diese Aelia Athanasia als eine Christin in Anspruch nehmen dürfen, denn der Name Athanasius „der Unsterbliche" und seine weibliche Form sind ganz geläufige Christennamen, während heidnische Beispiele dafür äußerst fraglich sind und in jedem einzelnen Falle genauer Nachprüfung bedürfen. Da unsere Grabplatte ohnehin für ein christliches Grab gesichert ist, kann hier erst recht kein Zweifel sein. Wir betrachten nun die Darstellung auf der linken Seite und sehen da mit Staunen eine Exekutionsszene. Eine Frau in modischer Frisur, an Händen und Füßen gefesselt, wird von zwei Männern getragen, hinter ihr steht in lang herabwallendem Rock und mehrfach gewickelter Leibbinde der Henker und schwingt in der erhobenen Rechten die Peitsche, um auf den entblößten Hinterkörper der Frau die Riemen sausen zu lassen. Ein bärtiger Mann tritt von rechts heran und versucht seinen Arm schützend zwischen den Henker und sein Opfer zu drängen. Rechts von dieser Szene sehen wir einen Jüngling mit einer Palme über der rechten Schulter sich abwenden, während ein militärischer Standartenträger sich der Gruppe zuwendet und in der Rechten einen stabförmigen Gegenstand, wohl nicht ein Schwert, schräg abwärts streckt. Links vom Henker trägt ein Jüngling ein sackförmiges Bündel auf der Schulter, hinter ihm eilen zwei Männer mit Kerzen oder Fackeln in der Rechten herbei. Der zweite wendet sich unwillig nach einem Manne um, der ihn am Arm zurückzuhalten sucht.

Was soll diese einzigartige Szene bedeuten? Es kann keine Rede davon sein, daß es sich hier um irgendeine Szene des täglichen Lebens handelte. Den gelegentlich vorgebrachten Gedanken einer Schulzüchtigung wird man sofort verwerfen. Erwach-

2) E. Diehl, Vulgärlateinische Inschriften (Kl. Texte 62) Nr. 567 *Afenodorus* und Pompeianische Wandinschriften (Kl. Texte 36) [2] Nr. 665 *Iasfe.*

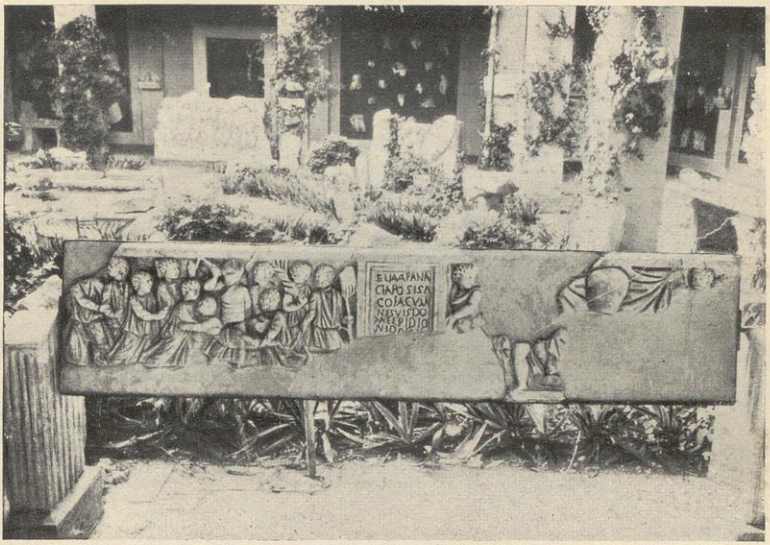

Abb. 1

Abb. 2

sene Frauen werden doch in keiner Schule durch den Henker unter männlicher Assistenz ausgepeitscht. Richtig ist an dieser Beobachtung nur, daß die Form der Exekution, bei welcher der Delinquent von zwei Personen gehalten wird, der üblichen Weise der Auspeitschung entspricht und demnach auch bei Schulzüchtigungen angewendet wird [3]). Viel eher könnte der Gedanke erwogen werden, ob hier nicht eine religiöse Auspeitschung vorliege, wie sie in manchen Mysterienkulten bei der Weihe eines Neuaufzunehmenden vorgenommen wurde. Aber auch dieser Annahme steht ein ganz analoges Bedenken entgegen. Daß eine rituelle Einweihung einer Frau durch ihre Auspeitschung innerhalb eines nur aus Männern bestehenden Kreises und vollends durch einen Henker vollzogen worden wäre, ist schlechthin undenkbar. Es genügt auf das eindrucksvolle Bild der pompejanischen „Mysterienvilla" Item zu verweisen [4]), wo wirklich eine solche Szene dargestellt wird. Da sind die Frauen ganz unter sich und die Züchtigung wird mit einer schlanken Gerte ausgeführt. Der gelehrte Religionshistoriker F. J. Dölger [5]) hat schließlich darauf hingewiesen, daß römische Vestalinnen, welche das heilige Feuer hatten verlöschen lassen, vom Pontifex Maximus feierlich ausgepeitscht wurden. Aber alle diese Nachrichten stammen aus dem 3. Jahrhundert v o r Christus, während wir uns hier in demselben Jahrhundert nach Christus befinden. Vor allem aber ist nicht einzusehen, aus welchem Grunde eine solche Exekution einer Vestalin auf einer Grabplatte hätte abgebildet werden sollen. Und alle diese Erklärungen gehen an der grundlegenden Tatsache vorbei, daß die Platte christlichen Ursprungs ist und das Grab einer Christin bedeckte. Es muß also ein aus dem christlichen Gedankenkreis entsprungenes Motiv sein, das zu dieser seltsamen Darstellung den Anlaß gegeben hat.

So bleibt als einfachste Erklärung die Annahme, daß hier ein christliches Martyrium abgebildet ist. Und da wir uns im 3. Jahr-

3) Vgl. S. R e i n a c h, Répertoire de Peintures grecques et romaines (1922) p. 255, 3.
4) S. R e i n a c h pg. 115, 7—8 und Jahrb. d. archöol. Inst. 1928 (43) S. 298 ff. Abb. 2.
5) F. J. D ö l g e r, Antike und Christentum 3, S. 212—215.

hundert befinden — was stilkritische Beobachtungen unzweifelhaft machen —, so kann nicht wohl die historisierende Darstellung eines berühmten Martyriums aus älterer Zeit vorliegen. Solche Reminiszenzen lagen damals der römischen Gemeinde noch durchaus fern, wie das Schweigen des römischen Märtyrerkalenders über alle vor dem 3. Jahrhundert liegenden Martyrien deutlich erkennen läßt. Auch ist uns keine durch die Peitsche zum Tod gebrachte Märtyrerin des römischen Altertums bekannt. Es bleibt nur die nächstliegende Erklärung übrig, daß auf dieser Platte das Martyrium eben der Aelia Athanasia dargestellt ist, welche sich auf der Inschrift nennt und diese Darstellung zum Schmuck ihres Grabes bestimmt hat. Sie mag 250 unter Decius oder 258 unter Valerian gemartert worden sein, ist aber mit dem Leben davongekommen, und hat bei ihrem später erfolgten Tode diesen Ehrentag ihres christlichen Lebens in all seiner peinlichen Realität sich zum Grabschmuck nachbilden lassen.

Damit sind freilich noch nicht alle Einzelheiten der Darstellung erklärt. Der bärtige Mann zur Rechten des Henkers könnte der Vater oder der Gatte sein, der die Ausführung des Urteils zu hindern sucht. Die von links heraneilenden Männer mit den Kerzen in der Hand sollen augenscheinlich durch Feuer die Qual der Märtyrerin verstärken: dann erklärt sich sofort der Versuch jener Person auf der äußersten Linken, ihren Nachbar am Arm zurückzuhalten. In den Akten des Claudius und Asterius [6]) verfügt z. B. der vorsitzende Beamte, dem Claudius die Seiten mit einer scharfen Scherbe zu bearbeiten und ihm brennende Kerzen an die Haut zu halten. Eben diese Prozedur sollen die beiden Kerzenträger an der gequälten Frau vornehmen. So sind wir doch wieder einen Schritt in dem Verständnis dieses seltsamen Reliefs vorangekommen. Aber es bleiben noch immer Rückstände. Unerklärt ist der Mann mit dem Sack auf der Schulter — ein Aktenbündel ist es nicht — und die beiden Personen auf der Rechten. Einen Engel mit der Siegespalme würde man

6) G. Krüger, Ausgewählte Märtyrerakten [3] S. 107, 22 *et candelas ardentes eidem applicate.*

gern in dem Jüngling erblicken: nur müßte er sich der Märtyrerin zuwenden, statt von ihr wegzugehen. Der Standartenträger wird in irgendeiner Weise die Amtlichkeit der Exekution zum Ausdruck bringen sollen: was hat er in der gesenkten Rechten gehabt? Etwa ein Schwert? Das alles bleibt fraglich, und doch wird man mit steigender Sicherheit behaupten dürfen, daß wir hier die erste und einzige gleichzeitige Darstellung eines altchristlichen Martyriums vor uns haben.

Abgeschlossen am 1. August 1934.

Der neugefundene altchristliche Friessarkophag im Museo Archeologico zu Florenz

und das Problem der Entwicklung der ältesten christlichen Friessarkophage

(dazu Abb. 1—8 auf Tafel 2—5)

Von Friedrich Gerke,
z. Zt. Athen, Phidiasstr. 1.

I.

Am 30. August 1933 wurde in Florenz in der Nähe des Ponte della Vittoria ein christlicher Friessarkophag gefunden, nachdem schon eine Zeitlang vorher ein schlichter Riefelsarkophag ans Licht gekommen war. Der Friessarkophag, der sich jetzt im Museo Archeologico befindet, hat folgende Maße: 2,15 m lang; 0,80 m breit; 0,80 m hoch [1]).

Schon in seiner ersten kurzen Veröffentlichung [2]) ist die besondere Art seiner Szenenzahl (3), Szenenwahl und Szenenanordnung betont worden. Er folgt darin nicht dem normalen Typ der Friessarkophage des 4. Jahrhunderts, sondern stimmt mit dem sog. Arleser Pönitentensarkophag [3]) zusammen, der bisher als Unikum unter der Masse christlicher Friessarkophage galt.

---

1) Der Sarkophag ist im Kiesgrund des Arno in zwei Meter Tiefe gefunden; die Rückseite läßt vermuten, daß er vorübergehend als Wassertrog gebraucht gewesen ist. Der Fund der beiden Sarkophage legt die Vermutung nahe, daß in der Nähe des Lungarno del Pignone eine alte Begräbnisstätte gewesen sein könnte.

2) D. Levi, Sarcofago cristiano rinvenuto a Firenze nel greto dell'Arno (im Bollettino d'arte del Ministero della educazione nazionale, a. XXVII, ser. III [1934], S. 386—388); dazu eine kurze Anzeige in Riv. arch. crist. XI [1934] H. 1/2 S. 190. Die diesem Aufsatz beigegebene Abb. (1) des Sarkophags nach einem Foto des Labor. Fotogr. Bonelli verdanke ich der gütigen Vermittlung von L. Curtius.

3) G. Wilpert, I sarcofagi cristiani antichi I, Tav. XXXVIII, 3 (im Text S. 49 ff.); Le Blant, Etudes sur les sarcofages d'Arles, Tav. XVII, S. 29. S. Abb. 2 (nach Wilpert). — Das Sarkophagcorpus Wilperts wird im folgenden immer WS zitiert.

Levi weist den Florentiner Sarkophag direkt der Werkstatt des gallischen zu. Zwei Szenen stimmen thematisch und hinsichtlich ihres Ortes innerhalb der Komposition überein. In der Mitte der drei Szenen befindet sich die Abschiedsrede Jesu, die Levi gegen die älteren Forscher mit Wilpert als biblisch interpretiert[4]). Rechts befindet sich auf beiden Särgen die Auferweckung von Jairi Töchterchen. Links dagegen verwendet der Florentiner Sarkophag an Stelle des Quellwunders die Szene der drei Hebräer vor Nebukadnezar.

Den Werkstattzusammenhang begründet Levi dann weiter durch die stilistischen Übereinstimmungen in Faltengebung, Haarbehandlung und Bohrung. Der Steinmetz des Florentiner Sarkophags habe lediglich weniger qualitätvolle Arbeit geliefert. Da Levi in der Datierung des Arleser Sarkophags dem allgemeinen Urteil (4. Jh.) folgt, so setzt er auch den neuen Sarkophag von Florenz in diese Zeit[5]).

Nun ist aber gerade das 4. Jahrhundert, wie die neueren Forschungen gezeigt haben, von einer so großen Mannigfaltigkeit der Stilepochen, daß heute eine allgemeine Datierung nicht mehr hinreicht. Wilpert setzt den Arleser Sarkophag „noch ins 4. Jahrhundert"; dadurch würde der Florentiner ganz an das Ende des Jahrhunderts rücken.

---

4) Die ebenso seltene wie seltsame Szene wurde von Garrucci (Storia dell'arte cristiana V, S. 33) für eine Darstellung der drei Grade der öffentlichen Buße gehalten (fletus, substratio, consistentia), während LeBlant darin das Flehen der „survivants appelant la miséricorde du Christ sur celui qu'ils ont perdu" erblicken wollte („Les larmes de la prière", in Gaz. archéol. 1875, S. 73—83). Wilpert (a. a. O.) hat hat sich dagegen mit guten Gründen (Pallium!) für eine biblische Interpretation eingesetzt. Obwohl seine Argumentation, in der Szene die Darstellung der johanneischen Abschiedsrede zu sehen (Joh. 16, 20: „plorabitis et flebitis vos") nicht überzeugend ist, kann doch kein Zweifel sein, daß es sich um eine Abschiedsrede Christi an seine Jünger handeln muß.

5) Levi über den Zusammenhang des Florentiner mit dem Arleser Sarkophag (a. a. O.): „Una parentela assai stretta lega i due sarcofagi finora esaminati; v'è la medesima maniera di trattazione di panni, il medesimo abuso (sic!) di trapano per l'accentazione delle pieghe, la medesima trattazione dei capelli e della barba a folti e grossi riccioli . . . Il sarcofago di Firenze si può attribuire dunque senza esitazione alla medesima officina di quello gallico." „Un documento di arte cristiana del IV secolo assai caratteristico."

In der Tat ist die Datierung des Arleser Sarkophags bisher von größten Schwierigkeiten gedrückt gewesen, da er sich nach Szenenzahl, Szenencharakter und dezentraler Komposition nicht in die Entwicklung der Friessarkophage einpaßte. Um so wichtiger ist der neue Fund in Florenz, mit dessen Hilfe Licht in die Entwicklung gebracht werden kann.

Im Großen lassen sich jetzt 5 Stilperioden des 4. Jahrhunderts klar unterscheiden:

1. die vorkonstantinische, die durch den 7-szenigen Friessarkophag Lat. 161 repräsentiert wird,

2. die konstantinische, deren strengste Richtung der zweizonige Trinitätssarkophag im Lateran vertritt,

3. die spätkonstantinische, wie sie durch die Werkstatt des Sarkophags der beiden Brüder im Lateran und (noch später) durch den Adelfiasarkophag von Syrakus vertreten wird,

4. die griechisch-römische um den Bassussarkophag herum, in der die vollplastische Form zum letztenmal Prinzip der Reliefkunst wird (außer dem Bassussarkophag der 5-szenige Sarkophag in Clermont-Ferrand),

5. die theodosianisch-honorianische, in welcher der Typ des Friessarkophages ausstirbt, dessen spätester Vertreter in Rom der von S. Pietro in Vincoli ist[6]).

Der neue Florentiner Sarkophag gehört in die erste dieser Stilperioden. In der Faltengebung zeigt er den negativen Stil. Freilich sind die Faltenzüge noch wohl verstanden und daher die langen Bohrrillen organisch und formbetonend verteilt; man vergleiche etwa die Faltenzüge in den langen Gewändern der hebräischen Jünglinge. Der negative Faltenstil etwa des Fries-

6) Lat. 161: WS I Tf. 127, 1; Lat. 104 (Trinitätssarkophag): WS I Tf. 96; Sarkophag der beiden Brüder: WS I Tf. 91; Adelfia (Syrakus): WS I Tf. 92; Bassussarkophag: WS I Tf. 13; Clermont-Ferrand: WS I Tf. 99, 1; S. Pietro in Vincoli: WS I Tf. 114, 4. — Die Stilepochen habe ich eingehend analysiert in meiner in den „Studien zur Spätantiken Kunstgeschichte" erscheinenden Geschichte der altchristlichen Friessarkophage; vgl. auch Riv. arch. crist. 1933, H. 1/2, S. 105 ff.; H. 3/4, S. 307 ff. Zur 2. Hälfte des 4. Jahrh.: M. Lawrence über City-gate Sarcophagi (Art Bull. X 1927, S. 1—45) und Columnar Sarcophagi in the Latin West (Art Bull. XIV 1932, S. 103 ff.); F. Gerke, Studien zur Sarkophagplastik der theodosianischen Renaissance (RQ 1934 H. 1/2, S. 1 ff.).

sarkophags Lat. 191 ist noch nicht erreicht; dagegen haben die Faltenpartien im Gewand des Christus in der Jairusszene Verwandtschaft mit denen auf Lat. 26. Der Faltenstil des Friessarkophags Lat. 161 ähnelt dem des Florentiner Sarkophags am meisten; nur daß auf letzterem die Faltenbehandlung etwas oberflächlicher und daher linearer ist[7]).

Auf diese Stilstufe weist auch die Art der Bohrung. Wie im Ausgang des 3. Jahrhunderts sind zwischen Fingern und Zehen ornamental wirkende Löcher gebohrt. Augen- und Mundwinkel haben ebenfalls Bohrlöcher, nicht jedoch die äußeren Augenwinkel. So läßt sich trotz des Prinzips der negativen Formsicherung doch schon langsames Zurückerobern der plastischen Form feststellen. Sehr betont ist der Augapfel, besonders durch das auffallend hochgewölbte Oberlid bei fast horizontalem Unterlid. Verstärkt wird dieser Eindruck hier und da durch eine eingeritzte oder eingetiefte Augenbraue, eine Eigentümlichkeit, die der Florentiner Sarkophag mit der ganzen Gruppe des expressionistischen Kunstkreises um Lat. 161 gemeinsam hat. Der Blick der Apostel erhält dadurch etwas Ekstatisches. Auffallend ist z. B. die Ähnlichkeit des rechten stehenden Apostels der Mittelszene mit den Petrusköpfen von S. Sebastiano und Lat. 161[8]).

Die Ähnlichkeit bezieht sich auch auf die Gesichtsform. Während Christus innerhalb dieses Kunstkreises meist ein rundliches Gesicht mit Ringellocken über der Stirn hat[9]), sind die Gesichtsformen der Apostel meist eiförmig lang. Die Haar- und Bart-

7) Lat. 191: WS II Tf. 184, 1; Lat. 26: WS I Tf. 156; Lat. 161: WS I Tf. 127, 1. Zum negativen Faltenstil vgl. Abb. 5.

8) F. Gerke, Petrus und Paulus, zwei bedeutende Köpfe im Museum von S. Sebastiano (Riv. arch. crist. 1933 H. 3/4) Abb. 4 u. 5. — Die negative Braue ist im römischen Kunstkreis in tetrarchischer Zeit sehr gebräuchlich; auch auf dem Arleser Sarkophag kommt sie vor; vgl. auch Rodenwaldt in Jb. D. A. J. 45, 1930, S. 116 ff. — Das hochgewölbte Oberlid z. B. auf Lat. 193 (WS II Tf. 186, 2).

9) Beispiele dieses Christustyps: Lat. 161 (WS I Tf. 127, 1); Wanne aus Tivoli (Lat. 166 A: WS I Tf. 111, 4); Lat. 122 (WS I Tf. 98, 1); Lat. 191 (WS II Tf. 184, 1). Auch der Daniel des Riefelsarkophags im Thermenmuseum (WS II Tf. 196, 2) und des Friessarkophags in Gerona (WS II Tf. 195, 1) hat das gleiche System der kontinuierlich gereihten Locken. — Vgl. den Christuskopf des Arleser Sarkophags (Abb. 4) und den von Lat. 191 (Abb. 5)!

behandlung schließt noch eng an das ausgehende 3. Jahrhundert an. Während in konstantinischer Zeit der Bohrer hier wie in den übrigen Fällen entweder gar nicht oder nur sparsam gebraucht wird, sind die Haarmassen der Figuren auf tetrarchischen Sarkophagen so stark aufgebohrt, daß eine optische Schwarzweiß-Wirkung entsteht. Es entsteht der Eindruck einer fülligen Haarmasse, ohne daß dessen Stofflichkeit und Strähnigkeit angedeutet wäre. Freilich erfolgt im Gegensatz zur 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts die Aufbohrung innerhalb der völlig ruhigen Kopfsilhouette, die nie durch heraustretende Strähnen gebrochen wird.

Das Haar kann auf doppelte Weise gestaltet werden. Entweder (wie bei Nebukadnezar und seinem Bildnis) werden lauter kleine Ringellocken kontinuierlich als Kranz von Schläfe zu Schläfe gereiht; dieses Lockensystem haben die Christustypen dieses Kunstkreises und hier und da auch mal die Apostel, wenn sie unbärtig sind. Oder das Haar wird weder gescheitelt noch zu bestimmten Locken geordnet, sondern durch schematische Bohrung lediglich aufgelockert; so tragen innerhalb dieses Kunstkreises meist die bärtigen Jünger das Haar[10]); aus solchen Typen entwickelt sich der ekstatische Petrustyp, wie er durch den bedeutenden Kopf in S. Sebastiano repräsentiert wird.

Gern wird der Bart durch kräftige Parallelbohrung gegen die Wange abgesetzt (vgl. Nebukadnezar und die beiden ihre Hände hochhebenden Alten in der Jairusszene des Florentiner Sarko-

10) Vgl. z. B. den Kopf des linken Jüngers von Lat. 191 auf Abb. 5 mit dem des Arleser Sarkophags auf Abb. 7 und dem von Lat. 161 auf Abb. 8. Die Ähnlichkeit der Haarbehandlung ist evident. Darüber hinaus aber sind die Kopftypen von Lat. 191 und Arles (Abb. 5 und 7) in Haaransatz, Bohrung, Schädel- und Gesichtsform fast identisch, ein erneuter Beweis, wie diese Exemplare aus Gallien und Rom stilistisch zusammengehören. Im Gegensatz zu diesen expressionistischen Typen des alten Mannes zeigt der Petruskopf von Lat. 104 (Abb. 6) den konstantinischen Typus: Die gänzlich ohne Bohrer gearbeiteten Haarmassen sind nach vorn gestrichen und kalottenartig gegen Stirn und Schläfe abgesetzt; der in weichen Übergängen aus den Wangenpartien herausmodellierte Bart ist eine geschlossene, ungebohrte Form; in Mund- und Augenwinkeln ist ebenfalls nicht mehr gebohrt. Der Typus ist beruhigter, weicher und in den Einzelformen organisiert geworden; die Einzelform ist der Gesamtform wieder eingegliedert. (Abb. 4, 6 und 7 nach eigenen Aufnahmen.)

phags!). Diese scharfe Absetzung ist auch für die beiden genannten frühen Petrusköpfe ganz charakteristisch. Besonders auf Lat. 161 ist dieser Gegensatz zwischen Bart und glatten Gesichtspartien scharf herausgearbeitet. Übereinstimmend ist endlich auch die Einfügung des formlosen und meist zu hoch eingesetzten Ohres in die Haarmassen.

Für Christus, dessen Haarpartien leider in beiden Fällen arg zerstört sind, scheint auf dem Florentiner Sarkophag das System der kontinuierlichen Locken, wie es der Arleser Sarkophag übereinstimmend mit Lat. 161 und den ältesten christologischen Riefelsarkophagen hat, noch nicht durchgeführt zu sein. Da letzteres in konstantinischer Zeit durch das vom Mittelscheitel her symmetrisch in horizontale Stirn- und vertikale Schläfenlocken geordnete System abgelöst wird[11]), so wird der Typus des Florentiner Christus vor diese beiden zu setzen sein. Er schließt an den Typus des ungelockten Christus an, wie er durch die Lokulusplatte im Kapitolinischen Museum und die Brotvermehrungs-Fragmente im Thermenmuseum fürs ausgehende 3. Jahrhundert belegt ist[12]). Wie aus dieser Haarbehandlung sich das System der kontinuierlichen Locken entwickelt, dafür sind die sehr verschieden behandelten Apostelköpfe des Arleser Sarkophags das beste Beispiel. Der Christus des Florentiner Sarkophags steht auf der Wende zum Typ von Lat. 161.

II.

Läßt sich somit der neugefundene Florentiner Sarkophag in den Anfang des 4. Jahrhunderts datieren, so ergibt sich, daß

11) Beispiele des konstantinischen Christustyps (Mittelscheitelung, zwei symmetrische Horizontallocken über der Stirn, meist 3 vertikale Locken an jeder Schläfe): auf Lat. 104 (WS I Tf. 96); Riefelsarkophag S. Lorenzo (WS II Tf. 226, 2); Thermenmuseum Nr. 455 (WS I Tf. 127, 2). Seit der Zeit des Brüdersarkophags beginnt sich dies konstantinische Lockensystem langsam aufzulösen. Beim konstantinischen Christustyp läßt sich eine ähnliche Wandlung gegenüber dem tetrarchischen feststellen wie beim Typ des alten Mannes (s. Anm. 10); die Auffassung wird monumentaler und plastischer.

12) Kapitolinische Lazarusplatte: WS I Tf. 3, 4. Brotvermehrungsfragmente im Thermenmuseum: WS I Tf. 102, 6 (eine Neuaufnahme dieser schönen Fragmente wäre dringend erwünscht). — Der Christustyp mit stark gebohrtem, ungeordnetem Haar geht also dem tetrarchischen voran.

neben dem normalen tetrarchischen Friessarkophag mit 7 oder 9 vertikal gereihten Kurzszenen ein anderer Typus existiert haben muß, der weniger Szenen, aber größere Ausführlichkeit in der Darstellung der Einzelszene hatte[13]). Die Chronologie dieses Typus kann jetzt durch das Verhältnis des Florentiner zum Arleser Sarkophag bestimmt werden.

Beide sind 3-szenig. Während der Arleser links eins der frühesten Quellwunder des Petrus zeigt, stellt der Florentiner die Szene der 3 hebräischen Jünglinge vor Nebukadnezar dar. Die Szene ist seit tetrarchischer Zeit auf Friessarkophagen gebräuchlich. Auf den frühesten Exemplaren ist der König meist sitzend gegeben, während er seit 340 und besonders in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts öfter stehend dargestellt ist ähnlich wie Herodes in der (nach dem Vorbild der drei Magier vor Maria komponierten) Magierszene[14]).

Die Ikonographie der Szene scheint im Anfang des 4. Jahrhunderts noch variabel gewesen zu sein. Gegenüber der üblichen Form, wie sie durch den zweizonigen Sarkophag von SS. Marco e Marcellino[15]) repräsentiert wird, weist die des Florentiner Sarkophags mehrere Besonderheiten auf: 1. Statt der Büste auf der Säule ist das Bild Nebukadnezars so dargestellt, daß der Kopf als Hochrelief auf einer rechteckigen Platte erscheint, die nach Art eines Vexillums auf einem Pilaster angebracht ist. 2. Die Jünglinge tragen nicht die bis zu den Knien geschürzte Tunika, sondern eine lang herunterfallende (wie der König), mit einem breiten cinctum.

In den vielen Nebukadnezar-Szenen auf Sarkophagen des 4. Jahrhunderts ist das Bild des Königs meist als Herme, bzw. als Büste auf gedrehter oder kannelierter Säule (oder einem

13) 7-szenige Friessarkophage: Lat. 191; Lat. 161; Campo Santo Rom (WS II Tf. 180, 1); Tarascon (WS I Tf. 113, 2). Mehr- (8-und-9-)szenige: Gerona (WS I Tf. 112, 3); Lat. 173 (WS II Tf. 252, 1).

14) Der stehende Nebukadnezar: Adelfiasarkophag (WS I Tf. 92); zweizoniger Arleser Clipeussarkophag (WS II Tf. 195, 4); Mailänder Stadttorsarkophag (Herodes) (WS II Tf. 188, 2); Caterviussarkophag (WS I Tf. 73, 1). Doch kommt der Nebukadnezar-Herodes-Typus auch als Sitzfigur noch in der 2. Hälfte des Jahrhunderts vor, z. B. auf dem Gorgoniussarkophag in Ancona (WS I Tf. 14, 2).

15) WS I Tf. 129, 2. Er ist der frühste der zweizonigen Clipeussarkophage.

Pilaster) dargestellt[16]). Nur auf einem Deckelfragment in S. Sebastiano begegnet die Form wie auf dem Florentiner Sarkophag: die Reliefplatte[17]). Es ist so viel von dem Relief erhalten, daß seine Zugehörigkeit zum expressionistischen Kunstkreis tetrarchischer Zeit gesichert scheint. Seit konstantinischer Zeit kommt m. W. dies Reliefbild Nebukadnezars nicht mehr vor.

Die Tracht der Hebräer ist ebenso ungewöhnlich. In der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts herrscht die geschürzte Tunika vor, die in der 2. Hälfte des Jahrhunderts dann so gerafft wird, daß (wie auf Elfenbeinen) der Dreieckzipfel zwischen den Beinen herabhängt. Das lange Gewand mit sichtbarem Gürtel kommt dagegen nicht vor. Das ist innerhalb dieser Szenengruppe eine ähnliche Seltsamkeit wie die Tracht der drei Männer im Feuerofen auf dem Jonafragment in S. Maria in Trastevere[18]) innerhalb der Gruppe der Feuerofenszenen. Beide Szenen gehören in den Anfang der Entwicklung.

Nun hat Wilpert eine kleine Gruppe von Fragmenten zusammengestellt, auf denen die Nebukadnezarszene mit dem Feuerofen so kombiniert ist, daß Nebukadnezar einem Soldaten den Befehl gibt, die Jünglinge in den Ofen zu befördern[19]). Dieser Augenblick ist rührend so dargestellt, daß zwei Hebräer schon im Ofen stehen, von denen der eine betet, während der andere dem dritten die Hand reicht, um auch ihn auf den Ofen hinaufzuziehen. Auf allen diesen Fragmenten tragen die Jünglinge zwar die geschürzte Tunika, aber gleichzeitig den Gürtel dicht unter der Brust. Hier klingt also die Mode, wie sie durch den Florentiner Sarkophag belegt ist, noch nach; sie ist freilich kombiniert mit der andern, die durch den Sarkophag von SS. Marco

16) Büste auf Säule: WS I Tf. 129, 2; 92; II Tf. 195, 4; 188, 2; I Tf. 14, 2; 73, 1. Büste auf Pfeiler: WS II Tf. 177, 5; 176, 6.

17) WS II Tf. 201, 4.

18) WS II Tf. 161, 2; Wilpert hat in dem Fragment richtig einen Jonassarkophag vom Typ Lat. 119 erkannt.

19) Lateran (WS II Tf. 201, 1); Palazzo Sanseverino (WS II Tf. 201, 2); S. Sebastiano (WS II Tf. 201, 4); dazu im II. Textband S. 262 ff. Letzteres Fragment hat wie der Florentiner Sarkophag das Relief des Königskopfes statt der Herme.

e Marcellino repräsentiert wird. Auch in zwei anderen Fragmenten (Aix und S. Sebastiano) wirkt die Mode ähnlich weiter[20]).

Das Fragment in S. Sebastiano steht auch sonst der Auffassung des Florentiner Sarkophags nahe in Kopfform, Haarbehandlung und Isokephalie der drei Hebräer. Größer noch ist die Ähnlichkeit in Form und Wendung des Kopfes mit den Magiern auf dem zweizonigen Fragment in Coem. Cyriaca, das durch die Ikonographie des Quellwunders und seinen Stil vorkonstantinisch zu datieren ist. Schon in tetrarchischer Zeit stehen die drei Grundszenen des Feuerofens, Nebukadnezars und der Magier in reger Wechselbeziehung[21]).

Endlich ist die Komposition der Nebukadnezar-Szene auf dem Florentiner Sarkophag auch in der räumlichen Auffassung von den späteren unterschieden. Schon auf dem Sarkophag von SS. Marco e Marcellino sind die drei Jünglinge ohne jede Überschneidung gereiht. Der Florentiner Sarkophag dagegen gibt eine geschlossene Gruppe. Diese Geschlossenheit beruht nicht nur auf der einheitlichen intensiven Blickrichtung, sondern vor allem auf der Raumwirkung der Gruppe: der mittlere Jüngling wird von den andern überschnitten; dieses Hintereinander wird durch Überschneidungen der Beine und plastisches Herausarbeiten einzelner Körperpartien noch verstärkt. Trotz der schlechten Arbeit des Florentiner Sarkophags wird man sagen dürfen, daß hinter seiner Nebukadnezar-Szene eine der schönsten Kompositionen dieses Themas steckt.

Die Frage nach dem Original läßt sich bei dieser Szene zwar nicht stellen, wohl aber bei den anderen. Hier sind wir in der Lage, die Frage der Kopie innerhalb der altchristlichen Kunst klar beantworten zu können.

20) Aix: WS II Tf. 199, 1; S. Sebastiano: WS II Tf. 213, 1.

21) Coem. Cyriaca: WS I Tf. 105, 5. Die Trinkenden der Quellwunderszene sind wie auf Lat. 119 ohne Kopfbedeckung dargestellt und zeigen tetrarchische Kopftypen. — Der Feuerofen ist im Umkreis der Jonasdarstellungen des 3. Jahrh. sehr häufig belegt. Er kann mit der Nebukadnezarszene einfach koordiniert werden, wie letztere auch gern mit der Magierszene konfrontiert wird. Wie in der Jonasdarstellung der Ausspei und die Kürbislaube kontrahiert werden können, so kommt es auch zwischen den beiden Szenen der Männer vor Nebukadnezar gelegentlich zur Kontraktion; diese bewegte Szene hält sich aber nicht im Szenenkanon der Friessarkophage.

Die Auferweckung von Jairi Töchterchen ist außer auf unsern beiden Sarkophagen innerhalb der Sarkophagplastik noch auf Lat. 116 und seiner Replik in Domitilla gesichert. Die letzteren beiden Darstellungen gehören nach ihrem Stil in konstantinische Zeit. Sie haben die Erzählung auf die knappste Form gebracht: Christus und das Töchterchen, der beide Hände bittend erhebende Vater und die am Boden vor der Kline liegende Mutter und ein Jünger mit Redegestus als Repräsentant des Gefolges Jesu[22]).

Diese fünf Personen kehren sowohl auf dem Florentiner als auch auf dem Arleser Sarkophag wieder. In konstantinischer Zeit ist also die ausführliche Darstellung auf die Hauptpersonen reduziert und so (wenn auch nur mit Mühe) dem Charakter des Friessarkophags eingepaßt. Die Szene verschwindet dann aus dem Kanon der Friessarkophage; statt ihrer benutzt man lieber die Erweckung des Lazarus oder des Jünglings von Nain als Eckszene, da diese Erweckungen sich den vertikalen Wunderszenen besser anschließen.

Der Florentiner und der Arleser Sarkophag haben dagegen noch nicht das Prinzip der Kurzszene; sie bringen die Erweckung des Töchterchens in breiter Ausführlichkeit. Dadurch schließen sich die beiden Sarkophage ihrer Tradition nach gegen Lat. 116 und die späteren Friessarkophage erneut zusammen.

Auch ikonographisch erweist sich ihre Zusammengehörigkeit: Kline (mit Matratze!) mit Delphinlehne, Lage und Frisur des Mädchens, bittende Mutter vorm Bett liegend (vgl. dagegen die kniende auf Lat. 116!), der Vater, der die Hände hebt, Christus zwischen bärtigem und jugendlichem Jünger.

Die Unterschiede erweisen den Florentiner Sarkophag als sekundäre Kopie. Die jugendliche Hintergrundsfigur ist von

22) Lat. 116: WS I Taf. 123, 2; Sybel, Christliche Antike II, S. 130, fig. 42 (I S. 225). De Waal, Die biblischen Totenerweckungen an den altchristlichen Grabstätten (RQ 20 1906, S. 27—48); Fig. 5. — De Waal hat die Hauptfiguren gegen Martigny und Kraus, die in der liegenden Frau die Hämorrhoissa haben sehen wollen, richtig unter Hinweis auf Luk. 8, 51 gedeutet („patrem et matrem puellae": a. a. O. S. 40 Anm. 2). Später sind die beiden Wunder tatsächlich zu einer Darstellung zusammengezogen: die Pyxis von Pesaro (Garr. 439, 1) stellt außer Vater und Mutter auch noch die Blutflüssige dar, die von hinten den Saum von Christi Pallium berührt.

rechts nach links verschoben und fällt auf dem Florentiner Sarkophag somit aus der Komposition heraus. Der Jairus ist in schematischer Weise verdoppelt. Wie rührend und vielgestaltig sind dagegen auf dem Arleser Sarkophag die drei Alten hinter dem Bett dargestellt: der eine hebt die Hand bittend aus dem Pallium, Christus entgegen; der zweite, ihm im Typ (Petrus!) verwandt, hilft dem Mädchen, das sich aufrichten will; der letzte endlich hebt die Hände. Statt dieser drei Motive gibt der Florentiner Sarkophag das letzte doppelt. Endlich fehlen eine Reihe von Vordergrunds- und Hintergrundsfiguren auf dem Florentiner Sarkophag, vor allem die beiden trefflichen Gestalten mit der Buchrolle, in denen man wegen ihrer Ähnlichkeit mit Christus Johannes und Jakobus sehen möchte, ferner die prachtvolle Mittelgrundsfigur zwischen ihnen. Die Arleser Komposition hat 12, die Florentiner nur 8 Personen.

Der Unterschied in der Personenzahl bedingt eine Verschiebung in der Komposition. Auf dem Arleser Sarkophag ist Christus der Mittelpunkt: den drei Bärtigen links korrespondieren die drei Hauptjünger rechts; die Fülle links, die durch Kline und Mutter bedingt ist, wird durch die Fülle der Hintergrundsfiguren rechts ausgewogen (links fehlen die Hintergrundsfiguren bezeichnenderweise ganz!). Also eine lockere, bewegte Symmetrie; die Bewegung steckt auch in Christus selbst.

Der Kompositionsmittelpunkt des Florentiner Sarkophags ist dagegen die Kline (Mutter und Tochter, dahinter zwei Jünger); er ist links und rechts durch je zwei Vertikalfiguren begrenzt: rechts durch Christus und seiner Jünger, links durch Jairus, der Christus entspricht, und die Hintergrundsfigur, die nur als Pendant zum Jünger sich überhaupt als zur Komposition gehörig ausweist.

Diese Komposition liegt Lat. 116 zugrunde: die Begleitfiguren rechts und links sind weggefallen; zwischen Jairus und Christus steht nur noch ein Jünger. Lat. 116 knüpft also direkt an den Florentiner Sarkophag an. Es läßt sich demnach feststellen, daß das Urbild der Erweckung von Jairi Töchterlein eine vielfigurige (wohl durch malerisches Vorbild bedingte) Darstellung gewesen ist mit Christus im Mittelpunkt. Auf dem

Florentiner Sarkophag erfolgt die Verschiebung des Zentrums (Kline!) und die erste Verkürzung. So hat sich die Szene in der fünffigurigen Kurzform noch eine Zeitlang auf Friessarkophagen gehalten, ist aber schon in konstantinischer Zeit aus dem Szenenkanon der Friessarkophage verdrängt worden [23]).

Die Redeszene (Christus zwischen den sechs Aposteln thronend) kommt in der Form des Florentiner und Arleser Sarkophags in der altchristlichen Kunst nur dreimal vor: auf dem Arleser, dem Florentiner und dem Sarkophag des Kardinals Albani in S. Sebastiano. Letzterer, ein zweizoniger Riefelsarkophag, gehört nach seinem konsequent durchgeführten negativen Faltenstil, dem lockigen Christustyp und dem für die Haarbehandlung gelegentlich verwendeten Kurzschnitt in konstantinische Zeit [24]).

Es springt sofort in die Augen, daß die Szenen auf dem Arleser und dem Florentiner Sarkophag gegenüber der des Riefelsarkophages zusammengehören. Christus hält auf den beiden

23) Die Darstellung, wie sie uns in der 2. Hälfte des 4. Jahrh. auf der Lipsanothek von Brescia entgegentritt, stammt aus einer ganz anderen Auffassung (J. Kollwitz, Die Lipsanothek von Brescia Tf. 3; S. 23 f.). Es fehlen Vater und Mutter, ferner das Apostelkollegium. In der Komposition sind zwei Gruppen nebeneinander gestellt: Christus am Bett des Töchterchens und die vier (nach klassischen Vorbildern gearbeiteten) Klagefrauen. Das Fresko in der Priscillakatakombe (Wilpert, Katakombenmalerei Tf. 123, 2) stellt daraus nur die linke Gruppe dar. Diese beiden Kompositionen fließen aus gleicher Quelle; sie folgen der Bibel insofern treuer, als beim Wunder Christus mit dem Mägdlein allein ist. Die Darstellungen auf den Sarkophagen haben eine gesonderte Tradition.

24) Riefelsarkophag in der Kapelle des Kardinals Albani in S. Sebastiano: WS I Tf. 40; s. Abb. 3 dieses Aufsatzes; zuerst veröffentlicht von G. Bonavenia, Insigne sarcofago inedito dell'ipogeo Albani a S. Sebastiano sull'Appia (Rom 1910); seit Garrucci wird die Szene „Christus zwischen den sechs Aposteln" immer zur Interpretation des Arleser Sarkophags herangezogen, zuletzt von Levi (a. a. O.) im Anschluß an Wilperts Deutung. Die Szene der drei genannten Sarkophage ist zu unterscheiden von den späteren Formen der 2. Hälfte des 4. Jahrh., dem Caelus-Christus (Lat. 174, Bassus) und dem himmlischen Apostelkonzil (Sarkophage um den Arleser Elfnischensarkophag: WS I Tf. 34, 3). In solchen Fällen handelt es sich um repräsentative Darstellungen, während die Dramatik der Arleser und der Florentiner Szene für eine biblische Interpretation spricht; die nächste Parallele wäre etwa die Bergpredigt auf den polychromen Fragmenten im Thermenmuseum (WS II Tf. 220; vgl. auch RQ 35, 1927, S. 273—287; Tf. XI bis XII), die ich in meiner Arbeit über die christlichen Sarkophage des 3. Jahrh. ans Ende des 3. Jahrh. gesetzt habe.

Friessarkophagen die halboffene Buchrolle vor dem Leib; auf dem Riefelsarkophag hält er die geschlossene Rolle mit der Linken empor. Auf ersteren ist die Abschiedsrede dramatisch gestaltet; auf dem Riefelsarkophag ist eine ruhige Repräsentation daraus geworden. Auf den Friessarkophagen sind die Gegensätze der Bewegungen (Liegende, Heraneilende, Stehende) betont; die Szene ist dadurch in die Breite gezogen. Auf dem Riefelsarkophag sind die drei Apostel auf jeder Seite genau senkrecht übereinander gestaffelt, so daß sie wie ruhige Vertikalen die Mittelfigur rahmen. Das Hintereinander ist in ein Übereinander verwandelt. Der Aktus der Weinenden ist kaum noch verdeutlicht, auch wenn man in Rechnung stellt, daß die Bossen nicht ganz fertig sind.

Diese Änderung auf dem konstantinischen Sarkophag hat ihre Ursachen: auf Fries- und Riefelsarkophagen, die jetzt in mannigfachste Wechselbeziehung treten, braucht man Kurzszenen mit vertikal reihbaren Einzelfiguren. Die Redeszene auf dem Sarkophag des Kardinals Albani ist der darunter befindlichen Arbeitszuweisung angepaßt: dem Adam entspricht die vertikale Jüngerstaffelung links, der Eva diejenige rechts. Wie eine Dreiergruppe mit betonter Mitte wirkt jetzt die Abschiedsrede.

Mit dieser konstantinischen Komposition stehen wir bereits am Endpunkt der Entwicklung. Nur zur Not ließ sich die dramatische Szene dem Schema der Fries- und Riefelsarkophage einpressen. Sie verschwindet daher für immer aus der Kunstgeschichte. Ihre Urgestalt ist auf den Friessarkophagen von Florenz und Arles erhalten. Ersterer scheint in der Mitte der Entwicklung zu stehen. Sind die Apostel auf dem Arleser Sarkophag alle bärtig, auf dem des Kardinals Albani alle bartlos, so sind sie auf dem Florentiner Sarkophag teils bärtig, teils unbärtig. Bei der Christusfigur ist auf dem Florentiner Sarkophag der Kontrapost etwas schematisiert: die Buchrolle, die Christus mit der linken, aus dem Pallium herausgestreckten Hand zusammennimmt, liegt horizontaler; Christus sitzt frontaler.

Die Dramatik der Arleser Szene ist auf dem Florentiner Sarkophag erstarrt. Aus den Liegenden sind Kniende geworden; dadurch ist die Entwicklung zur Komposition des Riefelsarko-

Abb. 1. Friessarkophag Florenz, Museo Archeologico.

Abb. 2. Friessarkophag Arles, Musée lapidaire.

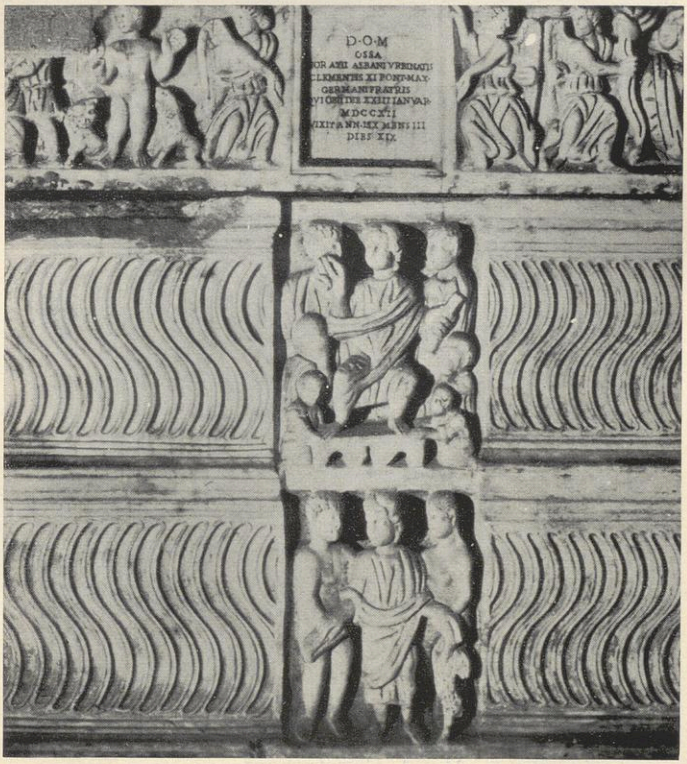

Abb. 3.
Sarkophag in der Kapelle des Kardinals Albani, Mittelstück.

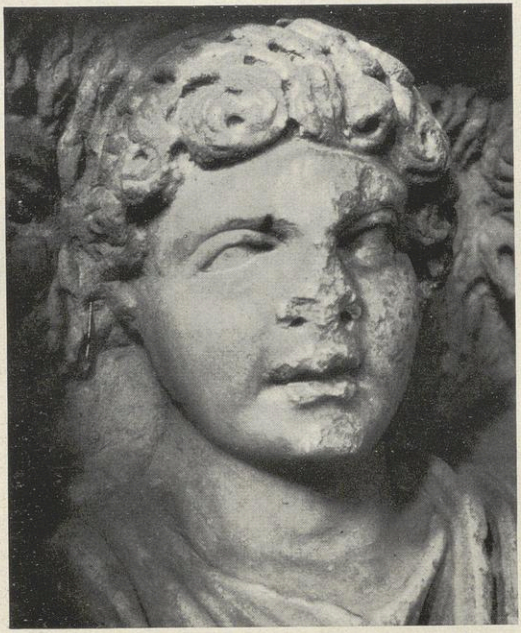

Abb. 4. Christuskopf
von der Jairusszene des Arleser Friessarkophags.

Abb. 5.
Brot- und Fischsegnung von Lat. 191.

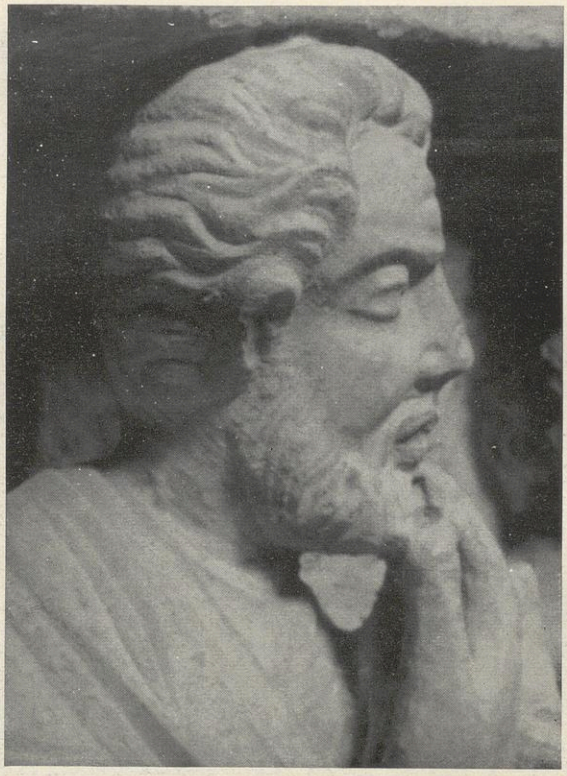

Abb. 6.
Petruskopf vom Trinitätssarkophag Lat. 104.

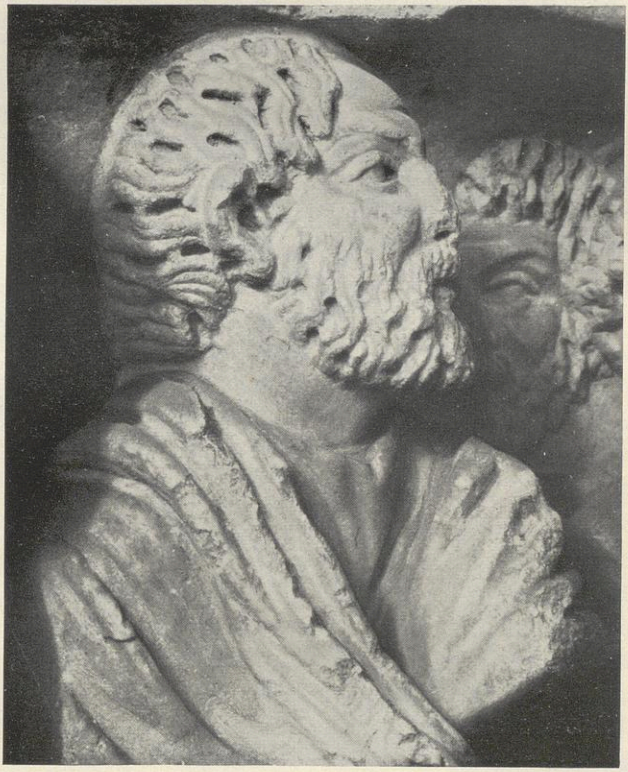

Abb. 7.
Kopf eines bärtigen Jüngers vom Arleser Friessarkophag.

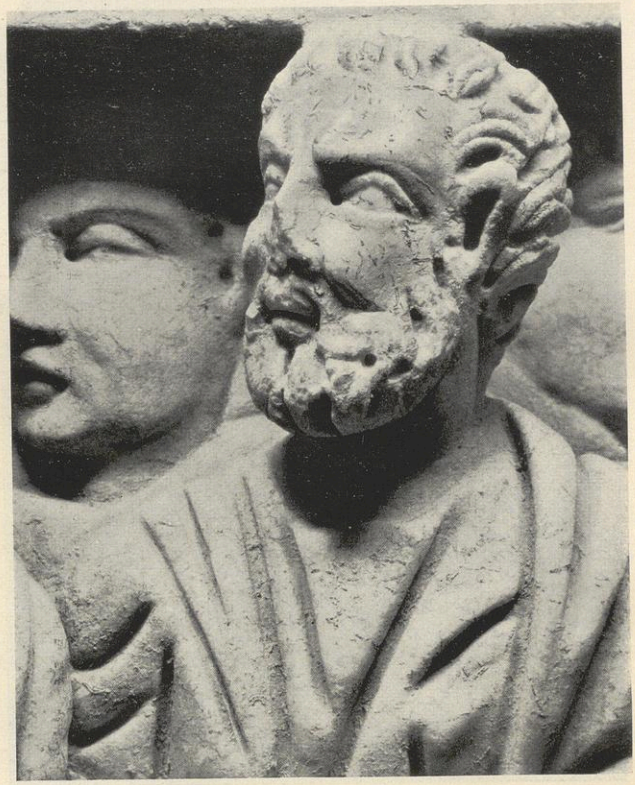

Abb. 8.
Kopf eines bärtigen Jüngers von Lat. 161.

phags vorbereitet: einerseits sind die Figuren jetzt notwendig kleiner geworden, andererseits werden durch den Ausgleich der Bewegungen die Figuren mehr in eine Vertikale zusammengeschoben. Auch der Sturmschritt der Weinenden ist entsprechend gemildert; die leidenschaftliche Schräge, durch die sie mit Christus zur Dreieckskomposition zusammengeschlossen waren, ist auf dem Florentiner Sarkophag gebrochen. Man vergleiche das Bein des rechten Jüngers auf dem Arleser Sarkophag mit dem gleichen auf dem Florentiner: dort männlicher Schwung und glaubhafte Bewegung, hier erstarrte Bewegung und Körperformen ohne Funktion. Während die Mantelenden, mit denen die Jünger das Gesicht verhüllen, auf dem Arleser Sarkophag bewegt sind und die Kurvik der Falten aufnehmen, hängen sie auf dem Florentiner Sarkophag lahm herunter.

Auf dem Arleser Sarkophag überschneiden die Figuren die Sockelleiste und scheinen aus dem Reliefgrund nach vorn herausdrängen zu wollen. Auf dem Florentiner Sarkophag hat sich die Komposition enträumlicht und ist dem Reliefrahmen so eingepaßt, daß Spannungen nicht mehr entstehen. Die Figuren des Arleser Sarkophags sind raumbildend, weil sie noch voluminös sind. Man beachte etwa auf dem Schemel das Hintereinander von Füßen, Händen und Armen: keine plastische Einzelform verschwindet im Nichts; selbst Beine oder Gewandteile von Hintergrundsfiguren sind in Flachrelief präzis ausgeführt. Auffallend plastisch ist das Hintereinander z. B. auf der linken Seite gegeben: wie der liegende Apostel in dem Raum zwischen dem vorstürmenden Bein des weinenden und der Figur des stehenden verschwindet oder wie die Gestalt des Petrus aus dem durch den Oberkörper des Soldaten und die Kurve des weinenden Apostels gebildeten Dreieck herauswächst.

Liegefiguren wie auf dem Arleser Sarkophag begegnen nur einmal noch in ähnlicher Bewegtheit: auf dem lateranensischen Jonassarkophag; dort haben wir ja auch eine Fülle von bewegten Figuren: die Laufenden, die Kniende, die malerisch um den Quell gelagerten Trinkenden und das entzückende Genre der beiden sich begegnenden Fischer in der Unterzone links [25]).

25) WS I Tf. 9, 3.

Auf Friessarkophagen des 4. Jahrhunderts hat das neue Prinzip der Vertikalität eine Reduktion der plastischen Posen auf zwei Grundformen veranlaßt: Stand- und Sitzfigur. An Bewegungsmotiven blieb kaum mehr übrig als der breitbeinige Petrus, dessen Flucht nicht zu gelingen scheint, und der zum Schwertstreich ausholende Abraham. Die Liegefigur kommt nur noch in Erweckungsszenen vor; Jonas rückt für immer auf den Deckel. Eine Zwischenstufe ist der Florentiner Sarkophag; aus dem wechselvollen Bewegungsspiel des liegenden Apostelpaares auf dem Arleser Sarkophag ist eine starre antithetische Gruppe geworden: beide Apostel ins gleiche Profil gerückt, beide in gleicher Weise kniend, beide in gleicher Weise verkleinert.

Die weinenden Männer des Arleser Sarkophags scheinen den ganzen Fries sprengen zu wollen. Ihre Dramatik wird gesteigert durch ihr Verhältnis zu den beiden Liegenden. Der linke Weinende ist im Sturmschritt vor dem Körper des Liegenden dargestellt; der rechts ist dem Liegenden zuerst in der Körperkurve parallelisiert: bis zum Knie ist er in gleicher Reliefebene mit ihm, dann aber zwingt die Stellung des weit vorgesetzten rechten Beines ihn in die Tiefe. So entsteht bei aller Symmetrie ein wechselvoll bewegtes Gegenspiel: parallel zur sanften Kurve der Liegenden stoßen steile Schrägen dem Kopfe Christi zu, und ein drittes Mal wird die Bewegung dramatisch umgebogen zur Vertikalität der Standfiguren. Es ist kein Zweifel: hier kristallisiert sich alles, was auf christlichen Sarkophagen des 3. Jahrhunderts noch nachklingt aus der Zeit des severischen Barock, noch einmal zu heroischer Dramatik. Die Thronrede des Arleser Sarkophags ist ein Meisterstück räumlicher Figurenkomposition. Was dem 4. Jahrhundert trotz Schaffung eines wirklichen Raumes für vollplastische Figuren nur mühsam gelingt, wird hier ohne Raum allein durch das Gedränge verschieden bewegter Figuren mühelos gestaltet. Friessarkophage vom Typ Lat. 161 geben diese Mehrgründigkeit zugunsten der Reihung vertikaler Einzelfiguren auf: da gibt es nur noch zwei Gründe, die beide parallel mit dem Reliefgrund liegen, das sind der Grund der Vordergrunds- und der der Hintergrundsfiguren.

Der Florentiner Sarkophag ist ein Markstein auf diesem Wege: die Figuren seiner Thronszene sind in das vertikal-horizontale Schema eingepaßt; durch Angleichung der Bewegungsmotive ist die Zusammenziehung zur Dreiergruppe ermöglicht, zudem agieren alle Figuren jetzt parallel zum Reliefgrund.

An der Gestalt Christi wird das besonders deutlich. Christus ist auch auf dem Arleser Sarkophag schon in frontaler Haltung dargestellt. Hier haben wir eine der frühsten frontalen Sitzfiguren der altchristlichen Kunst vor uns, die nach dem erst kurz vorher geschaffenen spätantiken Typus, wie er uns im Plotinrelief erhalten ist, komponiert wurde: zentral, in Vorderansicht, von seitlichen Gestalten symmetrisch gerahmt [26]). Ein Vergleich des sitzenden Christus auf dem Arleser und dem Florentiner Sarkophag zeigt, daß ersterer dem „Plotin" noch näher steht. Der Kontrapost ist stärker: vergleiche den rechten Fuß, die Rolle in der Rechten Christi, die Kopfwendung. Auf dem Florentiner Sarkophag ist Christus noch stärker in die Frontalität gerückt: die Füße stehen parallel; es fehlt z. B. auch das raumbildende Motiv des zwischen den Knien hängenden Mantelendes, das der Arleser Sarkophag und das Plotinrelief haben.

III.

Der Vergleich der beiden Szenen hat gezeigt, daß der Florentiner Sarkophag die Hauptszenen des Arleser kopiert hat. Dabei ist ein — nicht nur durch die mindere Qualität bedingter — Stilwandel eingetreten: die räumliche Komposition ist zugunsten der Zweigründigkeit aufgegeben, und ferner sind die dramatisch bewegten Motive zugunsten der Reihung ausgeschieden.

Dieser Gegensatz läßt sich auch s t i l i s t i s c h — in der Körperauffassung und der Faltengebung — feststellen. Die Köpfe des Arleser Sarkophags (vgl. Christus und die beiden ihm ähn-

26) G. R o d e n w a l d t, Ara pacis und S. Vitale (Bonner Jahrbücher H. 133, 1929) Tf. XXI, 2. Rodenwaldt, der das Sarkophagfragment aus stilistischen Gründen in die Zeit des Todesjahrs des Plotin datiert, sieht in dieser frontalen Sitzfigur den Umbruch zur Spätantike manifestiert. Vgl. auch seinen Aufsatz „Porträts auf spätrömischen Sarkophagen" (Zeitschr. f. bild. Kunst, N.F. XXXII H. 9/12, S. 119—123.) Der kynische Christus der polychromen Bergpredigt-Fragmente überträgt das Motiv zum ersten Male auf die christliche Kunst.

lichen Jünger) sind plastischer und charakteristischer. Im Ausdruck herrscht eine (manchmal ins Schmerzhafte gesteigerte) Pathetik vor, der gegenüber der Ausdruck der Figuren des Florentiner Sarkophags normalisiert wirkt; hier ist der Ausdruck durch das äußere Mittel des stark gewölbten Oberlids erreicht. Der Florentiner Sarkophag steht darin dem expressionistischen Kunstkreis näher; die Einzelformen auf dem Arleser sind naturalistischer: die Stofflichkeit der Haarmassen ist hier natürlicher [27]), die Formen besonders von Auge und Mund sind organischer ins Ganze gefügt und lebendiger.

Die gleiche männliche Kraft zeigt sich auf dem Arleser Sarkophag in der Faltengebung. Der Florentiner steht der Stilstufe von Lat. 191 schon sehr nahe; doch bohrt er die Kanäle noch nicht wie letzterer unorganisch in die Flächen, ohne auf die Körperformen Rücksicht zu nehmen. Eher gehört der Florentiner Sarkophag, wie wir sahen, zum näheren Umkreis von Lat. 161, wo die Körperformen sich noch herausrunden und durch die Faltenfurchen noch betont werden (vgl. vor allem die Nebukadnezar-Szene).

Der Arleser Sarkophag dagegen zeigt keine Spur dieses negativen Faltenstils im engern Sinn. Andererseits entspricht sein Faltenstil auch nicht der auf den negativen Stil folgenden Renaissance, die zusammen mit der plastischen Form das positive Faltensystem zurückerobert. In der Renaissance sind die Falten gleichsam mit Vorsicht aus der Oberfläche herausmodelliert, wobei Spuren des negativen Stils selbst auf Meisterwerken wie dem Sarkophag der beiden Brüder oder dem des Bassus noch nachwirken [28]). Welch mächtiges Eigenleben führen dagegen die

27) Dagegen ist die Haarbehandlung auf dem Arleser Sarkophag mit der der drei Philosophen auf dem Plotinrelief noch sehr verwandt. Vgl. dagegen einen schon schematischer gehaltenen Kopf wie den auf Abb. 7 wiedergegebenen mit solchen auf Lat. 191 (Abb. 5) und Lat. 161 (Abb. 8). Abb. 8 nach Negativ 34. 1601 des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom.

28) Vgl. außer diesen Sarkophagen noch das schöne Fragment des sitzenden Christus in S. Sebastiano (Säulensarg), das Maiestasfragment ebendort (WS. I Tf. 149), den Friessarkophag von Clermont-Ferrand (WS I Tf. 99, 1) und den von Praetextat (WS II Tf. 207, 2). Die Gewänder scheinen (besonders auf letzterem) aus dünnerem Stoff zu sein; die Falten sind aus der Oberfläche wie aus tonigem Material mit Vor-

Falten auf dem Arleser Sarkophag! Sie haben ihren Sitz in schwerem Stoff und umhüllen voluminöse Gestalten. Tief geschnitten, oft unterschnitten, oben gerundet, wie schwerer Samt sich rundet, manchmal kurz abgeknickt, oft radial von einem Punkte ausgehend oder ein halbes Dutzend konzentrische Halbkreise einen um den andern schlagend, manchmal das Pallium von der Hüfte bis zum Fußende durchfurchend, dann wieder in spitzen Dreiecken vor der Brust sich bauschend: so spielen die Falten ganz im Stoff verhaftet ein wechselvolles Licht- und Schattenspiel und wiederholen im Großen die fast bunt anmutende Schwarzweiß-Wirkung der Haarperücken. An dieser Faltengebung, die vorm Original immer wieder überrascht, verrät sich ein Künstler, hinter dem selbst die Verfertiger des Sarkophags des Annona-Vorstehers und des Plotinreliefs zurückbleiben. Gegenüber der klassizistischen Kälte ihrer Faltensysteme hat eher noch der Neapeler Brüdersarkophag etwas von der warmen Stoffschwere der Falten, die den Arleser Sarkophag als ein Meisterwerk spätantiker Plastik kennzeichnet[29]).

Der Übergang zum Florentiner Sarkophag ist in diesem Punkte schwer zu finden. Hier muß die Qualität des Künstlers in Rechnung gesetzt werden. Aber vielleicht erklärt ein Friessarkophag wie Lat. 135, der an der Grenze zur konstantinischen Zeit steht, den Übergang[30]). Auf ihm sind die Faltenkanäle so gefurcht, daß sie große runde Stoffmassen hervorwölben. Gegenüber dem Arleser Sarkophag aber ist das Relief bereits in die Fläche projiziert. Auf dem Florentiner Sarkophag erinnern lange Falten in den Gewändern der Hebräer noch von fern an die Stilstufe der stofflich gegebenen Falten; im übrigen herrscht

---

sicht und Eleganz herausmodelliert. Typisch sind die vielen kleinen Halbkreisfalten, die sich im Stoff verlieren; sie passen zu den zierlich-puppenhaften Körperformen.

29) Zu dem Sarkophag des Annona-Vorstehers im Thermenmuseum und dem der beiden Brüder in Neapel vgl. Rodenwaldt, a. a. O. (Z. f. b. K. N. F. XXXIII, H. 9/12, S. 119—123). Eine neue Abbildung des ersteren jetzt bei F. Wirth, Römische Wandmalerei vom Untergang Pompeiis bis ans Ende des 3. Jahrh., Berlin 1934, Abb. 104; Wirths Stilanalyse ist nicht überzeugend; den für die Erkenntnis der 2. H. des 3. Jahrh.s wichtigen Neapeler Prometheussarkophag datiert er in antoninische Zeit.

30) WS II Tf. 206, 7.

der negative Stil. Insofern steht der Florentiner Sarkophag der großen Masse der Sarkophage des frühen 4. Jahrhunderts nahe. Das Verhältnis von Körper und Gewand, das den Stil des Arleser Sarkophags geradezu bestimmt, ist ins Wanken gekommen.

Endlich ist in der Komposition ein entscheidender Wandel eingetreten. Die Einzelszenen des Arleser Sarkophags sind durch mannigfache Überschneidungen sozusagen ineinander verhakt. Dazu kommt, daß der Sarkophag kein Zentrum hat, sondern wie der ravennatische Kindersarkophag oder Lat. 172 die Szenen von links nach rechts fortlaufen läßt[31]). Das kann als Nachwirkung des 3. Jahrhunderts angesehen werden.

Der Florentiner Sarkophag dagegen ordnet die drei Szenen zentral. Die Thronszene steht im Mittelpunkt. So ist es beim normalen Friessarkophag des 4. Jahrhunderts. Diese Anordnung zieht die Verkürzung der Jairusszene und die Vertikalisierung der Figuren nach sich, ein Prozeß, der dann zur Ausscheidung der Jairusszene und zur Entstehung des Frieses mit dichtgedrängten Kurzszenen führt.

IV.

Der neue Friessarkophag in Florenz gliedert sich nach unseren Untersuchungen der frühsten Stilperiode der altchristlichen Friessarkophage ein. Da der Arleser Friessarkophag eine frühere Fassung der Komposition bewahrt hat, so ist er nicht ins Ende des 4. Jahrhunderts, sondern an den Anfang der Entwicklung altchristlicher Friessarkophage, also um 300, anzusetzen. Diese Entwicklung wird durch den Florentiner Fund neu beleuchtet. Wir fassen die Ergebnisse, die sich aus der kunstgeschichtlichen Stellung des neuen Sarkophags ergeben, zusammen:

1. Vor dem Normaltyp des tetrarchischen Friessarkophags mit dichtgedrängten Szenen und gleichzeitig mit ihm ist ein anderer Typus entstanden, der die Tendenzen der Zentralkomposition, der Eckverfestigung und der vertikalen Standfiguren nicht kennt, sondern wenige, aber ausführliche Szenen aneinanderreiht (Lat. 172, Arles).

31) Ravennatischer Kindersarkophag: WS I Tf. 2, 2. Lat. 172: WS I Tf. 2, 1.

2. Vor der Kurzform der im Szenenkanon der Friessarkophage des 4. Jahrhunderts gebräuchlichen Wunderszenen waren ausführlichere Darstellungen üblich. Am Beispiel von Jairi Töchterlein läßt sich die Entwicklung von der breiteren epischen zur andeutenden Kurzform verfolgen. Dadurch ist wahrscheinlich gemacht, daß es sich bei den Szenen der Friessarkophage auch sonst um Abbreviaturen handelt.

3. Die Szenen mit Bewegungen und Kontraposten (wie die Abschiedsrede und Jairi Töchterlein) wurden den Bedürfnissen der streng gebauten Friessarkophage angepaßt; als die Schematisierung der biblischen Szenen zu vertikalen Standfiguren die Struktur der Friessärge definitiv bestimmte, wurden solche Szenen (wie auch die Bergpredigt und die Jonasszenen) von der Sarkophagfront verdrängt [32]). Diese Szenen sind deshalb auf Sarkophagen sehr selten.

4. Innerhalb der Entwicklung des dreiszenigen Typs stellt der Florentiner Sarkophag das Stadium dar, in dem der zentral komponierte Fries entsteht.

5. In der gleichzeitigen Werkstatt von Lat. 161 entstehen die 7- oder 9-szenigen normalen Friessarkophage, deren Szenenzahl sich in konstantinischer Zeit nach und nach auf 5 reduziert, wobei gleichzeitig die Isolierung der Einzelszene stärker durchgeführt wird. Dreiszenigkeit kommt selten einmal auf Kindersarkophagen vor [33]). Der Typus des Arleser und des Florentiner Sarkophags kommt in konstantinischer Zeit nicht mehr vor.

6. Der Christustyp der beiden Sarkophage ist der des expressionistischen Kunstkreises. Soweit man bei dem Erhaltungszustand urteilen kann, scheint auf dem Florentiner Exemplar noch der Typ des 3. Jahrhunderts nachzuwirken; doch hat auch der Florentiner Christus bereits die rundliche Physiognomie des schönen Arleser Christus mit den kontinuierlich gereihten Ringellocken an Stirn und Schläfen.

32) In der 2. Hälfte des 4. Jahrh. ist die Auferweckung der Tabitha durch Petrus eine freie Nachahmung unserer Jairusszene.

33) Z. B. Lat. 112; vgl. auch Lat. 137 und den Kindersarkophag in S. Lorenzo (WS II Tf. 179, 2), beide vierszenig. — Das klassische Beispiel eines fünfszenigen Friessarkophags mit streng isolierten Einzelszenen ist der in den Umkreis des Bassussarkophags gehörige Friessarkophag von Clermont-Ferrand (WS I Tf. 99, 1).

So ist der neue Sarkophag in Florenz einer der wichtigsten Funde der letzten Jahre. Er gibt die Möglichkeit, den Kompositionswandel zweier altchristlicher Szenen lückenlos aufzuzeigen, und ist in seiner Struktur die unmittelbare Vorstufe des kanonischen Friessarkophags mit dichtgedrängten Szenen. Zugleich aber stellt er die Schönheit des Arleser Sarkophags in das hellste Licht.

Wir werden also unser Urteil über die chronologische Entwicklung der altchristlichen Friessarkophage gründlich revidieren müssen:

1. Der Arleser Typus gehört nicht an das Ende, sondern an den Anfang der Entwicklung.

2. Die Gruppen der Friessarkophage mit dichtgedrängten Szenen, in denen W. Neuß eine „Verrohung und Verwilderung des klassischen Kunstvermögens" sieht (wegen der Auflösung der Formen durch den Bohrer und des negativen Faltenstils) und die er deshalb als „spät" chronologisch hinter die Durchzugs- und Bethesda-Sarkophage reiht und ins 5. Jahrhundert datiert (Beispiel: Lat. 180) [34]), sind im Gegenteil an den Stil von Lat. 161 und an den des neuen Florentiner Sarkophags anzuschließen und daher ins frühste 4. Jahrhundert zu datieren als eine der ältesten christlichen Sarkophagklassen mit biblischen Szenen. In der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts ist diese Klasse der Friessarkophage bereits im Absterben.

3. Die Gruppe der (meist fünfszenigen) Friessarkophage vom Typ Clermont-Ferrand, die Wulff (a. a. O.) als „frisch und in der Formgebung blühend" bezeichnet und daher ins 5. Jahrhundert datiert, geht der unter 2 genannten Gruppe (mit 7 oder 9 Szenen) nicht voraus, sondern folgt ihr. Seit 340 etwa gibt es nur noch fünfszenige altchristliche Friessarkophage. Die Rieglsche Dekadenzlehre, wie sie durch Wulff und Roosval [35]) am

34) W. Neuß, Die Kunst der alten Christen (1926), S. 56; Abb. 63. Es gibt nur einen späten Nachfahren der Friessarkophage, den im Museum Marseille Nr. 506 (Neg. Pont. Ist. arch. crist. 12 685); gerade durch den Gegensatz zu ihm verrät sich der vorkonstantinische Charakter unserer Gruppe.

35) Vgl. seine Argumente für die Datierung des Bassussarkophags (um 260!) in Arkeologiska Studier 1932, H. 1/2, S. 273 ff.

rigorosesten vertreten wird, übersieht für das 4. Jahrhundert das Problem der Regeneration der Plastik und das der Renaissance. In konstantinischer Zeit setzt gegen die formauflösenden Tendenzen nachgallienischer Kunstübung eine Reaktion ein, die Schritt für Schritt zuerst die klassische Form (bis zur rundplastischen Figur des Brüder- und des Bassussarkophags), dann aber auch (wenn auch langsamer) den positiven Faltenstil zurückerobert. Das 4. Jahrhundert steht keineswegs im Zeichen zunehmender Verwilderung des klassischen Vermögens, sondern ist ein Jahrhundert größter Spannungen und Kämpfe um das klassische Ideal der Plastik; zwischen 340 und 370 liegt der Höhepunkt dieser Bewegung, deren Stufen vom Trinitätssarkophag über den der beiden Brüder im Lateran zum Bassussarkophag führt. Erst gegen 400 ist der Kampf negativ entschieden: jetzt fällt das Relief (auf späten Stadttor- und Durchzugssarkophagen z. B.) erneut in die Fläche, die Faltengebung ins negative System zurück.

Mit dem Friessarkophag von S. Pietro in Vincoli aus dem Ende des 4. Jahrhunderts endet die Entwicklung der einreihigen Friessarkophage, deren Anfänge uns jetzt durch den neuen Fund in Florenz geklärt sind.

Abgeschlossen am 1. Dezember 1934.

Der „Petrus" in der Domitillakatakombe.

Von Ernst Schäfer,
Markranstädt bei Leipzig, Hindenburgstr. 4.

Im ersten Stockwerk der Domitillakatakombe, in der Region der „sechs Heiligen" [1]), befand sich in einer Galerie gegenüber dem Eingang in eine Grabkammer wenig über dem Niveau des Bodens ein bedeutsames Fresko, von dem heute nur noch ein Fragment links über dem zugehörigen Lokulus vorhanden ist. Es ist von Wilpert erstmalig publiziert worden [2]) und zeigt einen Heiligen mit weißgrauem Haar und Bart, der frontal gegeben ist und den Blick auf den Beschauer richtet. Er trägt Tunika und Pallium und hat die Rechte vor die Brust erhoben, während die unter dem Gewand verborgene Linke die Buchrolle zu halten scheint. Die Gestalt ist bis kurz über die Knie erhalten. Was Wilpert darunter abbildet, der Gewandzipfel, das linke Bein des Heiligen und der Rücken eines Schafes vor grünem Wiesenstreif, ist heute abgebrochen. Rechts von der Gestalt sieht man ein Stück vom Oberkörper einer zweiten männlichen Figur, die ebenfalls in Vorderansicht erscheint, denselben Gestus der rechten Hand aufweist wie die andere und offenbar ebenso gekleidet war wie diese [3]). Zwischen den beiden Gestalten wuchert ein Gewächs mit breiten Blättern, aller Wahrscheinlichkeit nach ein Weinstock, der dem Laubenspalier zustrebt, das mit ein paar blauen Strichen im Hintergrund angedeutet ist.

Das Fresko war, wie das Fragment beweist, von einem durchschnittlich 10 cm breiten roten Streifen gerahmt [4]). Derselbe Streifen zieht sich unmittelbar unter dem Lokulus zu ebener Ende hin und ist fast in ganzer Länge des Grabes erhalten.

1) J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Freiburg i. B. 1903, Taf. 124—126.
2) Wilpert, Malereien, Taf. 153, 2.
3) Die Farbe der Tunika ist zur Abwechslung nicht weiß, wie die des ersteren, sondern ocker (vgl. Wilpert, Malereien, Taf. 119, 1. 183, 1).
4) Die Maße des Bildes und des zugehörigen Lokulus verdanke ich J. Kollwitz-Rom.

Aus ihm ergibt sich die Ausdehnung der Malerei. Sie lief als breites Band oberhalb des Lokulus hin, auf beiden Seiten einen guten halben Meter über diesen hinwegreichend, und füllte den Zwischenraum bis zu dem Grabe darüber, der offenbar ihr zuliebe größer als bei den benachbarten Gräbern bemessen ist. Er betrug etwa 90 cm, wenn man in Betracht zieht, daß die obere Kante des mit der Malerei geschmückten Lokulus in der ganzen Länge weggebrochen ist. Für die Figuren war somit genügend Platz vorhanden, selbst wenn man noch einen schmalen Abschlußstreifen hinzurechnet, der das Fresko gegen das Grab hin abgrenzte. Rechts und links von dem Lokulus befand sich zwischen der Malerei und der unteren Rahmenleiste ein rechteckiges Feld, das unbemalt blieb oder nach parallelen Beispielen mit flatternden Vögeln gefüllt war [5]). Das Grab selbst hatte, wie in seiner Tiefe nachgemessen werden kann, eine Höhe von etwa 25 cm, war 1.75 m lang und wahrscheinlich mit einer Marmorplatte verschlossen.

Das Bild ist um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert entstanden. Der hochgewölbte breite Schädel des Heiligen fällt an den Schläfen ein und läßt den Ansatz zu einem kräftigen Hinterkopf erkennen. Das glatt gestrichene Haupthaar wird über der Stirn von einem Haarkranz abgeschlossen, der aus weißen Farbtupfen gebildet ist. Auf diese Weise erzielte der Maler etwa denselben Eindruck wie der Steinmetz auf den gleichzeitigen Sarkophagen [6]), der das in die Stirn fallende Haar durch Rundbohrung ornamental begrenzte. Der Bart ist in Licht und Schatten aufgelöst, die Nase flach und spitz geformt. Das große ovale Auge, in dessen Mitte die Pupille sitzt, verleiht dem Gesicht einen ernsten, starren Charakter. In der Malerei, die in Rom um diese Zeit abbricht, finden wir die nächsten Parallelen dieses Typus in den Petrusköpfen in Neapel, vor allem in dem schönen Bild von S. Severo und dem mönchischen Petrus in der 2. Katakombe von S. Gennaro, die beide in den Anfang des 5. Jahrhunderts zu datieren sind [7]). Es liegt nahe, auch die Ge-

5) Vgl. Wilpert, Malereien, Taf. 219, 2.
6) Vgl. F. Gerke, Röm. Quartalschrift XLII, 1934, S. 8 f.
7) R. Garrucci, Storia dell'arte crist. II, Taf. 105 A, 1. 103, 2; H. Achelis, Die Katakomben von Neapel, Leipzig 1935, Taf. 35. 42.

stalt in Domitilla als Petrus zu erklären und rechts von der abgebrochenen Figur Paulus zu ergänzen.

Rechts zu Füßen des Petrus sieht man auf Wilperts Tafel den Rücken eines Lammes, das nach der Mittelfigur hin orientiert ist. Das Fragment, das schon auf dem Aquarell in seinen Umrissen deutlich ist, liegt heute zusammen mit anderen kleinen Resten des Bildes in einem benachbarten Lokulus. Dort befindet sich auch ein größeres Bruchstück mit dem Rücken, Hinterteil und Schwanz eines zweiten Schafes, das ebenfalls im Profil wiedergegeben ist, sich aber nach links wendet. Es weist in der Behandlung des Vließes dieselbe Strichmanier auf wie das Tier neben Petrus und ist ebenso groß wie dieses. Im Hintergrund ist wiederum der Wiesenstreif zu erkennen, aus dem ein zarter Baumstamm, wohl ebenfalls ein Rebstock, hervorwächst. Rekonstruiert man eine dreifigurige Gruppe, dann hatte dieses Fragment seinen Platz links neben Paulus.

Wilpert deutet die Darstellung als Einführungsszene. Zwischen Petrus und Paulus steht der Verstorbene, und die Schafe neben den Apostelfürsten sind ein Hinweis auf die Seligen, unter die er Aufnahme gefunden hat [8]).

Diese Interpretation des Bildes wird dadurch nahegelegt, daß die in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts nicht seltene Darstellung des Verstorbenen mit Petrus und Paulus als Abschluß der Mal- oder Reliefffläche auch sonst bezeugt ist und hier gern mit dem Bilde Daniels zwischen den beiden Löwen korrespondiert. Ich verweise auf einen zweizonigen Sarkophag im Museum von Arles [9]) und auf ein Fresko im ersten Stockwerk der Domitillakatakombe unweit der Treppe von Tor Marancia, das den Lokulus in derselben Weise einfaßt, wie bei unserem Fresko vorauszusetzen ist [10]). Die Einführung hat hier ihren Platz rechts, die Danielszene links über dem Grab, und zwischen ihnen sind die Lazaruserweckung und das Quellwunder gemalt.

Es nimmt freilich wunder, daß die Mittelfigur die Arme nicht zum Gebet erhoben hat, während der Verstorbene zwischen

8) Wilpert, Malereien, Textb. S. 465 f.
9) Wilpert, I sarcofagi crist. ant. I, Rom 1929, Taf. 122, 3.
10) Wilpert, Malereien, Taf. 219, 2.

den Apostelfürsten sonst in der Regel als Orans erscheint. Wenn wir im 5. Jahrhundert gelegentlich einer von zwei oder mehr Heiligen flankierten Gestalt begegnen, die wie der Herr selbst[11]) in der Linken den geöffneten Kodex hält und die Rechte im Redegestus vor die Brust erhebt[12]), dann handelt es sich nicht um einen schlichten Gläubigen, dessen Grab sich an so unauffälliger Stätte befindet wie unser Fresko, sondern um eine Persönlichkeit, die in besonderer Beziehung zu Christus gestanden haben muß. Die Schafe zu Füßen der Apostel wären ferner bei der Einführungsszene eine so singuläre Erscheinung, daß sich auch von daher Bedenken gegen Wilperts Deutung erheben. Wir besitzen in der altchristlichen Kunst, vor allem auf den Grabsteinen von Aquileja, eine große Anzahl von Darstellungen der Orans zwischen zwei Schafen[13]), aber auf keinem der Beispiele sind neben oder hinter den Tieren Petrus und Paulus oder andere Heilige postiert. Die Lämmer zu Füßen der Apostel weisen auf eine andere Komposition, die sog. maiestas domini, in der sie keine Geringeren als die Apostel selbst wiedergeben.

Die Voraussetzung für die Darstellung des Schafes in der altchristlichen Kunst[14]) ist das Hirtenbild, dem wir seit frühester Zeit auf den Denkmälern der alten Kirche begegnen. Es ist dem hellenistisch-römischen Kunstkreis entlehnt und bleibt auf christlichem Boden weithin Idyll, auch in der Fassung des guten Hirten mit dem Schaf auf der Schulter, dem von Anfang an eine spezifisch christliche Bedeutung zugesprochen werden muß.

---

11) Vgl. z. B. Wilpert, Malereien, Taf. 252 f.

12) Vgl. das Fresko in S. Severo in Neapel, bei Garrucci, Storia dell'arte christ. II, Taf. 105 A, 1; H. Achelis, Die Katakomben von Neapel, Taf. 34.

13) Vgl. Wilpert, Malereien, Taf. 75. 116, 2. 165. 168; Garrucci, Storia dell'arte crist. V, Taf. 401, 14; VI, Taf. 482, 17. 485, 4. 488, 18; A. de Waal, Röm. Quartalschrift V, 1891, Taf. 12, 1; E. Josi, Rivista di arch crist. VIII, 1931, p. 207, Nr. 30. Die Platten von Aquileja siehe bei Wilpert, Ephemeris Salonitana 1894, Abb. 2. 3. 4. 5. 7. Vgl. ferner die Grabmosaiken aus Tabarka, in Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique II, Paris 1910, Nr. 967. 987. 1037.

14) Ich habe soeben eine größere Arbeit über die Darstellung des Schafes in der altchristlichen Kunst vollendet, in der über das Folgende eingehend gehandelt wird. Den Aufsatz von F. Gerke in Zeitschr. f. d. Neut. Wiss. XXXIII, 1934, S. 160—196 konnte ich leider nicht mehr verwenden.

War aber das Hirtenidyll bereits für den Heiden das Bild des Friedens und der natürlichen Harmonie, so mußte es an christlichen Gräbern paradiesische Gedanken wecken. Der unschuldige Hirt wird unter dem Einfluß der biblischen Hirtenvorstellung zum Paradieseshirten, sein Attribut, das unschuldige Weidetier, zum Paradiesestier, das den Beschauer in die Sphäre des himmlischen Hirten versetzt. Das ist die Grundbedeutung des Schafes auf den christlichen Hirtenbildern und auf allen verwandten Darstellungen; der Gedanke an das ovis Christi aber, das droben auf den himmlischen Gefilden weidet, klingt dabei nur im Unterton an. Es ist somit nicht möglich, das Schaf schlechthin als das Sinnbild des Gläubigen oder des Seligen zu bezeichnen, geschweige denn bestimmte Personen, lebende oder verstorbene, in ihm dargestellt zu sehen [15]).

Seit der Mitte des 4. Jahrhunderts zieht ein neuer Geist in die altchristliche Kunst ein, der in der zeitgenössischen Theologie geboren ist und die Ergebnisse der biblischen Exegese in die Bildwerke einführt. Allegorien werden beliebt und fordern weithin zu einer gelehrten Interpretation der Denkmäler auf. Unter dem Einfluß dieser Strömung vollzieht sich auch in der Wiedergabe und Sinngebung des Schafes eine Wandlung, die sich äußerlich darin zu erkennen gibt, daß das gehörnte Tier, das die altchristliche Kunst aus dem antiken Idyll übernommen hat und noch in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts reichlich

15) Eine Ausnahme bilden gewisse Kinderepitaphien mit der Darstellung eines Schafes oder Lammes (Stein des Anastasius, bei A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio V, Rom 1831, p. 363, Nr. 5; Stein der Brüder Rogatus und Agapitus, bei F. Cabrol, Dictionnaire d'arch. chrét. I, 1, p. 901; Stein des Januarius, bei Cabrol, a. a. O. p. 901; Grabplatte eines puer aus dem Jahre 406, bei G. B. de Rossi, Inscriptiones christ. urbis Romae I, Rom 1861, p. 236, Nr. 358; Grabmosaik des Abdeū aus Tabarka, in Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique II, Paris 1910, Nr. 967; Grabmosaik des Eupraxius, a. a. O., Nr. 987). Die Anspielung des unschuldigen Herdentieres auf die unschuldige Kinderseele wird dadurch wahrscheinlich, daß in Kinderinschriften (und nur hier) die Bezeichnung agnus sine macula oder agnus immaculatus begegnet (Inschrift des Laurentius, bei Cabrol, Dictionnaire d'arch. chrét. I, 1, p. 902; Inschrift des Restutus, bei E. Diehl, Inscr. lat. christ. vet., Nr. 1564 A; Inschrift des Africanus, bei E. Diehl, a. a. O., Nr. 4092; vgl. ferner die Inschrift im Museum des Lateran: „Florentius Felix agneglus dei", bei E. Diehl, a. a. O., Nr. 2481).

verwendet [16]), dem hornlosen seinen Platz einräumt. Das Schaf wird zum Sinnbild des Gläubigen. Auf einem Fresko in der Domitillakatakombe, in unmittelbarer Nähe der Bäckergruft, hat sich das verstorbene Ehepaar in Orantenstellung hinter die Schafe zu Füßen des guten Hirten malen lassen und auf diese Weise offenkundig mit den Schafen Christi identifiziert [17]), während auf einem benachbarten Bild die Oranten noch neben den Tieren des Hirten erscheinen [18]), wie schon auf den ersten christlichen Denkmälern [19]). Es ist jedoch nicht zufällig, daß wir nur dies eine deutliche Beispiel der Gleichsetzung von Schaf und Gläubigem besitzen. Als die Zeit dafür reif war, den Schafen des Christushirten bestimmte Personen zu substituieren — es ist dieselbe Zeit, in der wir vereinzelte Beispiele dafür antreffen, daß dem Verstorbenen der Platz eines Noah oder Jona eingeräumt wird — galt es vor allem diejenigen zu respektieren, die ein besonderes Anrecht auf solche Auszeichnung hatten: die Heiligen, die damals im Zentrum der kirchlichen Frömmigkeit standen. Zu ihnen gehören nicht nur die Blutzeugen, sondern auch die Bekenner und Jungfrauen, dazu die Größen des alten und neuen Bundes, deren Gebeine damals in Palästina und andernorts zum Vorschein kamen [20]). An ihrer Spitze aber stehen die hohen Apostel, die besonderen Lieblinge des Herrn. Die Heiligen sind es, die geraden Weges ins Paradies eingegangen sind und den vornehmsten Teil der himmlischen Herde bilden. Dank ihrer Eigenschaften gelten sie nicht nur als Schafe Christi schlechthin [21]), sondern werden als Lämmer bezeichnet, wie schon vorher die unschuldigen Kinder und Neophyten [22]), und treten somit würdig an die Seite des ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος [23]), dem sie im Tode nachgefolgt sind. „Agni Christus vel apostoli aut

16) Vgl. Wilpert, Malereien, Taf. 121 f. 147; Sarcofagi I, Taf. 59, 3. 69, 1 und öfter.
17) Wilpert, Malereien, Taf. 190.
18) Wilpert, Malereien, Taf. 198.
19) Vgl. z. B. Wilpert, Sarcofagi I, Taf. 1, 1 u. 3.
20) Vgl. H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert, Berlin 1900, S. 74—76.
21) Vgl. Petrus Chrysologus, sermo 40 (Migne, Patr. lat. LII, p. 314): „oves, id est apostoli, prophetae, martyres et confessores."
22) Siehe oben Anm. 15.
23) 1. Petr. 1, 19.

sancti [24])." Schneeweiß leuchtet ihr Vließ [25]) wie das des agnus dei [26]). In der Sarkophagplastik aber weist das Lamm seit jener Zeit das stilisierte Schuppenfell auf [27]), das wir auf den ravennatischen Särgen wiederfinden [28]). So wird das im allegorischen Sinne verwendete Tier vor dem Schaf mit dem naturalistisch wiedergegebenen Fell ausgezeichnet, das nur als Attribut des guten Hirten gelten will.

Als Lamm zwischen zwei ithyphallischen Wölfen erscheint auf einem Fresko in der Prätextatkatakombe Susanna [29]), das große alttestamentliche Vorbild der Unschuld und Reinheit. Agnes hatte nicht nur als die gefeiertste römische Märtyrin, sondern auch auf Grund ihres Namens und vielleicht auch um ihrer keuschen Gesinnung willen wie kein anderer Heiliger Anspruch darauf, ein weißes Lamm als Attribut zu erhalten [30]). Die Apostel und Christus selbst aber sehen wir erstmalig auf den sechs Zwickelfeldern des Junius Bassus-Sarkophages als Lämmer dargestellt, wo auch alle übrigen Personen, die Heroen des Glaubens aus dem alten und neuen Bunde (Moses, die drei babylonischen Männer und der Engel, Johannes der Täufer, Lazarus), in gleicher Weise wiedergegeben sind [31]).

Auf dem Lateransarkophag Nr. 177 [32]) hat der Bildhauer die maiestas-Szene mit dem Hirtenbild zu einer Darstellung ver-

24) Eucherius, Formulae spiritalis intelligentiae 4, ed. C. Wotke I, Leipzig 1894, p. 28. Vgl. den Brief des Innocenz an Johannes vom Jahre 417 (Collectio Avellana, ed. O. Günther I, Wien 1895, p. 97 f., Nr. 43): „. . . sanctae virgines Eustochium et Paula . . . tales agnas . . . vix vivere audivimus."

25) Vgl. Petrus Chrysologus, sermo 40: „niveo fellere".

26) Vgl. Paulinus Nol., ep. 32 ad Severum 17 (Migne, Patr. lat. LXI, p. 339): „niveo Christus in agno."

27) Wilpert, Sarcofagi I, Taf. 149; II, Taf. 188. 251, 3.

28) Vgl. H. Dütschke, Ravennatische Studien, Leipzig 1909, S. 253 ff.

29) Wilpert, Malereien, Taf. 251.

30) Mosaik in S. Apollinare Nuovo in Ravenna, bei Wilpert, Die röm. Mosaiken und Malereien III, Freiburg i. B. 1916, Taf. 78, 2. Die Evangelisten waren als Lämmer wiedergegeben auf einem Scheinsarkophag, von dem ein Fragment im Thermenmuseum aufbewahrt wird (Wilpert, Sarcofagi I, Taf. 31, 6).

31) Wilpert, Sarcofagi I, Taf. 13; vgl. F. Gerke, Rivista di arch. crist. X, 1933, p. 105—118.

32) R. Garrucci, Storia dell'arte crist. V, Taf. 304, 4; O. Marucchi, I monumenti del museo crist. Pio-Lat., Mailand 1910, Taf. 30, 3; Wilpert, Sarcofagi I, Textb. p. 63, Fig. 26.

schmolzen. Von rechts und links schreiten je sechs Apostel der Mitte zu, wo an Stelle Christi auf dem Paradiesesberg der gute Hirt steht. Der Gedanke des Weidens, der hier anklingt, ist durch die zwölf Lämmer verdeutlicht, die vor den Aposteln aufgereiht sind und den Herrn flankieren. Aber das Bild ist kein Idyll. Christus ist nicht als der übliche Campagnahirt, sondern in vollendet allegorischer Gestalt als Hirt mit langem Haupthaar und Nimbus wiedergegeben, und die Schafe Christi akklamieren ihren Hirten, der das Petruslamm nicht zufällig mit seiner Rechten liebkost. Da das Reliefbild auf beiden Seiten durch zwei Hirtenszenen idyllischer Art abgeschlossen wird, könnte man vermuten, daß die Lämmerreihe zu Füßen der Apostel aus dem Idyll übernommen ist und daß der Sarkophag den Grundtyp darstellt für die ganze Gattung von Mosaik- und Reliefbildern, auf denen unter der 13-figurigen maiestas-Szene ein besonderer Streifen mit dreizehn Lämmern erscheint. Er ist jedoch einer der jüngsten Exemplare aus theodosianischer Zeit, der Apostellämmer und Christushirten aus allegorischen Tendenzen aufführt, während der Ursprung des Lämmerfrieses einige Jahrzehnte früher und aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht in der Sarkophagplastik, sondern in der Mosaikkunst gesucht werden muß. Das älteste datierte Beispiel haben wir in dem Sarkophag von S. Ambrogio in Mailand [33]), auf dessen Frontseite Christus mit den Zwölfen stehend wiedergegeben ist. Der Fries der dreizehn Lämmer schließt darunter die Szene dekorativ ab [34]). Dieser Allegorienstreifen aber ist nur eine Wiederholung des Hauptbildes. Im Mittelpunkt steht das Lamm Gottes auf dem Paradiesesberg, und die Apostellämmer schreiten von beiden Seiten aus zwei Torbogen hervor, die nichts anderes sind als eine verkürzte Wiedergabe der himmlischen Stadt mit ihren bezinnten Toren, die zur maiestas-Szene von Haus aus gehört und dort den würdigen Hintergrund Christi und seiner Apostel bildet.

Diese doppelte Komposition von figuraler und allegorischer Darstellung ist auf den Sarkophagen der theodosianischen Zeit

33) Wilpert, Sarcofagi II, Taf. 188, 1.

34) Die biblische Begründung für das Christuslamm war in Joh. 1, 30 und Apok. Joh. (vor allem 14, 1), für die Apostellämmer in Mtth. 10, 16 zu finden.

außerordentlich beliebt und auf den Apsismosaiken bis ins hohe Mittelalter häufig, auch wenn hier die Figuralszene selbst in den meisten Fällen in veränderter und verkürzter Form fortlebt[35]). Seit dem 5. Jahrhundert macht sich dann, besonders in der Reliefkunst, das Bestreben geltend, den Lämmerfries von der Verbindung mit der figuralen Darstellung Christi und der Apostel zu lösen und in vollständiger oder reduzierter Gestalt zur selbständigen Komposition zu erheben, nachdem er bereits auf den Deckeln von Sarkophagen und Kästchen an betonterer Stelle Aufnahme gefunden hatte[36]). Zeugen dieser Entwicklung sind vor allem die Sarkophage von Ravenna[37]) und die südfranzösischen Altarplatten[38]), wo an Stelle des agnus dei auch ein anderer gleichwertiger Ersatz für Christus stehen kann, das Kreuz oder das Monogramm.

Wir haben gesehen, daß man den Lämmerfries auch in die Figuralszene einbeziehen konnte. Bei dem Lateransarkophag Nr. 177 war dieser Schritt durch die Wiedergabe Christi als Hirt bedingt. Ebenfalls unmittelbar zu Füßen Christi und der Apostel erscheinen die Lämmer auf den Säulensarkophagen mit der Darstellung der maiestas domini. Diese nimmt hier entweder (bei unverkürzter Wiedergabe) alle Nischen der Sarkophagfront ein oder ist mit zwei oder vier Aposteln auf die drei Mittelnischen beschränkt, während sich in den übrigen Feldern Wunder- oder Passionsszenen befinden. Christus steht wie auf den anderen Sarkophagen mit dieser Darstellung in der Regel auf dem Paradiesesberg und reicht Petrus, der meist rechts von ihm wiedergegeben ist, die Gesetzesrolle. Mehrere dieser Särge haben die Lämmerallegorie aufgenommen, nie aber als besonderen Fries unter der Darstellung, sondern stets innerhalb der

35) Vgl. z. B. das Apsismosaik von SS. Cosma e Damiano, bei Wilpert, Mosaiken III, Taf. 102.

36) Sarkophage: Garrucci, Storia dell'arte crist. V, Taf. 304, 2. 342, 1. 386, 1 u. 3; G. B. de Rossi, Bull. di arch. crist. 1892, Taf. 1; Kästchen: de Rossi, Bull. di arch. crist. 1887, Taf. 8 f.; Wilpert, Mosaiken I, S. 65, Fig. 21; S. 365, Fig. 115.

37) Vgl. H. Dütschke, Ravennatische Studien, Leipzig 1909.

38) Garrucci, Storia dell'arte crist. VI, Taf. 423, 1—4 (Marseille); Cabrol, Dictionnaire d'arch. chrét. III, 2, p. 3161 f., Abb. 3444 (Crussol); XI, 2. p. 1584, Abb. 8220 (Buoux).

Figuralszene [39]). Der Grund hierfür ist ohne weiteres einleuchtend: Der durchlaufende Allegorienstreifen widerspricht der Aufteilung der Frontwand in Säulen. Die Gruppierung der Lämmer um den Berg Zion ist bei den einzelnen Exemplaren verschieden. In der Christusnische steht regelmäßig das agnus dei neben dem Herrn auf dem Paradiesesberg. Am Fuße des Berges befinden sich meist weitere Schafe, öfter zwei, während neben den Apostelfürsten noch je ein Lamm wiedergegeben ist. Nur ein einziges Beispiel weist allein das Gotteslamm ohne die anderen Lämmer auf [40]). Auf dem ältesten datierten Sarkophag dieser Gruppe, dem schönen Fragment im Museum von S. Sebastiano [41]), enthält die Christusnische außer dem agnus dei zwei, die Paulusnische vier, die Petrusnische zwei oder mehr Lämmer. Der Allegorienstreifen ist auf diesen Denkmälern zusammengeschmolzen und in die drei Mittelnischen konzentriert, auf die in den meisten Fällen auch die figurale Darstellung beschränkt ist. Unter den Apostellämmern wird nur das Petrus- und das Pauluslamm auf einigen Exemplaren hervorgehoben und zu Füßen der Apostelfürsten postiert. Findet sich einmal, auf dem Sarkophag in den Vatikanischen Grotten [42]), außer dem agnus dei nur noch ein Lamm in der ganzen Komposition, das in der Christusnische rechts vom Berge Zion ruht, so darf hier vielleicht an Petrus gedacht werden, der auf diese Weise besonders ausgezeichnet werden soll.

In die Figuralszene eingefügt sind die Lämmer schließlich in dem linken Nischenmosaik von S. Costanza [43]). Wir erblicken hier zu Seiten des Paradiesesberges, über welchem der Herr in den Wolken schwebt, je zwei Lämmer auf grüner Wiese, den Blick auf Christus gerichtet. Von den Aposteln aber sind nur Petrus und Paulus zugegen, die den Herrn flankieren. Christus selbst ist hier nicht allegorisiert. Die vier Lämmer aber dürfen wiederum auf die Ganzheit der Apostel gedeutet werden, die ja

39) Wilpert, Sarcofagi I, Taf. 12, 4. 17, 1. 39, 1. 149; vgl. Taf. 39, 2 und Garrucci, Storia dell'arte crist. V, Taf. 334, 2.
40) Wilpert, Sarcofagi I, Taf. 39, 2 (St. Maximin).
41) Wilpert, Sarcofagi I, Taf. 149.
42) Wilpert, Sarcofagi I, Taf. 39, 1.
43) Wilpert, Mosaiken III, Taf. 4.

auch in den beiden Apostelfürsten repräsentiert sein soll. Die nächste Parallele zu diesem Mosaik ist ein fast unbekanntes Fresko in der Katakombe von Grottaferrata [44]), das etwa gleichzeitig mit dem Schmuck von S. Costanza sein dürfte. Unter der 3-figurigen maiestas-Szene sind hier (allerdings wiederum im gesonderten Allegorienstreifen) vier Lämmer wiedergegeben, die je zwei und zwei den Paradiesesberg mit dem agnus dei umgeben [45]).

Daß auf dem Fresko in der Domitillakatakombe die 3-figurige maiestas domini wiedergegeben war, bei der das Lamm zu Füßen der Apostelfürsten aufzutreten pflegt, ist unwahrscheinlich. Petrus steht links von Christus, ohne die Gesetzesrolle zu empfangen. Die zerstörte Mittelfigur kann schwerlich auf dem Paradiesesberg gestanden haben und scheint auch nicht mit dem langen Haupthaar ausgestattet gewesen zu sein, das Christus auf den Bildern dieser Zeit trägt. Schließlich kann die Darstellung des Herrn mit den beiden Apostelfürsten nicht als seitlicher Abschluß einer größeren Bildfläche gedacht werden. Wo sie auf Sarkophagen der theodosianischen Zeit im Rahmen von Wunder- oder Passionsszenen erscheint, findet sie sich regelmäßig im Zentrum der Reliefffläche [46]).

Ich halte es für wahrscheinlich, daß hier ein noch bedeutenderes Gemälde angebracht war, wie es in der Katakombenmalerei einzigartig dasteht: Christus im Kreise von mehreren Aposteln. Für eine solche monumentale Darstellung spricht außer der Güte der Malerei auch die hieratische Auffassung der Personen und die Größe der Figuren [47]). Auch glaube ich mich nicht getäuscht zu haben, wenn ich unter den abgebrochenen Fragmenten unseres Bildes außer den oben beschriebenen Bruchstücken noch weitere Reste mit Teilen von Schafen bemerkte.

Nach den Bildmaßen zu urteilen, können sieben Figuren über dem Lokulus gemalt gewesen sein, Christus mit je drei Aposteln zur Rechten und zur Linken. Die Reduzierung der Zwölf auf

44) Wilpert, Mosaiken IV, Taf. 132.
45) Vgl. das Elfenbeinrelief bei Wilpert, Mosaiken I, S. 239, Fig. 69.
46) Vgl. Wilpert, Sarcofagi I, Taf. 12, 4 u. 5. 20, 5. 33, 3. 39, 1 u. 2. 121, 1. 150, 2.
47) Sie waren etwa 70 cm hoch.

sechs findet sich gerade auf den Sarkophagen mit der maiestas-Szene gar nicht selten[48]). Zu Füßen der Apostel befand sich je ein Lamm wie auf dem Lateransarkophag Nr. 177, nur daß die einzelnen Gestalten durch Rebstöcke voneinander getrennt waren. Die Weinrebe hat in der altchristlichen Kunst von jeher ihren Platz gehabt, seit der Mitte des 4. Jahrhunderts aber erscheint sie besonders häufig, nicht mehr in dekorativer Absicht, sondern in übertragenem Sinne als Ausdruck jenseitiger Freuden. Auf einigen Sarkophagen begegnet sie an Stelle der himmlischen Stadt auch als Hintergrund der maiestas domini[49]). Ist unsere Rekonstruktion des Bildes richtig, dann kommt ihm in der Flächenteilung und Komposition ein Sarkophag in Narbonne[50]) am nächsten, auf dem je drei Apostel den Herrn akklamieren. Die einzelnen Gestalten sind hier durch Bäume voneinander geschieden, statt der Lämmer aber finden sich zu ihren Füßen Bündel mit Buchrollen.

Die bärtige Gestalt auf unserem Fragment wäre dann nicht Petrus, sondern ein anderer Apostel. Dieser Gedanke, der zunächst schwer eingehen will, wird erträglich, wenn man die Apostelköpfe der maiestas-Szene auf den Sarkophagen mustert. Der Petrustyp mit Bart und tief in die Stirn fallendem Haupthaar ist hier keineswegs auf den Apostelfürsten beschränkt, sondern kehrt bei der einen oder anderen Gestalt in derselben Weise wieder und ist gerade bei dem dritten Apostel links von Christus mehr als einmal anzutreffen[51]).

Abgeschlossen am 3. Januar 1935.

---

48) Vgl. Wilpert, Sarcofagi I, Taf. 27, 6. 32, 1. 124, 1—3 und öfter.
49) Vgl. Wilpert, Sarcofagi I, Taf. 154, 1 u. 4.
50) Wilpert, Sarcofagi I, Taf. 124, 3.
51) Vgl. Wilpert, Sarcofagi I, Taf. 124, 3; II, Taf. 188; Lat. 177.

Die Darstellung der Kreuzigung Christi in der Katakombe von Neapel.

Von Johannes Reil
Chemnitz, Am Schillerplatz 13.

H. Achelis hat die Fresken der Katakombe von Neapel im Laufe der letzten Jahre auf das sorgfältigste aufgenommen und legt soeben das stattliche, von der Frühzeit der christlichen Malerei bis in das 10. Jahrhundert reichende Material der Öffentlichkeit vor. Unter den Fresken befindet sich auch eine Darstellung der Kreuzigung Christi. Sie hat leider derart Schaden gelitten, daß sie sich heute nur als ein kümmerliches Bruchstück darstellt. Gleichwohl rechtfertigt es unsere Aufmerksamkeit. Schon deshalb, weil es offensichtlich dem 5. Jahrhundert angehört, der Werde- und Frühzeit des Kreuzigungsbildes. Hier aber beschränkt sich die Zahl überlieferter zweifelsfreier Darstellungen dieses Themas auf zwei Beispiele der Kleinkunst — Londoner Passionstafel und Sabinatür in Rom —, die zudem szenisch sehr verschieden und nach ihrer Herkunft lebhaft umstritten sind. So wird die Beachtung auch des spärlichsten Restes zur Pflicht, zumal wenn er bei aller Zerstörung inhaltlich und kompositionell Eigenartiges und Wesentliches erkennen läßt.

Ich gebe zunächst Lage und Umgebung des Bildes an, stelle die noch erkennbaren Einzelmerkmale heraus und suche die Gesamtkomposition des Bildes zu gewinnen. Dann wird sich eine zeitliche Festlegung und eine Einordnung in szenisch und gedanklich verwandte Darstellungen ermöglichen lassen. Schließlich möchte ich dem Ideengehalt des Bildes gerecht werden.

In der 2. Katakombe von Neapel gelangt man durch den „Vorsaal" in den Raum H. Zur Rechten des Eingangs befindet sich am Fuß der Treppe zur 1. Katakombe ein Arkosol. In der Lunette sieht man eine weibliche Gestalt im Purpurgewand,

rechts und links von ihr je einen Heiligen. Über dem Haupte der Frau schwebt ein offener Kranz mit Bändern an den Enden[1]). Das Grab selbst wird auf der Frontwand von zwei weiteren Heiligen in größerer Gestalt flankiert. Gleich in der Ecke der Wand links vom Eingang des Raumes finden sich zwei Brustbilder von Bischöfen in einem nischenförmigen Rahmen, zwischen ihnen ein mit Gemmen besetztes Kreuz am Ansatz der Decke, das Ganze der Rest einer Reihe von Bischofsgemälden. Auf der Rückwand des Raumes, unmittelbar unter der Decke, erblickt man die Kreuzigungsszene. Das älteste dieser drei Bilder wird das des Arkosolgrabes sein. Es gehört dem Anfang des 5. Jahrhunderts an. Die beiden anderen wird man ebenfalls noch in dieses Jahrhundert setzen dürfen. Es ist anzunehmen, daß allen drei Szenen des Cubiculums das gleiche Motiv zugrunde liegt der Errettung vom Tode und der Aufnahme in den Himmel, sei es durch die Fürsprache der Heiligen, sei es durch die Todesüberwindung Christi.

Die Kreuzigung nimmt ein oben durch die Wölbung des Raumes begrenztes Rechteck ein; die Szene ist also in Breitformat gegeben. Von wirklichen Malereispuren sind nur erhalten: Flecken des Gesichtes Christi, das Wesentliche eines großen Kreuznimbus und ein darüber schwebender, mit zahnähnlichen Zacken besetzter Ring. Dazu einzelne Umrißlinien des Kreuzquerarmes, während wohl der obere Balken fehlte wie auf den ältesten der erhaltenen Kreuzesbilder[2]). Endlich unter dem Kreuz, jedoch ein geraumes Stück außerhalb des linken Querarmes, ein Frauenkopf mit Kopftuch und großem Nimbus, der zur Rechten noch sichtbar ist. An Grundierungen hingegen tritt fast die ganze Christusgestalt noch schattenhaft heraus.

In der Verdeutlichung der einzelnen Merkmale des Freskenrestes beginne ich mit dem Haupte Christi. Wenn auch sein Umriß nicht mehr erkennbar ist, die Nimbuskrümmung einerseits, die Raumlänge von diesem bis zur oberen Brust anderer-

1) Nach Garruccis Zeichnung wird der Kranz der Frau von einem der Heiligen aufgesetzt.

2) Die Darstellungen mit der crux immissa habe ich zusammengestellt im ΑΓΓΕΛΟΣ II, 1926, S. 65.

seits lassen mit einiger Sicherheit auf ein längliches, schmäleres Antlitz schließen. Diese Gesichtsform aber ist den Fresken der Katakombe des 4. und 5. Jahrhunderts ebenso eigentümlich wie die ausnahmslose Vorderansichtsstellung. So ist ein Anhalt zur zeitlichen Festlegung unsers Bildes gegeben, der freilich über bloße Wahrscheinlichkeit nicht hinausführt, solange er keine weitere Stützung erhält.

Über dem breiten Nimbus des Hauptes, das im Verhältnis zu den Körperproportionen etwas zu groß ist, vielleicht absichtlich betont werden soll, schwebt jener zackenbesetzte Ring, der dem Torso einen Sonderwert verleiht, weil er im altchristlichen Kreuzigungsbild seinesgleichen nicht hat. Ich vermutete zunächst, es handle sich auch hier um ein Kranzgeflecht, ähnlich dem über der verstorbenen Frau im Arkosol desselben Cubiculums. Aber das Gebilde ist nicht nur weit kleiner an Umfang als jenes, es hebt sich vor allem trotz der Verdorbenheit der Malfläche klar als Ringform ab. Wäre ein Kranz über dem Nimbus Christi sichtbar, so würde hier ein Vorläufer der häufigen Bilder der karolingischen Periode auf fränkischem, angelsächsischem und deutschem Boden an das Tageslicht getreten sein, auf denen dem Kranzsymbol über dem Haupte Christi fast ausnahmslos das der Schlange zu seinen Füßen entspricht. Doch wird in diesen Beispielen der Kranz in der Regel von der Hand Gottes gehalten wiedergegeben; für sich allein erscheint er sehr selten, so im Utrecht-Psalter. Unser Fresko bestärkt mich in der Vermutung, daß die Übertragung des in italischen Mosaiken und Malereien vom 4. Jahrhundert an so häufig dem Herrn in der himmlischen Herrlichkeit verliehenen Kranzsymbols auf den Gekreuzigten einer erst der Karolingerzeit eigenen Weiterbildung der Golgathaszene angehört.

In der Bedeutung freilich können Kranz und Ring nicht weit auseinander liegen. Es handelt sich um sinnbildliche Kennzeichnung des Himmels, der sich dem Sieger über den Tod erschließt. Wieviel sicherer ließe sich unser Symbol fassen und erklären, stünden uns irgendwelche Parallelen auf Bildwerken zur Verfügung. So aber kann ich für unsern Ring mit den aufsitzenden Lichtzacken nur Zeichnerisches anziehen, wie etwa den

linearen Zackenkranz, der sich auf einer christlichen Grabinschrift von 363 des Lateranmuseums neben deren 2. Zeile findet: ... tuus spiritus a carne recedens / est sociatus sanctis ...[3]) Dölger, der die Inschrift behandelt, hat das Zeichen zunächst als Sonne des Heils gedeutet, verschließt sich freilich auch der Möglichkeit nicht, es könne bloß ein schlichter Siegeskranz sein, neigt aber schließlich doch dem „Sonnenkranz" als einer antiken Vorstellung zu[4]). Das scheint mir Sinn und Absicht auch unsers Bildmerkmales zu sein: Christi Haupt ist umspielt vom Sonnenlicht, ragt in den Glanz des Himmels hinein.

Weiter wage ich nicht zu gehen, so schwer ich mich auch von der verlockenden These trenne, eine dichterische Einkleidung Christi in antike Vorstellungen könnte sich in dem Fresko zum bildlichen Ausdruck verdichtet haben. Ich meine den Osterhymnus[5]) des 5. Jahrhunderts, der den „Crucifixus victor" als drachenüberwindenden Apoll preist, indem Mythos und Glanz einer schwindenden Gottheit auf Christus übertragen und in die christlichen Ideen eingewoben werden. Aber diese These hätte nur dann Anspruch auf Wahrscheinlichkeit, wenn man, was nicht mehr möglich ist, feststellen könnte, daß sich auf unserem Bild zu den Füßen Christi eine Schlange ringelte. Auch sollte man bei Christus-Apoll die üblichen großen Lichtzacken seines Strahlennimbus erwarten, nicht die winzigen Zähnchen oder Flämmchen wie hier[6]).

3) F. J. Dölger, Antike und Christentum I, 1929, S. 304, Taf. 16.
4) Antike und Christentum III, 1932, S. 74.
5) F. J. Dölger, Sol Salutis 1925, S. 378 f. — Ders., Antike und Christentum III, S. 227.
6) Allerdings hat auch der Sonnengott des Berliner Amuletts nur einen Nimbus. Er steht als bekleidete Halbfigur auf dem Querbalken eines breiten Kreuzes, vor ihm links eine Fackel, hinter ihm rechts ein Kreuz. Zur Seite des Kreuzstammes unter dem Querbalken links ein A, rechts ein Ω. W. F. Volbach, Ein palästinensisches Amulett. Amtl. Berichte aus den kgl. Kunstsammlungen 39, 1918, Nr. 6, Sp. 123, Abb. 41. Andere Darstellungen von Christus-Apoll am Kreuz sind mir nicht bekannt. — Außerhalb der Kreuzigung tritt vom 9. Jahrhundert an die gedankliche oder wirkliche Ineinssetzung Christus-Sol öfter auf, namentlich in der Psalterillustration. Die Beispiele des Sonnengottes in der Ostermorgenszene im Utrecht- und Albani-Psalter, aber auch im Uta-Evangeliar und auf der Altartafel Ottos III. in Aachen hat H. Schrade, Ikonographie der christlichen Kunst I, Die Auferstehung Christi, 1932, S. 39 f., zusammengestellt. —

Der Deutung näher scheint eine Zeichnung zu führen, die das gleiche oder ähnliche Sinnbild auf dem Haupte des Gekreuzigten zeigt. Es ist die von M. Kropp[7]) besprochene Darstellung eines koptischen Papyrus. Über Christus, der bartlos, im Ärmelgewand, völlig ausgestreckt ist, schwebt ein kleines ovales Gebilde, das drei Punkte enthält; über dem Kreuzende steht die Inschrift: der König. Ich teile nicht die Auffassung Kropps, der darin eine Krone sieht; halte das vielmehr für eine Andeutung des Himmels und seiner Sterne. Der Zeichner verbildlicht den Sternenkranz, wie ihn etwa die Drohworte des Magus in einem von Kropp ebenfalls angezogenen koptischen Zaubertext erwähnen: „Ich werde... den Sternenkranz auf dem Haupte Christi zurückhalten." Der schwebt hier über ihm als dem „König der Unsterblichkeit". „Erhöht euch, ihr Tore des Himmels, einziehen will der König der Unsterblichkeit[8])!" Ein Gegenstück zu diesem Gebilde ist das von Sternen und Mondsichel erfüllte Oval über dem zum Himmel fahrenden Herrn auf dem Permer Silberteller, dessen Kruzifixus durch sein Langgewand, dessen Schächer durch das hohe Kreuzesfußgestell Ähnlichkeiten mit dieser Zeichnung aufweisen[9]). Man darf auch daran erinnern, daß in dem noch symbolischen Kreuzesbild, so im Manosque-Sarkophag[10]), sich die volle Himmelspracht mit Sonne, Mond und Sternen über dem Monogramm und den Aposteln ringsum breitet, der Vorgang am Kreuz also als Erhöhung zum Himmel veranschaulicht wird, während späterhin nur Sonne

---

Im Chludoff-Psalter ist zu ψ 49, 1 die im Zenith stehende Sonnenscheibe als Christushaupt mit Kreuznimbus wiedergegeben. J. J. Tikkanen, Die Psalterillustration im Mittelalter, S. 22, Fig. 17. — In einem spanischen Apokalypsen-Kommentar trägt der Menschensohn mit der Sichel (Apoc. 14, 14) die Scheibenkrone über dem Nimbus, W. Neuß, Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibelillustration II, 1931, Abb. 163.

7) Die Kreuzigungsgruppe des koptischen Papyrus Brit. Mus. Ms. Or. 6796, Oriens Christianus, 3. Ser., 3. u. 4. Band, 1928/29, S. 64 ff.

8) Firmicus Maternus, nach Schrade a. a. O. S. 8.

9) Reil, Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi, 1904, Taf. II. Vgl. die Sternaureole in der Himmelfahrtsszene der Fresken von Bawît. S. H. Gutberlet, Die Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst, 1934, S. 106 f.

10) O. Wulff, Altchristl. und Byzantinische Kunst I, Taf. VI, 2.

und Mond als Zeugen des historischen Aktes abgebildet werden[11]). So bereits in den Monzeser Ampullen, in denen die Tendenz zum Geschichtsbild überwiegt, während in den Fläschchen von Bobbio des Kreuz mehr noch Sinnbild der Erhöhung in den Himmel sein will. Deshalb kann hier das Christushaupt in der Kreuzesmitte von einem sternbesäten Kreisrund, der Lebensbaum oder der erhöhte Herr über ihm von einer sternerfüllten Mandorla umgeben sein[12]).

Gleichviel, ob Sonnen- oder Sternenkranz, das bleibt unentschieden, auf jeden Fall geht es um Andeutung des Himmels, in den der Herr emporragt. Den Himmel selbst, und zwar in absichtsvoller Betonung des lichterfüllten Weltraumes, sehen wir in der wenig beachteten Beispielgruppe koptischer Gewandreste aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis. Kaum eins der von Forrer veröffentlichten Beispiele entbehrt des lichtflammenden Himmelsbogens über dem Herrn[13]). Es ist Veranschaulichung desselben Gedankens, wenn hier an Stelle des Lichtkranzes der volle Himmel wiedergegeben wird, wie gerade auch in unserer Katakombe regelmäßig über dem Herrn in der Herrlichkeit das Himmelsrund sich wölbt. Das Hinausschreiten über das Sinnbild deutet auf eine nach unserm Fresko liegende Zeit. In der Tat lassen sich die Webereien nicht vor das 6. Jahrhundert datieren.

So werden wir wiederum auf die Zeit zurückverwiesen, in der sich die Darstellung der Kreuzigung noch im Symbolismus hielt. Achelis merkt an[14]), daß, wie für andere Typen der Katakombe Neapel, so auch für die Kreuzigungsszene Urbilder und Motive in der Sarkophagplastik zu finden sein müßten. Im Mittelstück des Passionssarkophages im Lateran-

11) Reil, ΑΓΓΕΛΟΣ S. 67.

12) G. Celi, Cimeli Bobbiesi, 1923, Fig. 12, 8, 1. — Die Darstellungen des Kreuzes auf gestirntem Himmelsgrund in der Kirchenmalerei hat zusammengefaßt und beleuchtet: O. Wulff, Ein Rückblick auf die Entwicklung der altchristlichen Kunst, Byz.-Neugriech. Jahrbücher II, 1921, S. 139.

13) R. Forrer und A. Müller, Kreuz und Kreuzigung Christi in ihrer Kunstentwicklung, 1894, Taf. III, Fig. 3, 5, 9.

14) Die Bedeutung der Katakomben von Neapel für die christliche Kunstgeschichte. Rektorwechsel an der Univ. Leipzig 1932, S. 37.

museum[15]) spannt der Adler, der Licht- und Himmelsvogel, seine Schwingen über dem Monogrammkreuz und faßt von oben dessen Kranz, um den im Sinnbild verhüllten Herrn zur Höhe zu ziehen. Daß Gemeinsames diese und unsere Szene verbindet, leuchtet ein. Dem Kranz um das Monogramm dort entspricht der große Nimbus Christi hier, dem Adler dort der Lichtring hier! Und für die umstrittene Frage, ob die Sarkophagszene Kreuzigung oder Auferstehung versinnbildliche, ergibt sich eine neue Wahrscheinlichkeit für die erstere Deutung. Das Bild hat den entscheidenden Schritt zur Lösung vom Symbolismus getan; Christus selbst hängt am Kreuz; nur das Sinnbild des Lichtringes ist geblieben. Zugleich verstärkt sich damit die Wahrscheinlichkeit unserer Datierung. Sinn und Tendenz beider Szenen aber sind dieselben: der Lichtglanz des Himmels erschließt sich dem Todesüberwinder Christus[16]).

Weniges nur läßt sich über die Gestalt des durchschimmernden Christus sagen. Unterhalb der nackten Brust ist ein Rest des Schurzes erhalten; nur der Oberteil, von dem ein Band deutlich sichtbar wird. Alle bis zum Bilderstreit einwandfrei erhaltenen Kreuzigungsszenen weisen das Colobium als Gewand des Herrn auf bis auf fünf Ausnahmen: die beiden frühen Gemmen im Britischen Museum und im römischen Privatbe-

15) G. Wilpert, I sarcofagi cristiani antichi, I. 1929, Taf. 146, 3.

16) Wenigstens gedankliche Zusammenhänge werden bestehen zwischen dem Adler über dem Monogrammkreuz Christi und dem Adler, der auf der Schulter des wolftötenden Christus im Grabmonument der Insel Man (R. Reitzenstein, Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang. Vorträge der Bibliothek Warburg 1923/24, S. 163 f.) oder zu Häupten des Gekreuzigten auf irländischen Steinkreuzen sitzt (Kreuz von Clonmacnoise, Abb. bei W. Seymour, The Cross in Tradition, History and Art, 1898, S. 269. Das Durrow-Kreuz, Abb. in „Die Christengemeinschaft", April 1932. Das Patrik-Columba-Kreuz in Kells, Reil a. a. O. S. 120 f. Zuweilen auch auf dem Haupte des kreuztragenden oder abgeführten Christus, so in Monasterboice, Seymour S. 273; in Muiredach, Reil S. 121). Reitzenstein sieht darin Nachbildung einer frühchristlichen Vorlage, die Christus als Träger des göttlichen Siegesglanzes schildert, den nach persischer Vorstellung ein Adler oder Rabe dem Gotterwählten bringt. Ein Holzkruzifix im Koptischen Museum zu Kairo hat über der Inschrifttafel den Adler (Herzog Johann Georg, Neueste Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens, 1931, S. 4 f., Abb. 2).

sitz[17]), das Londoner Passionstäfelchen, die Sabinatür und das Wandgemälde der Hauptapsis von S. Maria Antiqua in Rom. Außer dem Schurz hat unser Fresko mit dem Britischen Elfenbein und der Sabinatür kein anderes Merkmal, soweit erkennbar, gemeinsam. Es unterscheidet sich von ihnen durch den deutlich heraustretenden abgespreizten Daumen der Hand, während jene ihn an den anderen Fingern anliegen lassen. Dieses Kennzeichen hat unser Bild mit dem Gemälde in S. Maria Antiqua gemeinsam. Von allen dreien aber weicht es entschieden ab in der Gesamthaltung der Christusfigur. Sie ist leicht bewegt, die Arme sind etwas geschwungen, auch die Knie scheinen etwas nach links ausgebogen: eine Gestalt, die in ausgesprochenem Gegensatz zu dem gedrungenen Körper der Holztür- und Elfenbeinplastik und zu der ausgestreckten Gliederhaltung der späteren Kruzifixe steht, obwohl man bei den Beispielen aus der Freskomalerei, wie in S. Maria Antiqua, unsere Gestalt von mehr malerischem Kontur erwarten sollte. Nur zwei der ältesten Darstellungen, das Spottkruzifix auf dem Palatin und die erwähnte Londoner Gemme[18]), haben eine ähnlich geschwungene Armhaltung. Es muß doch wohl ein alter Typ zugrunde liegen, für den die Beispiele aus den Zwischenjahrhunderten verloren gegangen sind. Er taucht erst wieder in der karolingischen Elfenbeinschnitzerei und Miniaturmalerei auf, namentlich in der Liuthard-Richtung, deren Christus in der Regel den Siegeskranz aus Gottes Hand über dem Haupt und den Drachen zu den Füßen hat[19]). Die Gestaltformung Christi nötigt zur Feststellung eines nicht mehr erkennbaren Zusammenhanges dieser karolingischen Szenen mit einer Prägung wie der unsern.

Auch die Komposition läßt sich nicht leichthin im Überlieferungsgut der späten Antike unterbringen. Von den unter dem Kreuz stehenden Personen ist nur noch das mit Kopftuch versehene Gesicht einer weiblichen Figur vorhanden, die weit links nach dem Ende der Bildfläche zu, schon außerhalb des

17) Reil, Christus am Kreuz in der bildenden Kunst der Karolingerzeit, 1930, S. 4.
18) ΑΓΓΕΛΟΣ, Taf. 5.
19) Reil a. a. O. S. 80 ff.

Kreuzquerarmes, zu finden ist. Da der Kopf einen stattlichen Nimbus trägt, kann er nur als Rest der Marienfigur angesprochen werden. Ihr dürfte an der gleichen Stelle der rechten Bildfläche Johannes als Abschlußgestalt der Szene entsprochen haben. Nach dem vorhandenen Raume könnten nun noch je zwei Personen neben Christus rechts und links Platz gehabt, insgesamt also je drei Gestalten unter jedem Kreuzesarm gestanden haben. Die beiden Figuren unmittelbar neben dem Herrn sind vielleicht der Speerträger und Schwammhalter gewesen, doch ist Sicheres auch hier nicht zu sagen; erst recht nicht über die beiden mittleren Personen, falls sie überhaupt da waren. Ebenso fragwürdig ist die Raumfüllung über den beiden Querarmen des Kreuzes. Für die Schächer, das Attribut des alten jerusalemischen und orientalischen Kreuzigungsbildes, ist kein Platz vorhanden. Nimmt man eine Komposition von sechs Gestalten unter dem Kreuz an, wofür ja immerhin die Wahrscheinlichkeit spricht, so sucht man auch hierin in der Spätantike vergeblich nach Parallelen, während sie wiederum in den Elfenbeinen der Liuthard-Richtung zu finden sind [20]).

Schließlich ein Wort zum Ideengehalt unsers Bildes! Britische Tafel und Sabinatür wollen, jede in ihrer Art, den geschichtlichen Vorgang abbilden. Dieser historische Charakter ist weiterhin der Mehrzahl der Szenen bis in das 8. Jahrhundert zu eigen geblieben. Doch haben sich daneben Motive der Frömmigkeit geltend gemacht und die Bildgestaltung wesentlich beeinflußt. In den Ampullen von Monza und Bobbio beobachten wir eine schöpferische Fähigkeit der Gedanken und der Gemütsergriffenheit der um das Votivkreuz in Jerusalem versammelten Pilgerscharen: die Ideen des Lebensbaumes und Lichtkreuzes sind bildformend geworden. Wenn weiterhin, wie im Bilde von S. Valentino in Rom, Maria und Johannes allein neben dem Gekreuzigten belassen werden, so ist eine Wandlung vom Geschichts- zum Andachtbilde unverkennbar. Die stärkste

20) Vgl. den Braunschweiger Elfenbeinkasten. Reil, Taf. XII. Über Christus der Kranz mit Engeln, unter ihm die Schlange. Links vom Kreuzstamm aus: Ecclesia, Speerträger, Maria. Rechts: Schwammhalter, Hauptmann, Johannes.

Lösung aus dem historischen Rahmen hat das Apsisbild von S. Maria Antiqua vollzogen: Das Erlebnis des Messegottesdienstes hat hier eine einzigartige, den ursprünglichen Akt in eine gegenwärtige erhabene Schau umbildende Komposition geschaffen. Und noch anderes ließe sich herausstellen, wollte man der von religiösen Motiven verursachten Wandlung der Szene nachgehen. Unser Bild gehört, wie deutlich geworden ist, einer frühen, durch die Stätte des Todes und ihre Einwirkungen bedingten Formung an. Es ist die vom Christussymbol des Passionssarkophages zur Gestalt vorgeschrittene Wiedergabe der Herrn, der den Tod überwindend zur lichten Herrlichkeit des Himmels gewandt ist, wie ihn der Glaube an der Ruhstatt der Toten zu schauen begehrt. Inwieweit dabei der Rahmen der geschichtlichen Darstellung beibehalten oder abgestreift ist, würde sich nur feststellen lassen, wenn wir die Begleitfiguren zu erkennen vermöchten.

Abgeschlossen am 28. November 1934.

Miszellen zur Kirchengeschichte Altsachsens.

Von Edgar Hennecke,
Betheln über Elze (Hann.).

1. Bonifatius und die Sachsenmission.

Unter diesem Titel hat F. Flaskamp 1916 mit Verwertung der Briefsammlung des Bonifatius eine Untersuchung veröffentlicht [1]), die im allgemeinen der Sachlage gerecht wird, aber die örtlichen Verhältnisse an der Südgrenze des vormaligen Sachsen zu wenig in Rechnung zieht. Das ist seitdem durch die Arbeiten von H. Boehmer [2]) und W. Classen [3]) einigermaßen erleichtert.

Sicher ist, daß Bonifatius das Verlangen hatte, auch unter den Sachsen zu missionieren, schon aus Gründen der Stammesverwandtschaft, deren sich auch andere in seinem Heimatlande [4]), wie später die „alten Sachsen" selbst [5]), bewußt waren; sodann, weil über die Südgrenze des Sachsenlandes gegen Thüringen wie gegen Hessen die Gefahr fortdauernder Beunruhigung und Über-

---

1) Zeitschr. f. Missionswissenschaft, herausg. von Schmidlin-Münster VI, 1916, S. 273—285. Bonifatii et Lulli epistolae ed. M. Tangl (Mon. Germ. Epistolae selectae I); vgl. dessen Studien im Neuen Archiv XL (1916) und XLI. Vitae s. Bonifatii archiepisc. Moguntini recogn. W. Levison (Scriptores rer. Germ. in usum scholarum), Hann. 1905.

2) Zur Geschichte des Bonifatius, in Zeitschr. f. hessische Geschichte und Landeskunde 50, 1917, S. 171—215.

3) Die kirchliche Organisation Althessens im Mittelalter, Marburg 1929 (s. ZKG. 3. F. II, 1932, S. 333).

4) B. ersucht in ep. 46 seine geistlichen Heimatsgenossen de stirpe et prosapia Anglorum um ihre Fürbitte, daß Gott die Herzen paganorum Saxonum zum katholischen Glauben bekehre, denn: de uno sanguine et de uno osse sumus. Das war nach Tangl um 738 (Zeitpunkt der dritten Romreise 737/8, nach v. Schubert, Gesch. der christl. Kirche im Frühmittelalter, S. 304 Anm. 3 nicht vor derselben). Anderseits nennt der englische Bischof T. in ep. 47, die als Antwort auf das vorerwähnte Schreiben zu fassen ist, die heidnischen Sachsen „unser Volk". Ebenso der Presbyter Wigbert an Lul ep. 137, nach 754. Ferner „Ealdsexos" in northumbrischen Annalen 767 (R. Pauli in Forsch. z. dtsch. Gesch. 1871).

5) Ein Corveyer Mönch aus Anlaß der Normanneneroberung Englands 1066 (Nordhoff, Altwestfalen, Münster 1898, S. 5 Anm. 6).

fälle seitens des heidnischen Volkes bestand [6]), wodurch die Reform- und Missionsarbeit des eifrigen Verkünders und päpstlichen Legaten gefährdet wurde.

Natürlich konnte bei seinem Wunsche das eigentliche Stammland der Sachsen angesichts der Hartnäckigkeit des Volkes, die es auswärtigen Einwirkungen entgegensetzte, nicht in Frage kommen, sondern nur die Grenzbezirke gegen den Hessengau [7]) nach Norden und Westen, weniger die an Südsachsen grenzende Gebirgsgegend um Heiligenstadt, für die gesicherte Überlieferungen über einen Aufenthalt des Bonifatius nicht vorliegen [8]). Anders im eigentlichen Hessengau, in welchem B. schon kurz vor und und dann fast zwei Jahre nach seiner Romreise im Jahre 722 erfolgreich gewirkt und 732 in Fritzlar die Peterskirche gestiftet hatte. Freilich bestehen über den Umfang des Hessengaues gegen Norden noch Meinungsverschiedenheiten, insofern man einerseits ihn auf den Raum des späteren

6) Ep. 48 v. J. 741 ruft Gripho, den Sohn Karl Martells, um Beistand für die Geistlichen in Thüringen an gegen die Bosheit der Heiden, welche vordem thüringische Edle zum Abfall verleiteten (ep. 19 v. J. 722). Nach ep. 63 von 742/46 kam es sogar vor, daß nicht rechtgläubige Geistliche zu ihnen übergingen. In ep. 60 erwähnt der Papst 745 einen Einfall der Heiden in die Gemeinden des Bonifatius. In ep. 108 v. J. 752 berichtet dieser, daß sie per titulos (Pfarreien) et cellas nostras mehr als 30 Kirchen verwüstet und angezündet haben. Der Brief des Presbyter Wigbert 101 (s. die folgende Anm.) erwähnt Streifereien der Heiden gegeneinander. Überfälle der Sachsen nach Süden und Westen ereigneten sich unter den Kriegszügen Karls d. Gr. öfters.

7) Vita Bonif. 6 (18): B. bekehrte (721/2) iuxta fines Saxoniae Hessorum populum. In ep. 101 berichtet Wigbert über seine Reise in confinio paganorum Haessonum et Saxonum; er war 737/8 nach dem Tode des gleichnamigen älteren W. Presbyter in Fritzlar (ep. 40).

8) Immerhin mag sein Aufenthalt und die Gründung einer Kirche auf dem Hülfensberge nördlich bei Eschwege, einem späteren Wallfahrtsort (bis heute) offengehalten werden, wozu die betreffende Festnummer des Nachrichtenblatts „Das Werratal" I, 4/5, v. J. 1924 von verschiedenen Verfassern — zum Teil anfechtbare — Belege beibringt; vgl. vorher K. Löffler 1909 (Titel der Abhandlung s. ZKG. 1923, S. 439). Die Gegend umfaßt das obere Eichsfeld, während das mittlere vom obersten Leinetal (um Heiligenstadt) eingenommen wird und das untere (um Duderstadt) in sächsisches Gebiet fällt. Das mittlere Eichsfeld weist gemischte Sprachzüge auf, die K. Hentrich, Wörterbuch der nordwestthüringischen Mundart des Eichsfeldes, Gött. 1912, durch Überfluten einer niederdeutschen Stammbevölkerung durch thüringische Einwanderung erklären will. Im allgemeinen bildet die Südgrenze der Provinz Hannover die südliche Sprachlinie des Altsächsischen.

Archidiakonats Fritzlar am unteren Lauf der Eder und der Fulda bis zu ihrem Zusammenfluß mit der Werra beschränken möchte, anderseits seine ursprüngliche Ausdehnung bis über die Diemel für geboten erachtet[9]). Hierzu stimmt, daß man noch nach 1000 vom Vorhandensein eines „sächsischen" Hessegaus bei Großeneder wußte, was nur auf südliches Vordringen der Sachsen zu deuten ist, und daneben von den anliegenden Nitergo, Netgo, Bohteresgo[10]), in denen rein sächsische Bevölkerung anzunehmen ist, wie auch die noch erkennbare Sprachgrenze[11]) sie innerhalb Sachsens einschließt.

Zwei dieser Namen kehren, wie man erkannt hat, in der schwer zu deutenden Anschrift des Papstbriefes an Bonifatius Nr. 43 etwa v. J. 738 wieder. Gregor III. schreibt hier universis optimatibus et populo provinciarum Germaniae, Thuringis et Hessis, Bortharis, Nistresis, Wedreciis, Lognais, Suduodis et Graffeltis uel omnibus in orientali plaga constitutis. In dieser Anschrift sind, wie Tangl bemerkt[12]), mühelos die Thüringer, Hessen und Bewohner des Grabfeldes zu erkennen; er stimmt aber Boehmers Nachweis vom Wohnsitz der Bortharer (Bortriner) an der oberen Weser[13]) zu, wo sie östliche Nachbarn der Nihthersi (Gauname Niftharsi, wie schon Dümmler

9) Die erstere Ansicht, von Landau (1857) vertreten, sucht K. A. Eckhardt (1927) festzuhalten, wogegen K. Wenck schon 1903 den gegenteiligen Beweis erbrachte, vgl. die näheren Darlegungen von Classen a. a. O. 319 ff.

10) Vita Meinwerci epist. Patherbr. recogn. F. Tenckhoff 143 S. 75; 216 S. 128.

11) Zwischen Medebach und Münden, vgl. (nach Werneke 1874) H. Tümpel in Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur 7, 1880, S. 15. Übrigens erwähnte Falckenheiner, Geschichte Hessischer Städte und Stifter II, 1842, S. 243 die Anlage eines Grabens unterhalb von Zierenberg in einem nördlichen Bogen bis Münden.

12) Abhandlungen der Berliner Akademie 1919 Nr. 2, S. 4 f.

13) Der Gleichklang des Namens mit dem des Boretra- oder Bortergo, der sich von der Gegend westlich bei Dortmund (Lacomblet, Urkundenbuch für die Gesch. des Niederrheins I, 1840, Nr. 38, 48, 109) bis südwestlich von Lippstadt erstreckte, also die gesamte Linie des sogen. Hellweges einnahm, dürfte in beiden Fällen auf den ursprünglichen Volksstamm der Boruktuarier (Brukterer) hinweisen, die somit durch einen südlichen Vorstoß der Angrivarier (gegen 700 Beda V, 11) auseinander gespalten wären. Die vorherrschende Bedeutung der Engern (Angrivarier) unter den Sachsenkriegen, von der „Weserfestung" (A. v. Hofmann) aus gesehen, hat Brandi im Niedersächs. Jahrbuch 10, 1933, S. 49 f. geltend gemacht.

erkannte, an der Itter, um Corbach, danach zum Bistum Paderborn geschlagen) und nördliche der Hessen waren, also vermutlich im Bereich des späteren (mainzischen) Archidiakonats Hofgeismar zu suchen sind. Wenn also auch diese beiden Feststellungen als erbracht gelten können, so gehen die Ansichten der Forscher über die drei noch übrigen Adressaten stark auseinander. Hauck vermutete darunter die Bewohner der Wetterau und des Lahngaues, während er in Suduodi einen verschriebenen Namen sieht[14]), Tangl diese aber in der Würzburger Gegend sucht. Gegen die — reichlich abgelegene — Wetterau (um Friedberg) spricht nach Classen, daß in ihr von einer Wirksamkeit des Bonifatius nichts zu spüren ist[15]); sollte nicht die Gegend um Wetter (nördlich von Marburg) in Frage kommen können, und dann weiter östlich für die Suduodi die Gegend des Süllingswaldes bei Hersfeld mit in Rechnung zu stellen sein (bis wohin etwa der Umfang der Würzburger Diözese nach Norden reichte)? Wenn aber Classen fand, daß Lognai ebensogut auf den Leinegau (rechts der oberen Weser, um Göttingen) gehen könnte, so ist diese Vermutung einer besonderen Prüfung zu unterziehen.

Dieser Gau grenzt in der Hauptsache gegen Thüringen, dessen Anhängsel das Eichsfeld ist (s. o.). Noch von der sächsischen Sprachlinie umschlossen, weist er doch keine urtümliche sächsische Bevölkerung auf[16]), wie auch die Südgrenze des sächsischen Hausbaues an seiner Westseite herläuft und seine Nordgrenze sogar überschreitet[17]). Es ist bezeichnend, daß Karl d. Gr. ihn unter den Sachsenkriegen überhaupt nicht berührt hat, sondern im J. 775 der angegebenen West- und Nordlinie entsprechend ostwärts bis zur Oker vorgedrungen ist. Das wäre strategisch kaum möglich gewesen, wenn die Bewohner dieses südlichen

14) Kirchengesch. Deutschlands I 484 Anm. 1.

15) S. 5. Ebenso R. Haupt in ZKG. 1933, S. 321.

16) B. Crome bei Görges-Spehr, Vaterländische Geschichten und Denkwürdigkeiten[3] II, 1 (1927), S. 129 f. rät auf Nordschwaben (vgl. unten), die von Osten her in das Leinetal eingezogen wären, während Edw. Schröder im Niedersächs. Jahrb. X (1933) 25 f. durch sprachgeschichtliche Vergleichung von Ortsnamen die alten Cherusker befürwortet. Der Ortsname Geismar bei Göttingen weist auf hessische Siedlung.

17) Vgl. Peßler, Der niedersächsische Kulturkreis, 1925, Karte 8.

Teils vom ehemaligen Sachsen ebenfalls in Aufruhr gegen ihn gestanden hätten. Sie mußten also schon vordem zur fränkischen Seite geschlagen sein. Das kann nur in dem Jahrzehnt gewesen sein, in welchem die Hausmeier Karlmann und Pippin mehrfach in Kämpfen mit den Sachsen standen, nämlich, nach den fränkischen Annalen, in den Jahren 743 (Karlmann), 744 (beide), 748 (Pippin) im Hosgau gegen den Herzog Theoderich, dessen Hoch-Seeburg bei Eisleben wiederholt von ihnen eingenommen wurde, im letzteren Jahre zugleich gegen die Bewohner des Nordschwabengaus[18]), in welchem Massentaufen stattfanden, und gegen den wieder revoltierenden Halbbruder Gripho mit den Sachsen an der Oker. In welcher Richtung von da aus die Verwüstung Sachsens durch Pippin erfolgt ist, erfahren wir nicht. Doch überliefert die Continuatio Fredegarii, daß Karlmann, der als Herrscher von Austrasien (bis zu seiner Abdankung 747) auch Veranlasser des zweiten, gemeinsamen Feldzuges gewesen sein wird, 744, also in demselben Jahre, in das sächsische Grenzgebiet nach einem Aufstande einfiel und es nach Gefangennahme von Einwohnern, ohne daß es zum Kriege gekommen wäre, „glücklich hinzugewann", auch eine große Anzahl taufen ließ[19]). Da ein anderweitiges Grenzgebiet gegen

18) Wie frühere Halberstädter Urkunden und vor allem die Diözesaneinteilung von 1400 (H. v. Strombeck in Zeitschr. des Hist. Ver. für Niedersachsen 1862, S. 1 ff.) beweist, wurde dieser Gau vom Höhenkamm des Unterharzes aus nordwärts durch den Lauf der Bode bis zu ihrem Einfluß in die Saale umschlossen, von der aus der Schlenzbach und weiter westlich die Wipper im Unterharz die Südgrenze bezeichnen. Hier schlossen sich südlich der Hosgau und das Friesenfeld an den Nordschwabengau an, der nördlich vom Nordthüringau und westlich vom Harzgau begrenzt wird. Letzteren und den Derlinggau mußte Pippin vor dem Erreichen der Oker durchschreiten, während die umgekehrte Wegrichtung, die Ludwig d. Deutsche 852 nahm, mit den Gaunamen bezeichnet wird (Annal. Fuldenses ed. Kurze S. 43). Über Kämpfe der Nordschwaben mit den Sachsen im 6. Jahrhundert berichtet Gregor von Tours, hist. Francorum V, 15. Wie weit das vorher untergegangene Thüringerreich nach Norden reichte, beweist jener Nordthüringau.

19) MG Scr. Merov. II 180 (von Hauck in Prot. RE^3 XVII 312 abgedruckt). Als Zeitpunkt der laut Vita IV (Levison S. 91 f.) und Othlo (ebenda 111 ff.) I 37 durch Gewilip an einem Sachsen mitten in der Weser (bzw. dem Unterlauf der Werra) vollzogenen Blutrache, die zu seiner Absetzung als Bischof führte (ep. 60 v. J. 745), nimmt Hauck I 395 f., 543 das J. 743 an. In demselben Jahrzehnt möchte J. Müller, Frankenkolonisation auf dem Eichsfelde (Forschungen zur Thür.-Säch-

Thüringen nicht in Frage kommen kann, wird es sich um den Leinegau und die dicht anliegenden kleineren Gaue handeln.

Man braucht, was die Gewinnung für das Christentum angeht, nicht mit M. Lintzel[20]) einen bewußten Gegensatz zwischen der kriegsmäßigen fränkischen Politik und der im Grunde persönlich gehaltenen Bekehrungsmethode der angelsächsischen Missionare zur konstruieren, um die Ansicht zu vertreten, daß in den Fällen der ersteren Kategorie Gründung von Kirchen sich nicht immer sofort angeschlossen haben wird. Immerhin war sie möglich, wofür im Leinegau und den unmittelbar anliegenden kleineren sächsischen Gauen die eigentümliche Beobachtung sprechen könnte, daß an den 12 Sedeskirchen dieses zum EB. Mainz geschlagenen Bezirks Martin von Tours, der Nationalheros der Franken[21]), den übrigens Pippin in seiner Todeskrankheit 768 anrief, gleichmäßig der Heiligenpatron ist. Aber er ist auch Schutzherr der Mainzer Domkirche, so daß die Vermutung ebenso zu Recht besteht, daß erst in karolingischer Zeit (9. Jhdt. — und schwerlich später —) die Gründung dieser Kirchen erfolgte[22]).

---

sischen Geschichte 2), Halle 1911, S. 14, die Annahme des Christentums auf dem Eichsfelde ansetzen (dessen — spät bezeugte — kirchliche Einteilung mit Angabe der Kirchenheiligen usw. S. 110 ff. geboten wird). Zum Zwischengebiet zwischen Eichsfeld und Hessengau vgl. K. A. Eckhardt, Politische Gesch. der Landschaft an der Werra und der Stadt Witzenhausen[2], Marburg 1928.

20) Der sächsische Stammesstaat und seine Eroberung durch die Franken (Historische Studien 227), Berlin 1933, S. 35 f. (Lintzel ignoriert Karlmann S. 34, 36 f.) In anderer Weise und auf breiterer Grundlage befaßt sich H. Dörries in der Zeitschr. d. Gesellsch. f. niedersächsische KG. 1934, S. 73 f. mit dem beiderseitigen Verfahren unter Karl d. Gr.

21) Vgl. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger, Tüb. 1900.

22) So K. Kayser in Zeitschr. der Gesellsch. f. niedersächsische KG. II (1897), 266 f. K. H. Schäfer möchte bei seiner bekannten Neigung, für die Datierung von Kirchen möglichst in hohes Altertum zurückzugehen, diese Kirchen sogar auf König Dagobert I. oder Sigebert zurückführen: Fuldaer Geschichtsblätter 14, 7 (1920), S. 103 Anm. 1; derartige Behauptungen mindern das Verdienstliche des betr. Aufsatzes (S. 81 ff.), in welchem Verf. „frühmittelalterliche Kirchenpatrozinien in Hessen" (und der Nachbarschaft) mit Fleiß zusammengetragen hat. Was über Dagoberts Aufenthalt in der Nähe von Heiligenstadt laut geworden ist (Bechstein, Deutsches Sagenbuch, 1853, Nr. 440), gehört rein der Sage an, deren späte Entstehung daraus erhellt, daß die Leiber der hl. Aureus und Justinus (lies: Justina) überhaupt erst 1110/37 bei Mainz aufgefunden worden sind (Böhmer, Fontes IV 360). Eher ließe sich im Zusammenhang mit der gesicherten

Nun aber begegnet derselbe Heilige an zahlreichen Sedeskirchen der zum späteren Archidiakonat St. Stephan-Mainz gehörenden Dekanate Arfeld, Kesterburg (Christenberg bei Wetter), Amöneburg [23]), also im Raum zwischen dem Oberlauf der Eder und der Sieg wie der Lahn und deren östlichen Nebenbächen, südwestlich und südlich des eigentlichen Hessegaus, während in diesem selbst zugleich mit Fritzlar mehrere Sedeskirchen den Apostel Petrus als Schutzherrn verehren [24]), — für die Wirksamkeit des Bonifatius als Angelsachsen wie als päpstlichen Beauftragten bezeichnend! Classen vermutet bei einigen jener auf fränkischem Gebiet befindlichen Martinskirchen vielleicht vorbonifatianische Gründung (S. 40 ff.), so daß wir hier vor derselben Entscheidung stehen wie bei den Kirchen des Leinegaues. Insoweit die große und umfassende kirchliche Reformarbeit, die Bonifatius gerade unter Karlmann und Pippin antrat, alle fränkischen Gebiete bis nach Westfranken umfaßte, hätte auch jener Landesausschnitt in ihr mitbegriffen sein können. Aber ebenso klar ist, daß, wie B. den Leinegau nicht vor 743 betreten konnte (s. o.), er ihn um jener weitreichenden Arbeit willen nach diesem Jahre ebensowenig betreten hat: „Es fehlt jeder Beweis für sein wirkliches Überschreiten der sächsischen Grenze", wie Rettberg [25]) gegenüber den ungeheuerlichen Fabeleien Letzners

---

Nachricht über den Aufenthalt des Königs als Begleiters des Bischofs Arnulf von Metz in Thüringen (MG Scr. Merov. II 436) vermuten, daß der Ortsname Daberstadt Dagobertestait (vgl. Chronik des Nikolaus von Siegen ed. Wegele in Thüring. Geschichtsquellen 2, 1855, S. 196) mit dem Namen des vorgenannten Königs zusammentrifft.

23) Classen 60 ff.; 141 ff., 109 ff., 65 ff. Im Sedesbezirk von Amöneburg auch Michaeliskirchen, wie die in A. selbst von Bonifatius gestiftete Kirche Vita Bonif. 6 (26) sowie die in Ohrdruf, dem Hauptsitz seiner thüringischen Wirksamkeit Vita IV (Levison S. 90 ff.), 5. Daß er dort vordem mit heidnischen Gebräuchen gemischtes Christentum antraf Vita Bonif. 5 (17), vgl. ep. 17 von 722, darf vielleicht für den ganzen betr. Bezirk als bezeichnend angesehen werden; auch läßt sich wohl die in ep. 24 v. J. 724 erwähnte Versäumnis der Missionsarbeit durch den (Mainzer) Bischof hierher ziehen.

24) Classen 155 ff., in den Sedes Bergheim und (Kirch-)Ditmold dagegen Martinskirchen (nicht vor Bonifatius S. 41).

25) KG. Deutschlands I (1846) 345. Daß B. nach 744 Sendlinge dahin abordnete, mag immerhin nicht ganz ausgeschlossen sein. Man würde dabei etwa an die Peterskirche in (Alten-)Grone bei Göttingen (als solche gegen Mithoffs Angabe feststellbar) denken können. Dagegen muß als terminus post quem für Errichtung von Albanskirchen

(† 1613) festgestellt hat. Statt der oben bezeichneten Deutung des betr. Völkernamens auf den Leinegau wird also mit Hauck der obere Lahngau, und daneben der Distrikt von Wetter (s. o.), anzunehmen sein, so daß wir mit diesen und den übrigen in ep. 43 genannten Landschaften einen geschlossenen Umkreis um den Hessegau erhalten.

Nach dem Tode des Bonifatius ersuchte von der Gauzentrale Fritzlar aus der Presbyter Wigbert in ep. 137 den Nachfolger des B. in Mainz, Bischof Lul, um Direktiven zur Betreibung der Sachsenmission, zu der es in dem von und für Bonifatius (ep. 21)[26] vorgesehenem Umfange nicht gekommen ist. Höchstens im unmittelbaren nordwestlichen Grenzbezirk desselben Gaus mögen vereinzelte Erfolge errungen sein.

2. Epilog zu den Bistumsgründungen.

In seinen Scriptores rer. Brunsv. I. 260 f. gab Leibniz 1707 als Nr. 20 der Sammlung eine Narratio de fundatione quarundam Saxoniae ecclesiarum nach Cl. Mader heraus, deren Daten von Karl d. Gr. bis auf Otto I. reichen und von der er in der Vorrede vermutet, daß sie nicht viel später als die Ottonen sein könne. Während Rettberg a. a. O. II 416 hiergegen keine wesentliche Einwendung zu erheben scheint, stellt er doch fest, daß die Jahresangaben über die Gründung der einzelnen Bistümer mit großer Vorsicht zu gebrauchen sind. Nach ihm hat G. Waitz[27] die Übereinstimmung mit anderweitigen chronistischen Nachrichten nachgewiesen, die auf Heinrich von Herford zurückgehen, von dessen Jahresangaben die der Fundatio aber

(Göttingen im „alten Dorf", mehrere auf dem oberen Eichsfeld) das Jahr 805 gelten, in welchem der EB. von Mainz südlich der Zitadelle die prächtige Basilika des berühmten Klosters errichtete (spurlos verschwunden, jetzt Villenviertel; vgl. E. Neeb in Mainzer Zeitschr. 3, 1908, S. 69 ff.). Auch Michaeliskirchen kommen im Leinegau vor.

26) Der Brief, von Tangl durch Änderung des Absendernamens auf 738/9 angesetzt, könnte ebensogut früher datiert werden (nach Othlo I, 21 gleichzeitig mit den Briefen an die Thüringer 722—724); wenn darin von vereinzelten Übertritten von Sachsen die Rede zu sein scheint, so hatte Bonifatius dem Papste vielleicht von solchen an den Grenzen seiner vorherigen Wirksamkeit in Friesland erzählt. In ep. 86 v. J. 751 waren natürlich unter den vier Volksstämmen die Sachsen nicht einbegriffen gedacht (gegen Flaskamp a. a. O. 278).

27) In den Göttinger Nachrichten von 1857, Nr. 3, S. 63 f.

in einigen Daten abweichen; er erklärt diese Abweichung dadurch, daß nicht das erhaltene Werk Heinrichs von Herford[28]), sondern eine verlorene Mindener Chronik desselben, die wiederum aus einer verlorenen Sachsenchronik des 13. Jhdts. geschöpft haben soll, die Quelle für die Narratio abgegeben habe. Doch bleibt dann fraglich, wie Heinrich von Herford in zwei verschiedenen Werken verschiedene Daten gegeben haben sollte.

Er war Dominikaner in Minden († 1370), wie der Chronist Hermann von Lerbeck, der uns eine Mindener Bistumschronik von ca. 1380 geschenkt hat[29]), und wie der Dominikaner Johann von Essen in Wesel, der eine Geschichte des Sachsenkrieges zusammenstellte[30]). Heinrichs Weltchronik schließt mit 1355, dem Jahre der Kaiserkrönung Karls IV., dessen Begünstigung gelehrter Bestrebungen die auf historische Studien gerichtete Betätigung der Dominikaner entgegenkam. Ferner schrieb der Paderborner Gobelinus Person, der zu den kirchlichen Reformern gehörte, einen „Weltlauf" bis 1418[31]), und der Karthäuser Werner Rolevinck aus Laer ein begeistertes Lob seiner westfälischen Heimat mit Berücksichtigung der Wirtschafts- und Kirchengeschichte nebst Angabe lokaler Reliquien- und Heiligenverehrungen (1. Ausgabe um 1478)[32]), denen dann noch das Magnum Chronicon Belgicum anzureihen ist[33]), während in Bremen der Stiftsherr Heinrich Wolter im Anschluß an ältere Lokalchroniken der Geschichte

28) Liber de rebus memorabilibus sive Chronicon (eine Weltchronik) ed. A. Potthast, Gott. 1859. Darin Anlehnungen an das Speculum historiale des Vincenz von Beauvais.

29) Mindener Geschichtsquellen I: Die Bischofschroniken des Mittelalters (Hermanns von Lerbeck Catalogus episcoporum Mindensium und seine Ableitungen) herausg. von Kl. Löffler, Münster 1917, S. 17 ff., der darin noch eine andere Mindener Chronik und in Bd. II, Münster 1932, des Domherrn Heinrich Tribbe Beschreibung von Stadt und Stift Minden (um 1460) veröffentlichte.

30) Johannis de Essendia historia belli a Carolo m. contra Saxones gesti, in (Scheidts) Bibliotheca historica Goettingensis I, 1758, S. 19 ff.

31) Cosmidromius, herausg. von M. Jansen, Münster 1900.

32) De laude veteris Saxoniae nunc Westphaliae dictae, mit deutscher Übersetzung, herausg. von L. Troß, Köln 1865.

33) ed. J. Pistorius, Rerum Germanicarum veteres . . . scriptores . . ., Ratisponae 1731 (Bd. III), S. 1 ff.

seiner Diözese bis 1463 nachging[34]) und dabei eigentümliche, wohl nicht ganz zu übersehende, Feststellungen über den Raum des „alten Sachsen" (etwa der Grafschaft Hoya entsprechend) vornahm. Jene alle[35]) haben sich summarisch oder durch Beibringung einzelner Jahresdaten mit dem Thema der sächsischen Bistumsgründungen beschäftigt, darin von Heinrich von Herford abhängig, daß sie die zeitliche Reihenfolge der — nicht 8, sondern — 10 Bistümer, mit Osnabrück beginnend, einhalten und auch von der Verlegung nicht bloß Bardowieks nach Verden (s. u. Miszelle 3), von Seligenstadt (Osterwiek) nach Halberstadt[36]) und von Elze nach Hildesheim[37]), sondern auch von Herstelle an der Weser nach Paderborn wissen. Letztere schwebt völlig in der Luft, während die vorher genannten einigermaßen beglaubigt sind. Die Aufeinanderfolge bei Heinrich von Herford (dessen Jahresdaten die der Fundatio in Klammern beigefügt sind) lautet: Osnabrück 780 (772), Osterwiek 781[38]), nach Halberstadt 819 (777, Verlegung „anno 40"), Minden 782 (780), Bremen 782 (781), Herstelle 782 (ausgefallen), Bardowiek-Verden 782 (782, Verlegung 814), Schieder . . . Magdeburg 783 (783), Münster 784 (784), Elze 795, Verlegung 816 (796, Verlegung 818), Hamburg 797 (809 bzw. 836). Die Hinzufügung von zwei Bistümern erfolgte, weil Magdeburg und Hamburg auch auf sächsischem Boden lagen und nun auch zurückdatiert werden mußten, was im ersteren Falle dadurch geschieht, daß in Schieder die ursprüngliche Gründung angesetzt wird, von wo das Bistum dann über Fallersleben, um 900, und Frose, durch Heinrich I., nach Magdeburg durch Otto I. gelangt sei. Anlaß zu dieser Erfindung bot dem Chronisten wohl der Umstand, daß der Reichshof Schieder (erst 997!) durch Tausch an das

34) ed. Meibom, Rerum Germanicarum, 1688, tom. II 17 ff., vgl. auch 87 ff.

35) Über sie zu vgl. O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter seit der Mitte des 13. Jahrh., II³, Berlin 1887.

36) Die auch W. Möllenberg in der Zeitschr. des Harzvereins 50, 1917, S. 101—111 als gesicherte Erkenntnis bezeichnet.

37) Vgl. meine Begründung bei W. Barner, Unsere Heimat, Hildesheim-Leipzig 1931, S. 373 ff.

38) Diese Zahl fußt auf der Angabe des Annalista Saxo (um 1160) MGS VI 560 und seiner Abhängigen; Karl befand sich in diesem Jahre in Rom.

Erzbistum Magdeburg gelangt war, aber die ganze Willkür der Ansetzungen wird hieraus zugleich ersichtlich[39]) und sogar noch überboten, wenn man bemerkt, wie diese spätmittelalterliche Chronistik mit unmöglichen Etymologien von Ortsnamen arbeitet oder sich bemüht, Herrschergeschlechter auf altrömischen Ursprung zurückzuführen.

Bietet also dieser Epilog zu den altsächsischen Bistumsgründungen einen wenig erfreulichen Ausklang, so sehen wir uns auf die gediegenen kritischen Untersuchungen namhafter neuerer Forscher über die Stiftungsurkunden der Bistümer, in erster Linie Tangls[40]), verwiesen, wenn auch durch sie, von dem feststehenden Datum für Bremen 787 abgesehen[41]), nur annähernde Jahresangaben erbracht werden konnten. Denn nur in einzelnen Fällen haben wir gewisse Kunde, wann es aus dem ursprünglichen Zustande, den Karl d. Gr. vielleicht schon seit 776/7[42]), mit größerer Sicherheit seit 780[43]) durch Beauf-

39) Da die Fundatio sich stark mit Rolevinck (s. o.) berührt und in dem Falle Osterwieck, wo er das herkömmliche Datum bietet, ihn sogar übertrumpft, werden wir nicht fehlgehen, ihre Entstehung frühestens im letzten Viertel des 15. Jahrh. anzusetzen.

40) Forschungen zu Karolinger Diplomen, im Archiv für Urkundenforschung II, 1909, S. 167—326. Ein gutes Referat über die Kette von Untersuchungen lieferte Joh. Meyer in Ztschr. d. Gesellsch. für niedersächs. KG. 1921, S. 1—25.

41) Willehad am 13. Juni in Worms geweiht. Vita Willeh. 8; das Jahr im Chron. Moiss. MGS I 298.

42) 776 Massentaufen in Lippspringe, desgl. 777 in Paderborn, danach 780 bei Ohrum an der Oker. Über solche Taufen im Rahmen der karolingischen Mission vgl. Schmidlin, Die frühmittelalterliche Missionsmethode, in Zeitschr. für Missionswissenschaft VII, 1917, S. 177 bis 187. Die Vita Sturmi 22 MGS II 376 besagt, daß Karl adsumtis universis sacerdotibus abbatibus presbyteris et omnibus orthodoxis atque fidei cultoribus nach Sachsen gezogen sei . . . et post non longum tempus totam provinciam illam in parochias episcopales divisit et servis Domini ad docendum et baptizandum potestatem dedit. Sturmi, Abt von Fulda (gest. 779), erhielt einen Oberauftrag, bei dessen Ausführung er per regiones quasque singulas ecclesias erbaute. Welche Gegenden das gewesen sind, ist leider nicht vermerkt, vermutlich schon an der mittleren Weser, wo dann im 9. Jahrh. Schenkungen in der Gegend von Hameln an Fulda erfolgten, dem das dort gegründete Stift unterstellt war.

43) Die Lorscher Annalen MGS I 31 berichten zu diesem Jahre von Karl: divisitque ipsam patriam inter episcopos et presbyteros seu et abbates, ut in ea baptizarent et praedicarent. Vgl. Transl. Viti 4 MGS I 577, wonach den sacerdotes boni spei noch aufgegeben wurde, daß sie domos episcoporum atque ecclesias constituerent (vgl. hierzu den

tragung auswärtiger Kirchenleiter mit vorläufig absehbaren Bezirken des bis dahin gewonnenen Sachsenlandes schuf[44]), zur Anstellung ortsansässiger Bischöfe gekommen ist: in Münster 802/5[45]), in Paderborn nicht lange vor 814[46]); ob in Minden 796 bereits dieser Übergang vorlag, ist nicht deutlich[47]). In Halberstadt war er jedenfalls unter Hildegrim, Liudgers Bruder, der 809 als Bischof von Châlons an der Marne begegnet und 827 gestorben ist, noch nicht hergestellt[48]). Noch weniger in Hildes-

---

Schluß von ep. 25 der Briefsammlung des Bonifatius vom Jahre 724). Später setzte man mit Rücksicht auf die 780 noch nicht erfolgte Unterwerfung Widukinds die Einrichtung der 8 Bistümer summarisch in das Jahr 785 (Adam v. Bremen I, 11), und vorher Thietmar, chron. VIII, 75, sogar erst 800 („an einem Tage!).

44) Am klarsten kommt der Übergangszustand in dem freilich erst 887/908 verfaßten Eingangsbericht der Transl. Liborii MGS IV 140 zum Ausdruck, wo gesagt wird, daß sich kaum einer entschloß, unter dem barbarischen, zum Rückfall in das Heidentum geneigten Volke zu wohnen, und es dann heißt: Unamquamque pontificalium sedium cum sua diocesi singulis aliarum regni sui aecclesiarum praesulibus commendavit, qui et ipsi ad instruendum plebem eo pergerent et ex clero suo personas probabiles ibidem mansuros iugiter destinarent, et hoc tamdiu, donec illic fidei doctrina convalesceret, ut proprii quoque in singulis parochiis possent manere pontifices. 786 hatte der Papst an Karl geschrieben: Oportet sacerdotes partibus illis pastorali circumdari sollertia atque episcopalem induere vigilantiam, et in eorum arbitrio, indici poenitentiam (ep. 81 bei Jaffé IV 246).

45) Innerhalb dieser Jahre wurde Liudger Bischof, nachdem er daselbst vorher schon als „Abt" des von ihm errichteten Domklosters gewirkt hatte (Vita Liudg. 23).

46) Transl. Liborii 5 (in der Vita Meinw. 1 auf 795 zurückdatiert). Vorher war 799 (Weihe der nach verschiedenen Zerstörungen neuerbauten Kirche durch den Papst) der Bischof des Kastells Würzburg mit Versehung der bischöflichen Obliegenheiten betraut gewesen, die aber durch die Entfernung nur selten stattfand Vita Lib. 4 f.

47) Vgl. Hauck in Prot. RE.[3] XIII 81. Nach der Fundatio (s. o., vgl. Rolevinck) soll Widukind hier, wo er eine Burg hatte, am Zustandekommen des Bistums beteiligt gewesen sein.

48) Das überlieferte Diplom Ludwigs d. Fr. vom Jahre 814, dem sogar ein älteres von Karl d. Gr. vorhergegangen sein soll, enthält Interpolationen, die schon einen späteren Zustand widerspiegeln (Tangl a. a. O. 198 f.). Der Annalista Saxo sagt von Hildegrim MGS VI 573: Hic ecclesiasticas institutiones in commissa sibi parochia rite ordinavit, 35 ecclesias plebeias in episcopatu suo Halberstadensi constituit. Diese Nachricht ist darum glaubhaft, weil es sich durchweg um Stephanskirchen handelt, vornehmlich diejenigen, die später als Archidiakonatskirchen des Bistums neben wenigen anderen erscheinen (Nachweis von P. J. Meier, Zur ältesten Geschichte der Pfarrkirchen im Bistum Halberstadt, Zeitschr. des Harz-Vereins 31, 1898, S. 227—243, dem ich aus anderweitiger Kunde die Gleichheit des Patroziniums für Wittingen und Meine hinzufügen kann); denn Stephan war auch

heim, dessen Bistum als ständiges erst mit Ebo von Reims seit 844/5 (gest. 851) festzuliegen scheint[49]), während das Datum des ersten Bischofs von Osnabrück als der angeblich ältesten Diözese (s. o.), nach vorheriger Lüttticher Mission (Bisch Agilfred gest. 787?), anläßlich der ersten sicheren Nachricht von 803 noch nicht einwandfrei zu erbringen ist[50]). So wird das genaue Gründungsjahr der sächsischen Bistümer „wohl niemals mit Sicherheit festgestellt werden können" [51]).

Als Bischofssitze hatte Karl d. Gr. Orte in Aussicht genommen, die von Natur günstig gelegen und bevölkert waren, und überhaupt mit möglicher Schnelligkeit Kirchen im ganzen Lande errichten lassen[52]), während andere erst im weiteren Verlaufe — in Bremen sogar erst nach Errichtung des Bistums[53]) — gegründet wurden. Zu den frühesten gehören außer in Osnabrück (durch Agilfred s. o. geweiht) und in Paderborn (Neubau und Altarweihe durch den Papst 799) solche in Obermarsberg (Eresburg) und etwa auch in Elze und in (Kirch-)Ohsen im Wesertal, diese sämtlich Peterskirchen, wie nach Angabe der Chronisten (vgl. oben) die in Schieder. Wenn die gleiche Meinung anfänglicher Gründung auch für andere Kirchen geäußert ist, bestätigt sie sich doch keineswegs immer.

3. Gründung und Grenzen des Bistums Verden.

Über den Stand der Fragen und die dafür in Betracht kommenden wichtigsten Quellen unterrichtete Hauck in PRE[3] XX

Patron der Kathedrale von Châlons, die noch im 13. Jahrh. Beziehungen zu Halberstadt unterhielt.

49) Vgl. Simson, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig d. Fr. II 284 f., was freilich von Bertram, Gesch. des Bisthums Hildesheim, 1899, S. 30 (wo auch die verschiedenen Ansätze über das angebliche Gründungsjahr — 814 bis 822 — verzeichnet sind), bestritten wird. Aber der Satz des Domkapitelbuches vom Ende des 12. Jahrh. MGS VII 848: Remensis aecclesia quae mater fuit Hildeneshemensis aecclesiae in canonica institutione ist unwiderleglich, es sei denn, daß schon der angebliche erste (Missions?-)Bischof Guntar der gleichen Mutterkirche entstammte.

50) Tangl a. a. O. 323 f.

51) F. Philippi, Geschichte Westfalens (Westfalenland, herausg. von Th. Wegner 3), 1926, S. 41.

52) Transl. Liborii 2.

53) Eingeweiht 1. Nov. 789.

(1908) 499, dem auch schon die gründlichen „Untersuchungen zur älteren Geschichte des Bistums Verden" (bis 1205) von F. Wichmann (Gött. Diss.) bekannt waren, abgedruckt in der Zeitschrift des Histor. Ver. für Niedersachsen 1904 und 1905 (nur der erste Jahrgang hier zu zitieren). Es stehen zunächst in Frage Zahl und Namen der ersten Bischöfe und damit Zeit und Ort der Gründung, sodann auch der Abgrenzung des Bistums.

An direkten Quellen aus dem Bistum sind zu nennen außer den durch v. Hodenberg veröffentlichten Urkunden[54]), unter denen keine päpstliche vor der Schutzurkunde vom 20. April 1147 begegnet: voran die gefälschte Stiftungsurkunde (v. J. 786), deren Entstehung erst 1155/57 M. Tangl unter Nebeneinanderstellung mit der entsprechenden Bremer, von der sie abhängig ist, 1897 bewiesen hat; zwei wesentlich übereinstimmende Bischofslisten von etwa 1256 und etwa 1300[55]); das Chronicon episcoporum Verdensium von 1332 ff.[56]), das zu den gleichen Bischofsnamen nähere Erörterungen gibt mit der ausgesprochenen Absicht, die einzelnen Absätze möglichst auf den gleichen Umfang zu bringen, was für die Anfänge durch Anhängung sonst interessierender weltgeschichtlicher Nachrichten erreicht wird; schließlich verschiedene Kalendarien, darunter ein offizielles Verdener von 1364[57]).

Wenn jede Stiftungsurkunde, in Unkenntnis über die wirklichen Anfänge, als ersten Bischof 786 einen Swibert eingesetzt werden läßt, der die „somit neue Kirche pflanzen und bewässern sollte[58]), donec orationibus servorum suorum fidelium

54) Verdener Geschichtsquellen, Heft 2, Celle 1857, aus einem Copialbuch des Hannov. Staatsarchivs 14. Jhdts. Sondersammlung der Kaiserurkunden für das Bistum V. durch Holstein im Stader Archiv XI (1886) 269 ff.

55) Die erste in den Annales Stadenses des Albert von Stade Mon. Germ. Script. XVI 307 f., die zweite aus dem Mich.-Kloster Lüneburg, ebenda XIII 343.

56) Vgl. Wichmann S. 281 ff., der auch auf jüngere Chroniken aufmerksam macht. Außer der von Leibniz, Scriptores rerum Brunsv. II 211 ff., herausgegebenen kommt namentlich die in Hs. B, 96 des Hannov. Staatsarchivs 1512 abgeschriebene in Betracht („Chr. II"), die sogar Spuren älterer Abfassung aufweist als jene („Chr. I"). Eine Veröffentlichung der Chroniken, wie sie Kl. Löffler für Minden geleistet hat, wäre so wünschenswert wie eine Neuausgabe der Urkunden.

57) Dieser in derselben Hs. wie „Chr. II" (vorige Anm.).

58) Die Wendung ist aus der Bremer Vorlage herübergenommen.

interpellatus omnipotens deus incrementum daret", so ist zu vermuten, daß auch der Genannte um die Mitte des 12. Jahrhunderts an dem betreffenden Kalendertage (1. März) im Bistum Verden bereits angerufen wurde. Der Tag gilt aber dem hl. Suidbert von Kaiserswerth, über den Beda in seiner hist. eccl. gentis Anglorum V 11 berichtet, daß er vorher unter den Boructuaren (an der Lippe) gewirkt habe[59]) (gest. 713). Verhält es sich nun wirklich so, daß die Verdener Bischöfe im 12. Jahrhundert zugleich Äbte von Kaiserswerth waren[60]), wozu der Gleichklang des Namens (Werda, nicht bei Beda) an sich verleiten konnte, so wäre die Kombination des Namens und der Person etwa unter dem Gesichtspunkt erfolgt, daß es sich in beiden Fällen um den Gründer der betreffenden Kirche handelte. Die Bischofschronik, die sich entweder ausdrücklich auf Beda beruft (Chr. I) oder doch auf ihn anspielt (Chr. II), hat den darin liegenden Anachronismus überhaupt nicht gespürt; Chr. II tischt den Lesern sogar folgende Fabel auf: S. „fuit filius Egberti comitis de nortingram ex partibus britannie sub rege anglie tunc constitutus, et fuit expulsus a nephariis bructuariis dictis de bockehorner. qui quidem in agro novello ut fidelis agricola laborauit, sed expugnantibus locum a paganis recessit ad partes Reni in locum qui dicitur in littore id est keyserswerder, ubi vitam bonis operibus feliciter terminauit et sedit annis 21, obiit autem anno domini 817, 1. März". Durch dergleichen wird der Wert der Angaben auch für die folgenden Fälle stark herabgemindert. Jedenfalls kann dieser erste Bischof, wie schon längst erkannt ist, als abgetan gelten.

Urkundlich erscheint zuerst Bischof Harud (ohne Ortsangabe) 829 als Teilnehmer einer Provinzialsynode zu Mainz (gest. schon 15. Juli d. J.)[61]). Haruch bzw. Haruth begegnet in den bei-

59) Hierfür darf nicht übersehen werden, daß schon der Aussender der zwölf Missionare nach Friesland (Beda V, 10, Vita Willibr. 5), Egbert, die Boructuaren mit in Aussicht genommen hatte (Beda V, 9). Es erscheint mir auch nicht ausgeschlossen, daß mit der Schenkung von Kaiserswerth an Suidbert die Absicht oder gar der Auftrag verknüpft war, seine Missionstätigkeit im östlichen Hinterlande irgendwie wieder aufzunehmen, wenn es auch dazu nicht mehr gekommen ist. Bisherige Literatur über S. in dem Artikel der RGG² V 915.

60) Tangl im Archiv für Urkundenforschung II (1909) 197.

61) Hauck, KG. Deutschlands II² 788. Wichmann S. 288.

den Bischofsverzeichnissen und ebenso in der Chronik erst an 8. Stelle. Die vorher auftretenden fremd klingenden Namen sind:

2. Saptta bzw. Spatto (desgl. Chr.),
3. Tanka bzw. Tangko (Chr.: Thanco),
4. Northila bzw. Nortila (desgl. Chr. II),
5. Geuila bzw. Leyiulo (Chr. II: Leuilo),
6. Rothila bzw. Rotila (Chr. II: Rortila),
7. Isenger bzw. Hysenger (Chr. II: Esengerus).

Nimmt man an, daß Haruth schon einige oder mehrere Jahre Bischof gewesen, so ist das Auftreten so zahlreicher Vorgänger äußerst schwer annehmbar. Auch reichen die Einzelangaben der Chronik nicht hin, ihr Nacheinander wahrscheinlich zu machen; Übereinstimmung ihrer beiden Rezensionen besteht darin, daß 2. und 3. und Haruth jeder als Schotte und *abbas Amarbaracensis ecclesie* bezeichnet wird. Schotte soll auch 6. gewesen sein (mit Einflechtung einer Erinnerung an die Mission unter den Angeln unter Gregor I., weshalb Chr. II den Gemeinten zugleich den Angeln zurechnet), während von 7. allgemein gesagt wird, daß er ob spem vite eterne sua relinquens peregrinatus est in terra aliena (Chr. II, die auch noch die Vorgänger von Bischof Waldgar per huius vocabulum nominis zu den Scoti et Anglici rechnet).

Auf Schottenklöster treffen wir in verschiedenen Orten Süddeutschlands, auch in Erfurt[62]). Welches war aber die Amarbaracenser Kirche? Nach einer kühnen Kombination von J. G. v. Eckart (1729, s. Hauck) handelte es sich um Amorbach im Odenwald, was die Kirchengeschichtsschreibung seitdem ohne Bedenken übernommen hat. Daß jedoch die ganze Kombination durch Franz J. Bendel als hinfällig erwiesen ist[63]), ist noch dem Verfasser des betreffenden Artikels in RGG² V (1931) 1473 unbekannt geblieben; denn Kloster

62) Hauck, KG. Deutschlands IV (1903) 365. Das irische Kirchen- und Klosterwesen war schon um 800 längst dem römisch-benediktinischen angeglichen, vgl. RGG² III 389 f. (nebst Literatur).

63) Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 39 (1918), S. 1—29, besonders S. 19 ff.; vgl. 35 (1914), S. 107 ff.

Amorbach wurde nach Bendels Nachweise erst in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts als cluniacensisches Priorat gegründet und 993/999 zur Abtei gemacht (Benediktiner). Richtiger suchte schon Krantz (um 1500) das fragliche Kloster in Irland, die Bollandisten in Irland oder in Schottland. Auch wenn der Ausdruck abbas nicht den Vorsteher, sondern allgemeiner Mönche des Klosters bezeichnen wollte (vgl. Du Cange), bleibt das eigentümliche Problem bestehen [63a]).

Nun taucht ausgerechnet in dem Abschnitt der Bischofschronik über Haruth zuerst eine Berufung auf Überlieferung von Seniores (zu Verden) auf, deren ursprünglicher Wortlaut scheinbar in Chr. II erhalten ist: huius reliquie et spatonis cum dalmatica tanconis relate sunt verde et in medio monasterii (d. h. des Domstifts) non in uno loco, sed segregatim posite, ad quorum tumbas virtutes multe vise sunt de infirmis, sicut tenemus ex relatione seniorum. Diese Überführung wird den Anlaß gegeben haben, Spatto und Tanco [64]) an den Anfang der Bischofsliste zu setzen, während die Folgenden aus unkontrollierbarer Überlieferung angefügt wurden. Wann die Überführung stattgefunden hat, wird nicht gesagt; vermutlich bald nach dem Tode Haruths. Sie wird als Zurückbringung nach Verden bezeichnet infolge der Annahme, daß das dortige Bistum überhaupt so früh gegründet und von Anfang an Bischofssitz gewesen sei. Freilich weiß die Chronik zu Spatto zu berichten: hic quasi solo nomine tenuit cathedram ecclesie Verdensis, sicut et plures successores sui qui expulsi de sedibus suis a paganis . . ., und zu Bischof Helingad (Helmigat), Haruths unmittelbarem Nachfolger: Circa hec (tempora) ecclesia verdensis a

63a) Der Kenner mittelalterlicher Kirchengeschichte Britanniens, Herr Prof. H. Glunz-Frankfurt a. M., konnte *Amarbarac* dort nicht lokalisieren: „Am nächsten kommt noch irisch *Ardmacha*, heute Armagh". Anderseits finde ich in einer Angabe der Gallia christiana II (1720) 548 C die Erwähnung eines *Ambaciacensis* monasterii bei Limoges in Aquitanien, was der Namensform einigermaßen gleichkommt; ob die Klostergründungen auf gallischem Boden im geistigen Zusammenhang mit Luxueil, der Hauptstiftung des großen Iroschotten Columban (vgl. Finsterwalder a. a. O. 212), sich soweit erstreckten, vermag ich nicht festzustellen.

64) Dessen Todestag im Unterschied von Chr. I Chr. II mit 17. kal. *ianuarii* angibt.

suis pontificibus crescente religione christiana creditur denuo possessa (Chr. II). Sieht man von dem denuo ab, so enthält die Nachricht die richtige Erinnerung, daß Helingad als erster der Bischöfe in Verden residierte, der für das Jahr 831 durch die Vita Anskarii [65]) indirekt bestätigt wird und auch für 838 bezeugt ist (sein Nachfolger Waldgar für 847), wogegen seine Vorgänger, die iroschottischen Mönche, von ihren Missionssitzen vertrieben sein sollen. Der Plural sedibus läßt verschiedene Deutungen zu (s. u. zur Grenzfrage).

Immerhin müssen sie einen festen Mittelpunkt für ihre Tätigkeit gehabt haben. Daß dieser nicht Verden gewesen sein kann, geht schon aus dessen örtlicher Lage im äußersten Westen der Diözese hervor, die langgestreckt im Osten bis über Salzwedel hinaus mit Einschluß von Seehausen reichte, also die nördliche Altmark einschloß, was auch die Abhaltung von Generalsynoden [66]) in V. erschwerte. Wenn jene auch damals noch nicht abgegrenzt war, boten die Bewohner sämtlicher Landstriche östlich der Ilmenau für die Ausbreitung des Christentums auch nach Beendigung der Sachsenkriege ein, wenn nicht dankbares [67]), doch reiches Missionsfeld.

Dagegen erfüllt Bardowiek [68]) alle Erwartungen, die an eine bischöfliche Zentrale, zumal der Anfangszeit, unter diesen Umständen gestellt werden konnten. Daß sie es gewesen, bezeu-

---

65) ed. Waitz c. 12, in Verbindung mit anderen Nachrichten s. O. H. May, Regesten der Erzbischöfe von Bremen I (1928/33) S. 7. Wichmann S. 295 gibt als frühestes Datum der Verlegung 834 an, doch ist die betr. Urkunde verunechtet (May S. 9).

66) Eine solche fand 1197 in Modestorp (dem unteren Stadtteil von Lüneburg), eine andere 1249 in der Marienkirche von Lüneburg statt (Hann. Staatsarchiv Urk. des Altklosters Buxtehude 1; Urk. des Domstifts Verden 34). Um 1400 dachte der Bischof sogar daran, die dortige Joh.-Kirche zur Kathedrale zu machen, also den Bischofssitz von Verden nach Lüneburg zu verlegen.

67) Denn noch in der 1. Hälfte des 13. Jahrh. fanden sich hier vereinzelt heidnische Slaven.

68) So auch Wichmann S. 291 ff. Vgl. Chr. Schlöpke, Chronicon oder Beschreibung der Stadt und des Stiffts Bardewick, Lübeck 1704, der auch zahlreiche Urkunden (wenig kritisch) abdruckt und sich mit Beibringung fabelhafter Nachrichten aus der Anfangszeit auf das Stiftsbuch stützt, welches in Cop. IX, 194 des Hann. Staatsarchivs erhalten ist, auch den Stiftskalender bietet.

gen sowohl sächsische als auch römische Nachrichten[69]). Haucks Gegenbeweis läuft darauf hinaus, daß es dafür in der Mitte des 12. Jahrhunderts keine Tradition gegeben hätte. Wie sollte aber, um von den allerdings jüngeren sächsischen Quellen abzusehen (die zum Teil auch Conende oder Covende[70]) als ursprünglichen Sitz angeben), gerade Rom zu der Ansicht gekommen sein, daß in Bardowiek ein Bistum bestehe, wenn es sich nicht auf anfängliche Nachrichten darüber stützen konnte[71]). Daß es dortseits als Suffraganbistum von Bremen betrachtet wurde, steht vielleicht im Einklang mit der schon gemachten Beobachtung (oben S. 75), daß päpstliche Privilegien für das Bistum Verden in den ersten Jahrhunderten überhaupt fehlen, was auch Adalbert von Bremen Veranlassung bieten mochte, auf den Gedanken zu kommen, das Bistum seiner erzbischöflichen Aufsicht zu unterstellen[72]). Wenn man später in Bardowiek zu wissen glaubte, daß ein gewisser Marianus als Sendbote Willehads von Bremen in Bardowiek und dessen Umgebung gepredigt und am 3. November 782 daselbst an einer Brücke den Märtyrertod erlitten habe[73]), so bietet das freilich wegen

69) Auch dürfte in die Erwägung einzuschließen sein, daß der Propst des bis in die Neuzeit in Bardowiek nachweisbaren Kollegiatstifts, aus der Reihenfolge von Unterschriften und Urkunden 1123 und 1155 (v. Hodenberg Nr. 17 und 21) zu urteilen, unter den Verdener Domherren eine bevorzugte Stellung einnahm.

70) Auch in Covelde entstellt, worunter man dann Kuhfelde in der Altmark verstand, das natürlich nicht in Frage kommen kann. Es handelt sich vielmehr um einen Ortsteil des vor der Zerstörung durch Heinrich den Löwen 20. Okt. 1189 großen und reichen Handelsplatzes Bardowiek, wo sich ähnlich klingende Namen wie St. Viti Ende, Hudener Ende und Brückenende noch erhalten haben (Frhr. v. Hammerstein-Loxten, Der Bardengau, Hann. 1869, S. 514).

71) H. Krabbo vermerkt in der Hist. Vierteljahrsschrift IX (1906) 517 ff. sechs Kurzlisten der Bremer Suffraganbistümer, die in Rom aufgestellt sind, die erste v. J. 1188, die letzte um 1230, wo an zweiter Stelle überall nach Bremen Bardowiek genannt wird, und vermutet in dieser Beziehung alte Vorlagen des 8., spätestens 9. Jahrhunderts.

72) Adam Brem. ed. Schmeidler III, 33.

73) Schlöpke a. a. O. 109, 116 f. Daselbst war ihm auch eine Kapelle errichtet (Vikariestiftung im „Dom" bereits 1323 S. 267 vgl. 280), ebenso im Verdener Dom, die unter dem Patronat des Archidiakons von Modestorp stand (Hs. 95 der Trierer Dombibliothek v. J. 1513, Fol. 15). Sowohl der Verdener Bistums- wie der Bardowieker Stiftskalender verzeichnen den 3. November als Festtag erster Ordnung, ebenso wie den 1. März (Bisch. Swibert). Die Bischofschronik weiß zu berichten, daß schon Bischof Bruno († 976) dem Marianus einen Sarkophag machen ließ.

der legendarischen Färbung dieser Kunde keine sichere Gewähr für eine ursächliche Verknüpfung in der vorbezeichneten Richtung.

Über den Zeitpunkt der Gründung läßt sich keine sichere Angabe machen. Unter den Hamburg benachbarten Bischöfen, von denen V. Ansk. 12 noch unter Karl d. Gr. berichtet, muß auch der von Bardowiek mit verstanden werden, zumal da das Patrozinium von dessen Dom auf Petrus lautet, wie der dem Bistum benachbarten Kathedralen von Bremen, Osnabrück, Minden, auf Eresburg (Obermarsberg an der Diemel) und Hohensyburg (am Einfluß der Lenne in die Ruhr). Es wurde dadurch die Fühlungnahme mit Rom, wie schon unter der Wirksamkeit des Bonifatius (Kirche in Fritzlar), sichtbar gemacht[74]). Die Nachrichten der fränkischen Reichsannalen über mehrfachen Aufenthalt des Herrschers in der Nähe Bardowieks[75]) sind von Notizen über Kirchengründungen nicht begleitet. Das Jahr 795 dürfte für B. am nächsten liegen; danach könnte also die Tätigkeit der drei in der Führung des Missionsbistums aufeinanderfolgenden Iroschotten eingesetzt haben, die dann nach dem Tode Haruths durch Schaffung der neuen Bischofszentrale abgelöst wurde. Was dazu bei der völlig seitlichen Lage Verdens — außerdem in unmittelbarer Nähe von Bremen! — Anlaß gegeben hat, läßt sich mangels vorhandener Urkunden nur vermuten. Es spricht aber alles dafür, daß, wie schon ausgesprochen ist[76]), Ludwig der Fromme mit dieser Verlegung eine Sühne für das 782 durch seinen Vater angeordnete grausame Blutgericht[77]) hat schaffen wollen, worin er vielleicht

74) Freilich haben auch schon die Iren für ihre wichtigsten Klosterkirchen das gleiche Patrozinium gewählt (Finsterwalder in ZKG. N. F. X 215 Anm. 3).

75) 780 (Annal. Mett.)?, 785 im Bardengau, 795 in Hliuni (Burgberg Lüneburg) Annal. Mett. oder Bardenwich Einhard, 798 zwischen Elbe und Weser, 804 Hollenstedt.

76) Vgl. Mithoff, Kunstdenkmale und Alterthümer im Hannoverschen V 108.

77) Das K. Hampe, Herrschergestalten des deutschen Mittelalters (1927), S. 40 verständlich zu machen suchte. Wenn man neuerdings, begreiflichen nationalen Wallungen entsprechend, Karl einfach als „Sachsenschlächter" zu bezeichnen vorschlug, so wird man der außerordentlichen Bedeutung des Frankenkönigs, der doch auch germanischem Blute entstammte, sowohl in politischer Beziehung als auch im Hinblick auf

durch die trüben persönlichen Erfahrungen nach der Reichsteilung des J. 829 noch bestärkt worden ist. Daß sich keine urkundliche Nachricht darüber erhalten hat, wird schon dadurch verständlich, daß die Verdener Bischöfe der Folgezeit kein Interesse daran hatten, die Erinnerung an die ursprüngliche Gründung an anderer Stelle zu erhalten, vielmehr, das Alter der neuen Gründung möglichst hinaufzudatieren (Stiftungsurkunde).

Über das Patrozinium der neuen Kathedrale gehen die Nachrichten [78]) auseinander. Nach der ersten Königsurkunde von 849 war sie dem Apostel Andreas (Bruder des Petrus, s. Bardowiek) gewidmet, dem 932 und 1006 noch Maria vorgesetzt ist, die 874 und 1019 allein erscheint, und zwar 1073 und 1144 mit besonderer Beziehung auf das Domstift; dieses (monasterium verdi dictum) war in honore sanctae Mariae et sanctorum Fabiani atque Cecilie martirum Christi constructum (890), während 876 [79]) von der Kirche in honore sce. cecilie et sci. fabiani die Rede ist. M. E. kommen zwei Kirchen in Betracht: die noch jetzt parallel dem Dom [80]) liegende Andreaskirche, an der 1220 durch Bischof Iso ein Kollegiatstift errichtet wurde [81]), und die (jetzige) Domkirche. Der ursprüngliche Dom war eine Holzkirche, die Bischof Amelung († 962) prächtig ausbauen ließ, während von seinem Nachfolger Bruno († 976) berichtet wird, daß er sich bei Altersschwäche zum Zweck eines Gebets in die Cäcilienkirche tragen ließ [82]). Spätere Baunachrichten über den

---

seine unschätzbaren Verdienste für das Christentum und die christliche Kultur nicht gerecht, vergißt auch, daß die Auslieferung oder Denunziation der Hingeopferten doch augenscheinlich durch sächsische Große erfolgt ist. Ein Heiliger, wozu ihn das spätere kirchliche Mittelalter sogar gemacht hat, ist er freilich nicht gewesen. Vgl. auch H. Dörries, a. a. O. 75 f.

78) Meist Königsurkunden; soweit nicht bei v. Hodenberg, von Wichmann behandelt.

79) Urk. Ludwigs III., deren Original (Hann. Staatsarchiv, Domstift Verden 4) sehr fragmentarisch und kaum noch zu lesen ist.

80) Wie in (Neu-)Uppsala die beiden Domkirchen (vgl. meine Feststellung in Zeitschrift d. Ges. für niedersächs. KG. 1926, S. 128).

81) v. Hodenberg S. 271.

82) Thietmari chronicon ed. Kurze II, 32. Vgl. VIII, 31, wo über den ersten Steinbau eines Turmes neben der Verdener Kirche vor 1015 berichtet wird. Die Übertragung von Reliquien der Cäcilia und des Fabian (aus derselben römischen Katakombe) kann vor 876 erfolgt sein; Fabian wird nach dem 9. Jahrh. nicht mehr genannt, dagegen Swibert

Dom (ohne Nennung der Patrozinien) liefert die Bischofschronik zu Bischof Wigger (Vidzierus Thietmar), der „die größere Kirche, welche die zweite gewesen sein soll", baute und am 23. Nov. (also nach dem Tage der hl. Cäcilia) 1028 darin u. a. den Hauptaltar s. Steph. weihte[83]); zu Bischof Tammo († 1188, „3. Kirchbau"), desgleichen zu Conrad 1290 (Grundsteinlegung eines neuen Doms an Stelle des abgebrannten[84]), zu Otto 1390 (weiht den östlichen Teil und verlegt den Tag der Kirchweihe auf den 3. Sonntag nach Pfingsten[85]), zu Berthold (Grundstein des unteren und westlichen Teils der Kirche[86]). Wenn nun in der Stiftungsurkunde 1220 (s. o.) von Andreas gesagt wird: quondam ecclesie nostre maioris patrono, so erscheint zwar die Möglichkeit nicht völlig ausgeschlossen, daß nachträglich neben dem (ursprünglichen Andreas-) Dom eine Andreaskirche (vor 1220) gebaut war, aber doch wahrscheinlicher, daß wir in dieser die ursprüngliche Kathedrale zu sehen haben, neben der dann die Marien- oder Cäcilienkirche, als Sonderkirche des Domklosters 876 bereits vorhanden, mit dem Bau v. J. 1028 an Stelle jener zur Kathedrale gemacht wurde[87]).

(s. o.) im Verdener Synodalstatut des Bischofs 1396 als Patron miterwähnt (Urk. des Klosters St. Mich.-Lüneburg 802). 1523 gestattet der Bischof dem städtischen Klerus in Lüneburg, an vakanten Wochentagen die Abhaltung von Officien der Cäcilia und der Maria, in ersterem Falle cum suffragiis de . . . Patronis scilicet Swiberto, Carolo et Sebastiano (Hannov. Prov.-Bibl. XXIII, 1132, Fol. 537 v.) Über den adventus reliquiarum Swiberts am 9. Mai berichten verschiedene Kalender der Diözese, desgl. Fabiani et Cecilie am 23. Juli zuerst ein Lüneburger Kalender, der dem Bistumskalender gleichzeitig ist (Hs. A, 8 der Lüneburger Stadtbibliothek). An der dortigen St. Joh.-Kirche ist außer einer Gewandfaser des Täufers Joh. und einer Reliquie der hl. Ursula noch der Kopf der Cäcilia vorhanden, und Malereien aus dem Leben dieser drei wie des hl. Georg befinden sich auf den Flügeln des Altarschreins.

83) War Altar der Dompfarrei, die auch Landgemeinden (noch heute) umfaßt, wie die Andreaskirche ihrerseits.

84) Der Brand fand nach Wichmann S. 338 am 22. Okt. 1281 statt, doch wurde bereits 1274 für den Neubau gesammelt (Hann. Staatsarchiv, Domstift Verden 45. 46).

85) Noch heute findet die „Domweih" statt, ein Markt- und Volksfest, zu der sich Bewohner aus Stadt und Land in der ersten Juniwoche von Sonntag an versammeln.

86) Pfannkuche, Gesch. des Bisthums Verden (I, 1830) II, 1834, S. 5: Erweiterung fand 1473—90 statt, die Einweihung 1490 — also in drei aufeinander folgenden Jahrhunderten in demselben Jahre.

87) Bezeichnend ist: „Die Andreasgemeinde hat seit uralters und bis

Was schließlich die Grenzen des Bistums betrifft, so hat eine ursprüngliche Festsetzung bekanntlich nirgends stattgefunden. Wichtige Siedlungs- oder Gaumittelpunkte wurden von den Missionsbischöfen hier und da besetzt, strittige Grenzstellen später geregelt [88]), bis es zu einer genauen Grenzabteilung mit den Nachbardiözesen kam. Eine solche liegt in der angeblichen Stiftungsurkunde für Verden um die Mitte des 12. Jhdts. vor, deren Richtigkeit nach Süden durch erhaltene Grenzbeschreibungen der Bistümer Halberstadt und Hildesheim bestätigt wird. Soweit die Bremer Diözese als Nachbardiözese in Betracht kommt, deckt sich die Beschreibung der Verdener Stiftungsurkunde genau mit der zugrunde liegenden Bremer, gibt also in dieser Beziehung den Zustand schon des 11. Jhdts. wieder, nur daß die Beschreibung zwischen Verden und dem Ausfluß der Lühe in umgekehrter Richtung verläuft. Doch greift die Bremer Stiftungsurkunde, darin für den angeblichen Ursprung zutreffender als die Verdener, nicht nach Nordelbingen über, während diese einen östlichen Sektor des überelbischen Gebietes, von der Mündung der Lühe an gerechnet zum Ursprung der Bille und weiter zur Mündung der Trave ins Meer für Verden ausschneidet und dann sogar den Ausfluß der Peene ins Meer als äußersten östlichen Grenzpunkt annimmt, mithin vorwiegend slavische Gebiete (außer dem östlichen Holstein den nördlichen Teil von Vorpommern und fast ganz Mecklenburg-Schwerin) in die Diözese einbezieht. So ist es zu verstehen, daß Chr. I. nach flüchtiger Erwähnung der gesamten Ausdehnung des Diözesanbereichs bemerkt, daß die Grenzen wegen der

heute nur für die Unterhaltung des Schiffes der Kirche zu sorgen, während der Chor dem Dom bzw. der Struktur seit noch länger zur Last fällt. Auch gibt sich dieser östliche Teil des Gebäudes durch die sorgfältiger ausgeführte Bauart und den nur hier vorhandenen Sandsteinsockel als eine ehemalige selbständige Kapelle, die wohl von alters her den Namen St. Andreae trug, zu erkennen" (Die Kunstdenkmäler der Prov. Hannover V, 1, 1908, S. 68). Über den Ausdruck „Kapelle" läßt sich natürlich streiten. — Die Bedeutung Verdens für den norddeutschen Ziegelbau behandelte Ziegeler im Stader Archiv N. F. 11 (1921).

88) Noch in den siebziger Jahren des 12. Jhdts. fällte der Kaiser mehrere Entscheidungen zugunsten Verdens gegen Halberstadt de prato (sogen. Wische bei Seehausen in der Altmark) Riedel, Cod. dipl. Brandenburg. XXV, 168. 169. v. Hodenberg Nr. 27; über den dort fließenden Aland (Prisatina, Grenzfluß) vgl. Jahrb. des Altmärk. Vereins V 50 f.

Wildheit der Barbaren (Slavenkämpfe bis unter Heinrich den Löwen) „stark zusammengezogen" wurden [89]) und die eingeschlossenen Gebiete dann anderen Kirchen zufielen: Kammin (?), Lübeck (1160/63, vorher in Oldenburg seit 948), Schwerin (1160/71, vor 1059 in Mecklenburg bei Wismar), Ratzeburg (1153/58, vorher um 1062), entsprechend den drei slavischen Landschaften Wagrien, der Abodriten und der Polaben.

Wie stand es nun in Wirklichkeit mit dem Verdenschen (ursprünglich Bardowiekschen) Diözesanbereich in Nordelbingen und gar bis zur Peene? — Zufolge der Vita Anskarii c. 12 soll Karl d. Gr. schon eine Bistumsgründung in Hamburg vorgehabt haben, aber nicht mehr dazugekommen sein, so daß sein Sohn Nordelbingen zwischen Bremen und Verden aufteilte [90]); beide Bischöfe haben bei der Gründung des EB. Hamburg 831 [91]) auf die nordelbischen Teile verzichtet, (c. 22:) doch erhielt Verden bei Vereinigung des Hamburger Sprengels mit dem Bremer 847 [92]) seinen früheren Diözesanteil zurück, mußte aber schon im folgenden Jahre unter Verzicht auf Hamburg „etwas" davon tauschweise an Bremen-Hamburg abgeben [93]), so daß ihm immerhin noch ein namhafter überelbischer Teil (wohl östlich der Bille, vgl. die später festgelegte westliche Grenze des Bistums Ratzeburg) verblieb. Von dieser Basis aus wird die Missionswirksamkeit des Bischofs Adalward von Verden († 933) verstanden werden müssen [94]). Bezeichnenderweise wiederholte sich päpstlicherseits 906/8 und 948 der dem neuen Erzbischof 831/32 (vgl. Vita Ansk. 13) erteilte und 864 wiederholte Auftrag, neben den nördlichen

89) Derselbe Ausdruck in Chr. II zu Bischof Waldgar.

90) Dithmarschen zu Bremen, wo bereits Bischof Willerich die Kirche in Meldorf häufig besuchte (Adam Brem. I, 14); im eigentlichen Holstein Welanao (Münsterdorf) als Ausgangspunkt der Dänenmission für Ebo und Ansgar; Stormarn, der oben beschriebene Sektor mit Hamburg als Hauptort, war an Verden gefallen.

91) May a. a. O. S. 7.

92) May S. 11.

93) Der Eintausch betraf vermutlich den tiefen sackartigen Ausschnitt der Bremen-Verdener Diözesangrenze nördlich von Ottersberg und Sottrum.

94) Adam Brem. II, 1. Dehio sah darin kein Beweismittel (Gesch. des Erzbist. Hamburg-Bremen I 62 f.), daß das spätere Diözesangebiet Oldenburg zum Bistum Verden gehört hätte. Zum Bistum Oldenburg vgl. den Artikel in RGG² IV 688.

Völkern die Slaven in die von Hamburg ausgehende Mission einzubeziehen[95]), nicht, doch wiederum 989 mit Hinzufügung der geographischen Bezeichnung „zwischen Peene und Eider" an EB. Liawizo[96]), unter dessen Vorgänger Adaldag die ersten Suffraganbistümer eingerichtet waren. Daß in der Folgezeit die Ansprüche Verdens wenigstens auf Polabien fortbestanden, beweisen die Urkunden Heinrichs v. J. 1158, der den Bischof von Verden mit einer geringen Entschädigung für die Errichtung des Bistums Ratzeburg abfand, und v. J. 1167, worin in dessen Beisein die Grenzen des neuen Bistums festgelegt werden[97]). Auch indirekt hätte die Diözese Verden ihren Anteil an der Slavenbekehrung betonen können, da der Christ gewordene Slavenfürst Gottschalk[98]), der über weite östliche Strecken herrschte, innerhalb ihrer Grenzen erzogen war.

Abgeschlossen am 14. November 1934.

---

95) May S. 23. 30; 8. 13 f.
96) May S. 38 f. Vgl. kais. Urk. von 1158 („bis zur Peene") S. 139.
97) Mecklenburger UB. I, 65. 88. (May S. 141. 148.)
98) Hauck in Prot. RE.[3] VII 42.

Aus dem Leben des Dr. Georg von Kommerstädt.

Von Dr. Johannes Reimers,
Frauenhain über Riesa.

In der Kirche des 7,5 km südöstlich von Großenhain gelegenen Dorfes Reinersdorf befindet sich an der Südwand des Altarraums das schöne aus Sandstein und Alabaster gefertigte Grabmal des Dr. Georg von Kommerstadt[1]). Die beiden Grabinschriften lauten:

VIVVS DOMVM HANC AEDIFICAVI IN QVA
QVIESCEREM MORTVVS. NOLI
OBSECRO INIVRIAM MORTVO FACERE VIVENS
QVAM FECERIM NEMINI: SVM N
GEORGIVS A KOMERSTAT. I. V. DOCTOR IN
KALCKREVDT, SAXONIAE PRINCIPVM ACS
ELECTORVM QVATVOR FIDELIS CONSILIA-
RIVS SCIS IAM QVI SIM. AVT POTIV
FVERIM: EGO VERO TE HOSPES NOSCERE
MORTVVS NEQVEO, SED TE IPSVM VT
NOSCAS. ROGO VALE
MORTVVS EST ANNO CHRI M. D. LIX XXVI
DECEMBRIS TRANQVILLVS. THEODORIC
IVLIVS ERNESTVS ET GEORGIVS FILII PATRI.
O. M. PS.

ALLE MENSCHEN SINT STERBLICH VND HAT
NICHTS BESTANDT AVF
DEM GANTZEN ERDT-BODEM. DES SOLTE
SICH EIN IEDER CHRIST TEGLICH ER-
INNERN VND GOTT ALLE ZEIT VOR AVGEN
HABEN. ICH IHEORGE. V KOMERSTAT
DER RECHTEN DOCTOR AVF KALKREVT HABE
MEINE KINDTHEIT IN BESCHWERVG
GELEBT NACH DEMSELBEN MEIN GANTZES
LEBEN GEFVERT IN MVHE VND VIEL

1) Beschr. Darst. der älteren Bau- u. Kunstdenkm. des Kgr. Sachsen. Heft 37. Dresden, Meinhold u. Söhne, 1914. S. 249 ff. mit Abb.

BETRVBNVS. 4 NACHEINANDER REGIRENDEN
CHVR VND FVRSTEN ZV SACHSSN
DES MEISNISHEN THEILS HABE ICH VBER 30
IHAR MIT GROSSER MVHE VND TREWE
VLEIS GEDINT MEINE GVTTER SO ICH HINTER
MIR VORLASSEN SEIND MIR ZV ERWERB
SEHR SAVER WORDEN VND BEFEL ICH MEINEN
KINDERN DERSELBEN CHRISTLICL
VND GOTSELIKLICH ZV GEBRAVCHEN AVCH
DEN ARMEN NACH IHREM VORMOGE
GERNE MITTZVDHEILEN. DIESE KIRCHE WART
DVRC MEINEN VLEIS VND ZV
THVN ERBAWET ZV GOTES EHREN VND
BEFERDRVNG SEINES HEILIGEN WORTS
ORDENT AVCH MIR VND MEINEN KINDEN
ALHIER EIN BEGREBNIS. CHRISTO MEINEM
ERLOSER BEPHALE ICH NACH LANGWIRIGER
KRANCKHEIT MEINE SHELE IN
SEINE HENDE DER VORWESETE LEIB ALHIE
EINE FROLICHE AVFERSTEVNG
ERWARTEN THVT. LHOB EHR VND PREIS SEI
DEM ALLERHOCHSTEN
BARMHERTZIGEN GOTT VND VATER. SAMPT
SEINEN SHON VND DEM HEILIG
GEIST IN IWIKEIT AMEN.

STARB ZV KALCKREVT DEN 26 DECEMBRIS IM
IHAR MDLIX

Wie aus den Inschriften ersichtlich, verdankt nicht nur die stattliche Kirche zu Reinersdorf Georg v. K. ihre Erbauung, sondern mit seinem Namen ist ein gut Stück Heimats- und Reformationsgeschichte verbunden.

G. v. K. wurde am 28. III. 1498 in Meißen geboren [2]). Seine Eltern waren Dietrich v. K., 1450—1519 Ratsmann in Meißen [3]), auch fürstlich bayer. Rat und Domherr zu Regensburg [4]), und

2) Allg. Deutsche Biographie Bd. 16. Leipzig, Dunker u. Humblot 1882, S. 498.
3) Gotha, Adeliges Taschenbuch. Perthes 1933. S. 288.
4) Kneschke, Neues allg. Deutsches Adelslexikon. Bd. V., Leipzig, Voigt 1864. S. 228.

Anna v. Beschwitz, geb. 1455, † 25. VI. 1536[5]). Seine Kindheit verlebte er auf Kalkreuth; später besuchte er die berühmte Schule in Zwickau[6]), dann die Universität Leipzig, wo er im S.S. 1515 immatrikuliert wurde[7]). Nach vollendetem Studium kehrte er nach Zwickau zurück, wo er seit 1523 als Syndikus und Rechtsanwalt tätig war[2]) und auf kurfürstlichen Befehl in den dortigen Rat aufgenommen wurde[4]). 1525 promovierte er in Leipzig zum Lizenziaten in utroque iure und 1526 zum Doctor utriusque[8]). Am 30. IV. 1538 wurde ihm und seinen Brüdern Nicolaus und Hans in Prag durch König Ferdinand ein Adels- und Wappenbrief zuteil[9]), der 1540 von Karl V. in

5) Ihr Grabstein ist noch in der Frauenkirche in Meißen erhalten; die Inschrift lautet:

EVGE VIATOR
DVRVM SI NESCIS FRANGIT PACIENCIA
ANNA
GENTIS BETZSCHITZ NOBILIS FOEMINA
INMENSIS MALORVM ACTA CASIBVS
ARMIS MVNITA PATIENTIAE
VICTRIX SAEPE NVNQVAM SVCCVBVIT
HIC MAGNVM EXEMPLVM STATVIT
VNVS FVNESTVS DIES TRES CHARISSIMOS
THEODERICV KVMMERSTAD CONIVGEM
DVOSQVE FILIOS INFADVM GRAVIDA ABSTVLIT
IPAQVE SOLA MOERES SECVDIS RELICTA NVPTIIS
QVAEQVIDE QVAVIS OTIGISSET NO PERINDE BONAE
TAMEN SVO MORE EVICIT PATIENTIA
ERGO MALORVM SORTITA TERMINVM
HVC NOMEN SVVM ILLIBAIVM COTVLIT
PVDICA BENIGNA PATIENS
MATRONARVM DECVS OMNIVM
IN CRISTO REQVII SCE SVAVITER
MORTVA EST ANNO DOMINI M. D. XXXVI
DIE VERO XXV. MENSIS IVNII AETA 81
LIBERI PIISSIMAE MATRI MOERENTES
F. C.
GEORGIVS. DOCTOR KATHERINA
NICOLA: PRESBITER FILIA.
IOANNES
FILII

6) Versuch einer histor. Beschr. des alt-adeligen Geschlechts derer v. K. Greitz, C. P. Martini 1723, S. 41.

7) Codex dipl. Sax. Reg. XVI. Bd 1. S. 543.

8) Cod. dipl. Sax. Reg. XVII. S. 38, 49 u. 50.

9) Vers. einer hist. Beschr. S. 97. Die Begründung ist allerdings sehr allgemein gehalten: „wann wir nun gütlich wargenehmmen u. betracht haben die Erbarkeit u. Redlichkeit, Schicklichkeit, adenlich gute Sitten, Tugend und Vernunfft darinnen Uns Unsere und des Reichs liebe getreuen George, Niclaß und Hanß Kommerstadt gebrüder vor uns

Antwerpen bestätigt wurde. Verheiratet war G. v. K. mit Sophie v. Döben, welche ihm 5 Kinder schenkte — Dietrich, Ernst, Julius († 1577), Tranquillus († 1587) und Georg; seit 4. V. 1555 in Lommatzsch in 2. Ehe mit Margarethe Stange [10]); von ihr stammt der 1565 gestiftete Taufstein, sowie der nicht mehr erhaltene Altar in der Kirche zu Reinersdorf [1]). G. v. K. starb am 26. XII. 1559 auf seinem Gute Kalkreuth bei Großenhain.

Die Grabinschrift besagt, daß er „4 nacheinander regierenden Chur und Fürsten zu Sachssen des meisnischen Theils" „über 30 Jahr mit großer Mühe, Treue und Vleis gedient" habe. Zunächst half er zwischen dem Kurfürsten Johann Friedrich und Herzog Georg am 7. XI. 1538 eine Reihe „langwieriger Gebrechen" begleichen [11]). In der kurzen Regierungszeit Herzog Heinrichs war er wiederum an der „Aufrichtung eines gütlichen Vertrags" mit dem Kurfürsten am 24. X. 1540 in Naumburg beteiligt [11]), aber bald begegnet sein Name neben dem des zukünftigen Herzogs und Kurfürsten Moritz, dem er durch seine Dienste eng verbunden bleiben sollte. Moritz hatte sich am 9. I. 1541 in Marburg mit Agnes, der Tochter des Landgrafen Philipp v. Hessen wider den Willen seiner Eltern verheiratet, die gegen diese Verbindung eingestellt waren, weil Philipps Ruf gerade damals durch seine Doppelehe gelitten hatte. Freunde und vertraute Räte suchten die Versöhnung zwischen Sohn und Eltern zu bewerkstelligen, und neben dem Grafen Caspar v. Mansfeld, dem Hofmeister Hans Löser, Hans und Benno v. Heynitz, Hans v. Schönberg und Georg v. Schleinitz war es vor allem Dr. K., der sich um die Aussöhnung verdient machte, und dem Herzog Moritz besonders dankte [12]).

---

berümet worden seyn, auch die getrewen willigen Dienste darzu sieh sich erbieten, auch wohl thun sollen und mögen . . ."

10) Vers. einer hist. Beschr. S. 114. Dort ist der Ehekontrakt abgedruckt. Über die Auseinandersetzung der Marg. Stange mit ihren Stiefsöhnen nach G. v. K. Tode vgl. ebenda S. 115 und 119.

11) Vers. einer hist. Beschr. S. 33.

12) Dr. Friedr. Albert v. Langenn: Moritz, Herzog und Churfürst zu Sachsen. 2 Bde. Leipzig Hinrichs 1841. Bd. I. S. 88 ff. Bd. II. S. 201.

Der Briefwechsel bei Erich Brandenburg: Polit. Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen. 2 Bde. Leipzig, Teubner 1900 und 1904. Vgl. Bd. I S. 99 ff.

Eine andere Mission unternahm G. v. K. zugunsten des Herzogs Moritz, als Herzog Heinrich seniler und kränklicher wurde. Eine Deputation der Ritter- und Landschaft — darunter K. — trat an den kranken Landesfürsten heran und veranlaßte ihn zu dem Beschluß vom 5. VIII. 1541, wonach Moritz mit seiner Gattin aus Hessen nach Sachsen zurückkehren und einen wesentlichen Teil der Regierung übernehmen sollte[13]). 13 Tage darnach starb Heinrich der Fromme. G. v. K. gehörte zu den Räten, die schon am 29. VIII. 1541 eidlich für Moritz verpflichtet wurden[14]), während die verwitwete Herzogin Katharina ihn mit zum Unterhändler bei der Festsetzung ihrer „Wittumsverschreibung" wählte, die am 8. IX. 1541 in Dresden stattfand[15]).

Als der Treuesten einer hat G. v. K. fortan neben seinem Fürsten — Moritz — gestanden; es gibt kaum eine Angelegenheit in jener politisch und kirchenpolitisch hochgespannten Zeit, an der er nicht aktiv beteiligt gewesen wäre, soweit sie das Herzogtum Sachsen betrafen. In der Instruktion v. 26. V. 1542[16]) vertraut der Herzog ihm und 11 anderen Räten die Regierung an, als er in den Krieg gegen die Türken zog. Eine ähnliche Instruktion erließ er am 11. V. 1544, als er in Frankreich weilte, und Pistoris, Miltitz und Kommerstädt den Auftrag erhielten, sich mit der theol. Fakultät Leipzig in Verbindung zu setzen, „wenn wichtige religionssachen vorfallen, die lehre gottlichs worts, die kirchenordnung und alles, was deme anhengig, belangende", und „soviel die bestellung der schulen anlangte, haben wir Georgen von Karlewitz und Georgen Kommerstadt befohlen"; vor allem die neugegründete Schule in Pforta wird beiden ausdrücklich ans Herz gelegt.

Auch in das weite Netz der Reichs- und Weltpolitik sollte G. v. K. hineingezogen werden. Zunächst handelte es sich um die Machtverschiebung innerhalb Deutschlands: 1. um die Fehde mit Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel; K. führte die Verhandlungen darüber mit dem kursächsischen Hof im Januar

13) v. Langenn I. S. 99. II. S. 217.
14) Brandenburg I. S. 196.
15) Brandenburg I. S. 207.
16) Brandenburg I. S. 439 ff. 453.

1542[17]), auch verhandelte er mehrfach im Verein mit Christoph v. Ebeleben und Ernst v. Miltitz mit dem Welfenherzog, zuletzt in Ziegenhain[18]). 2. In der Wurzener Fehde trug K. am Karfreitag 1542 in Oschatz dem Landgrafen Philipp von Hessen die Gründe für Moritz's Verhalten vor, der vom Landgrafen daraufhin entworfene Vertrag wurde von K.s Hand korrigiert und am Ostermontag 1542 von beiden Parteien unterschrieben[19]); auch späterhin war K. um die Herstellung eines dauernden, guten Einvernehmens der beiden sächs. Fürstenhäuser bemüht und suchte deshalb im April 1545 eine persönliche Zusammenkunft der beiden Fürsten zustande zu bringen[20]).

Einschneidender als diese Fehden war die Frage der Einverleibung der Stifter Merseburg, Meißen, Magdeburg und Halberstadt. Im Mai 1544 erscheint K. unter den Räten, die mit dem Domkapitel zu Merseburg wegen der Wahl Herzog Augusts zum Administrator des Bistums verhandeln[21]), und als die Vermählung Augusts mit Anna von Dänemark i. J. 1548 diesem Administratorenamt ein Ende setzte, war K. wiederum nicht unbeteiligt an der Umgestaltung der Verhältnisse, die schließlich zur Wahl des Bischofs Michael Sidonius führten[22]). Auch hinter der Einführung einer neuen Kirchenordnung in Merseburg, über die Martin Luther urteilte „die war in vielen stücken seltzam vnd nerrisch", stand „sonderlich Doctor kommerstedt"[23]).

Wegen der Erwerbung der weltlichen Regierung in den Stiftern Halberstadt und Magdeburg hatten Georg v. Carlowitz und Kommerstädt bereits seit dem 18. und 20. XI. 1542 mit Dr. Türk, dem Kanzler des Kardinals Albrecht, Verabredungen getroffen[24]). Aber erst am 19. resp. 20. Juni 1546 erfüllten sich in Regensburg die Wünsche des Herzogs auf die beiden Stifter.

17) Brandenburg I S. 290 ff. und 306 ff.
18) v. Langenn II. S. 238. Brandenburg II. S. 401.
19) Brandenburg I. S. 399. 401 ff.
20) Brandenburg II. S. 136 und 204.
21) Albert Fraustadt, Die Einführung der Reformation im Hochstifte Merseburg. Leipzig, Friedlein u. Hirsch 1843 S. 149.
22) Fraustadt S. 210 v. Langenn S. 41.
23) Brief des Dr. Brück an Kurfürst Joh. Friedrich v. 13. VI. 1545. v. Langenn II. S. 238.
24) Brandenburg S. 506 ff.

4 Wochen lang hatten sich die Vorverhandlungen hingezogen. Christoph v. Carlowitz hatte sie geführt und dabei den Wunsch geäußert, „daß S. F. Gn. neben Kommerstedt auch Miltitz, Dr. Fachsen, Dr. Turken und Ebeleben" mitbrächte[25]). Am 20. Juni fand die denkwürdige Begegnung Karls V. mit Herzog Moritz statt, welche dem Herzog zwar die Stifter, aber zugleich das folgenschwere Bündnis mit dem Kaiser brachte. „Bei solicher anzeigung seind gewesen: Ksl. und Kgl. Mt., auch Hz. Moritz eigener person, und Christof von Karlewitz, amtmann zu Leipzk und Georg Komerstadt Dr. Der Herr von Granvela ist im gemach gewesen und ab- und zugangen, sonderlich hat er Ksl. Mt. geraten[26])." Nach Sachsen zurückgekehrt, beteiligte sich G. v. K. an der sogen. „freibergschen Handlung", welche am 29. VIII. 1546 dem Herzog die Zustimmung des Ständeausschusses zu der von ihm eingefädelten Politik brachte[27]). Im September ging er nach Prag, um mit König Ferdinand zu verhandeln. Er war in Prag nicht fremd; schon am 10. V. 1542 hatte Moritz ihm eine Instruktion für eine Werbung bei König Ferdinand ausgehändigt. Damals handelte es sich um eine Zusammenkunft Moritz's mit Ferdinand in Prag, um die Erneuerung der Erb-Einigung zwischen Herzog Georg und dem Hause Habsburg und um die Belehnung mit Sagan, Priebus und Sonnewalde[28]). Diesmal betraf seine Mission die Verhandlungen über die Auswirkung der Regensburger Abmachungen, über ein Bündnis mit dem König zum Zweck bewaffneter Intervention resp. eines Defensivbündnisses für den Fall des Sieges der Schmalkaldener[29]). Vom 28. XII. 1546 stammt die Instruktion, die ihm Moritz zugehen ließ[30]). Die Verhandlungen wurden zunächst von K. und Georg v. Carlowitz geführt, später kam der Herzog mit anderen Räten selbst nach Prag. Mit Vorsicht[31]) und Energie[32]) wußte K. die Interessen seines Landes und insbesondere die persön-

25) Brandenburg II. S. 586.
26) Aus K.'s Protokoll. Brandenburg II. S. 674.
27) v. Langenn I. S. 271. Brandenburg II. S. 796.
28) Brandenburg I. S. 430.
29) Brandenburg II. S. 808. 812. 833 ff.
30) Brandenburg II. S. 1009 ff.
31) v. Langenn I. S. 278.
32) v. Langenn I. S. 321.

lichen Wünsche Moritz's betreffs einer Aussöhnung zwischen seinem Schwiegervater und Karl V. zu vertreten. Denn gerade K. hatte den Schmalkaldenern immer nahegestanden, im Gegensatz zu den Carlowitzen, die eine ausgesprochen habsburgfreundliche Politik betrieben. Zwar hatte auch K. zu den Räten gehört, die bereits im Nov. 1541 in ihrem Gutachten eine Lösung des Herzogtums aus dem Schmalkaldischen Bund und seinen Verpflichtungen empfohlen hatten [33]), aber die wiederholten Bemühungen der Schmalkaldener, das Herzogtum zum Eintritt in den Bund zu bewegen, gingen bezeichnenderweise vornehmlich über die Person K.s [34]), und als die Gesandten des Landgrafen — Hermann v. Hundelshausen und Heinrich Lersner — am 22. XII. 1546 zu Herzog Moritz beschieden wurden, „hat S. F. Gn. allein Dr. Kommerstadt zu sich gezogen" [35]). Im Februar 1547 weilt K. noch in Prag, um Beschwerde über die böhmischen Hilfstruppen zu führen, mit denen man dem Herzog „mehr Feinde als Freunde zugesendet habe" [36]). Anfang März 1547 ist er wieder in Dresden [37]). Das Kriegsglück scheint sich von Moritz zu wenden; die Stadt Rochlitz fällt, da entschließt sich Karl V. zum Zug nach Sachsen. Die Entscheidung fällt am 24. IV. 1547 bei Mühlberg. K. erhält durch das Schreiben des Dr. Türk vom 25. IV. und den lat. Brief des Damian v. Sibottendorf vom 26. IV. Kunde von dem Siege der Kaiserlichen. Auf die Gefangennahme Johann Friedrichs des Großmütigen in der Lochauer Heide folgte am 19. VI. 1547 die unkaiserliche Festnahme Philipps v. Hessen in Halle. Der Protestantismus war in Gefahr; aber Moritz — nunmehr Kurfürst von Sachsen — wurde sein Retter, und neben ihm stand auch hier: Georg v. Kommerstädt.

Mit ihm hat sich der Kurfürst über die Gefahr der Beseitigung des augsburgischen Glaubensbekenntnisses und die Restauration der römischen Kirche, sowie über die Gegenmaßnahmen ausgetauscht [38]). G. v. K. hat für Sachsen die Verhandlungen über

33) Brandenburg I. S. 234.
34) Brandenburg II. S. 362 und 782.
35) Brandenburg II. S. 982.
36) v. Langenn I, S. 331 und 325 Anm. 4.
37) v. Langenn I. S. 335 und 336.
38) v. Langenn I. S. 364/365.

das Interim geführt; „es gehört zu den klügsten und weisesten Maßregeln des Churfürsten Moritz, daß er für diese Angelegenheit vorzugsweis Komerstadt beauftragte“ [39]). Er traf in Celle mit Melanchthon zusammen und fuhr mit ihm nach Meißen; er berichtete, „es sey Doctor Philippus sehr bekümmert gewesen; er habe gesagt, je länger er über das Buch (Interim) nachdenke, je betrübter werde er; solle man dawider schreiben, so werde eine große Disputation werden“, und er bat den Kurfürsten um einen Trostbrief an den Gottesgelehrten. „K. betrieb sein Geschäft mit Treue und Klugheit, namentlich verhehlte er dem Churfürsten die Stimmung des Volkes nicht“. „Ich habe heut“, so meldete er Moritz von Annaberg aus, „die Bergleute sehen die Hände aufheben und bitten, daß Gott euer Gnaden wollte bei seinem Worte erhalten und beistehen, und stehet in Wahrheit die Sache in deutschen Landen, sonderlich in diesen Landen also, daß es gut, auch noth ist, daß man mit Rath und Willen der Leute handle, sonderlich der Gelehrten und Vornehmsten von der Landschaft. Mir gefallen nicht verworrene noch unverständliche Händel, sondern was klar und richtig ist; die Händel sind groß und wichtig [39]).“ Schließlich versammelten sich die Theologen unter Führung Georgs v. Anhalt mit Georg und Christoph v. Carlowitz, Dr. Fachs und Kommerstädt in Celle; dort „handelte man mit den theologis, was sie des interims halben nachgeben konten mit got und gutem gewissen aber nicht, do ward ein bedenken gestalt, welchs hernach der landschaft auf hernachfulgenden landtag vorgelegt ward“ [40]). Das Ergebnis war die Einführung des Leipziger Interims in Sachsen an Stelle des Augsburger Interims.

Noch in 3 wichtigen, politischen Fragen diente K. seinem Kurfürsten: Er widerriet die Belagerung Magdeburgs „aus Liebe zur Sache des Protestantismus“ [41]); er widerstrebte im Verein mit Dr. Fachs, Carlowitz und Mordeisen dem Bündnis mit Frankreich [42]) — die Vorstellungen der Räte blieben nicht ohne Er-

39) v. Langenn I. S. 393.
40) Oswald Artur Hecker: Schriften des Dr. Melchiors von Osse. Teubner, Leipzig und Berlin 1922. S. 132.
41) v. Langenn I. S. 455 ff.
42) v. Langenn I. S. 514.

folg [43]); und er riet gegen den Krieg mit Albrecht v. Kulmbach[44]), der dem Kurfürsten ein frühzeitiges Ende bringen sollte.

Auch dem Kurfürsten August hat G. v. K. noch gedient; er wurde bei den Friedensverhandlungen zwischen dem Kurfürsten und Albrecht v. Kulmbach zugezogen [45]), und am 4. III. 1554 half er bei den Auseinandersetzungen, die sich über die Führung des Kurfürstentitels und über territoriale Fragen zwischen Joh. Friedrich dem Großmütigen und Kurfürst August ergeben hatten [46]). Aber seine Amtszeit unter Kurfürst August war durch die gegen ihn erhobenen Anklagen wegen der nicht einwandfreien Verwendung des Kirchen- und Klosterguts getrübt.

Denn neben seiner politischen Tätigkeit, die sich unter dem Namen der regierenden Fürsten verbirgt, war K. eine besondere und große Lebensaufgabe gestellt: die praktische Durchführung der Reformation im Herzogtum Sachsen in der Neuverwendung der geistlichen Güter, die sich namentlich durch die Auflösung der Klöster nötig machte. „Als mein gnädiger Herr", erzählt K., „in sein Regiment ist eingetreten, da hat er die Geistlichkeit und die Klöster z. T. mit Laien und nicht (?) nothdürftig bestellt, z. T. ganz ledig gefunden [47]), dessen er viel Noths und Bekümmerniß gehabt, wie die geistlichen Güter christlich und wohl angelegt würden; weil denn der Anfang von den Aposteln herkömmt, dermaßen, daß alle geistlichen Güter, und alles, was geistlich genannt möge werden, solle geordnet und gerichtet werden in die Ehre Gottes, zu christlicher Zucht, Lehr und zu Nothdurft und Hülfe der Armen, deshalb sich der Herzog entschlossen, Einrichtungen danach zu treffen [48])." Zunächst wurde die Landesuniversität Leipzig bedacht. Am 26. Mai 1542 wurden der Hochschule urkundlich 2000 Gulden von den Jahreseinkünften der Klöster Pegau und Petersburg überlassen [49]) und am 22. IV. 1544 erweiterte Moritz diese Schenkung durch Überlassung von

43) v. Langenn I. S. 519.
44) v. Langenn I. S. 573.
45) Hecker, S. 225.
46) Hecker, S. 218.
47) Über die Mißstände vgl. v. Langenn II. S. 94 ff.
48) v. Langenn II. S. 105 ff.
49) Cod. dipl. Sax. reg. XI. S. 545 ff.

5 Dörfern, verschiedenen Zinsen aus den Leipziger Klöstern, des Paulinerklosters nebst den zugehörigen Gebäuden, des sogen. Universitätsholzes bei Liebertwolkwitz, 600 Scheffeln Korn für den Studententisch, Errichtung von 5 weiteren Stipendien außer den bereits gestifteten 100[50]). Den Abschluß der Stiftungen bildete die Überlassung der Bibliotheken des Paulinerklosters, von St. Thomas, Altencelle, Chemnitz, Petersberg[51]) und des Jakobsklosters in Pegau[52]). Die Übergabe des Paulinums erfolgte durch Christoph v. Carlowitz mit einer lateinischen Rede, die von Dr. Stramburger beantwortet wurde[53]).

Gleichzeitig wurde auf die Errichtung von Vorbildungsstätten für die Universität Bedacht genommen; die Fürstenschulen in Meißen, Merseburg, Pforta und Grimma wurden gegründet. Schon am 16. I. 1543 gab Herzog Moritz diesen Plan bekannt; er erklärte, „er wolle von den geistlichen Gütern für seiner Unterthanen Kinder und sonst für Niemand anders 3 Schulen aufrichten, nämlich eine zu Meißen für 70, eine zu Merseburg für 60, eine in Pforta für 100 Knaben; und sollten unter den 230 Knaben 76, nicht mehr noch weniger denn der 3. Teil, von dem Adel sein“[54]). Von K.s Hand stammt der Entwurf für die Ausgestaltung der Stiftung[55]); in der vom Montag p. Trin. (21. V.) 1543 datierten neuen Landesordnung kam das Werk zum Abschluß[56]). Die Merseburger Schule wurde schon 1544 wieder aufgehoben; die ihr zugedachten Stiftungen wurden der Universität Leipzig überwiesen. An ihrer Stelle wurde 1550 die Fürstenschule in Grimma gegründet[57]), und erst Kurfürst August blieb es vorbehalten, i. J. 1575 auf Antrag der Stiftsstände die Domschule in

50) Cod. dipl. Sax reg. XI. S. 567.
51) v. Langenn II. S. 123 ff.
52) Cod. dipl. Sax. reg. XI. S. 560.
53) v. Langenn II. S. 163.
54) Karl Julius Rößler, Geschichte der Kgl. Sächs. Fürsten- und Landesschule Grimma. Leipzig, Teubner 1891. S. 4.
55) v. Langenn II. 130 ff.
56) Rößler S. 4. Theodor Flathe: Sanct Afra. Geschichte der Kgl. Sächs. Fürstenschule zu Meißen. Leipzig, Tauchnitz 1870. S. 13. Dort auch die Stiftungsurkunde.
57) Die Eröffnung fand statt am 14. IX. 1550. Die Klöster Nimbschen und Buch mit Zubehör wurden ihr zugeeignet. Die Zahl der Stellen wurde auf 100 bemessen: 50 Freistellen und Koststellen. Vgl. Rößler, S. 18, 20, 25.

Merseburg ins Leben zu rufen [58]). Dagegen blieben die Schulen in Pforta [59]) und Meißen [60]) von Anfang an bestehen. Der Universität Leipzig wurde zur Pflicht gemacht, beide Schulen jährlich zu visitieren [61]). „Komerstadt hörte nicht auf, für seine Lieblinge, die Fürstenschulen, zu sorgen." „Er erscheint dabei als ein allseitig sorgender Vater. Fort und fort kümmert er sich um die zweckmäßige Unterhaltung der Ordnung, er sorgte für die Gesundheit der Seele wie des Körpers der jungen Leute. Man liest in einem von ihm herrührenden Aufsatze: „daß man das Essen fein reinlich zurichte, damit zur Krankheit keine Ursach sey", und die über den Hof zutragenden Speisen „mit hölzernen Schüsseln decke", daß „das Brod gehörig gesalzen und das Kalbfleisch gehörig gewürzt werde", daß „man das Gemüß allezeit verändern" und den Knaben Suppen darreiche „von Schöpfenfleisch und Rindfleisch, die nicht übergelaufen, wohl geschäumt und gut zugerichtet seyen". Auf dem Tische sollen „mehre Kannen seyn, damit die Knaben nicht alle aus einer trinken müßten" usw. [62]). Es ist, als ob aus dieser liebevollen, selbst auf das Kleine gerichteten Fürsorge die Erinnerung spräche, daß er selbst einst seine „Kindheit in Beschwerung gelebt".

---

58) Fraustadt S. 136 ff.

59) Am 1. XI. 1543 fand die Einweihung und Eröffnung der Schule statt. Zu den einträglichen Besitzungen des Klosters fügte Moritz am 16. II. 1551 noch das ansehnliche Kloster Memleben. Er stiftete 20 Stipendien für abgehende Schüler. Die Zahl der Schüler wurde anfangs auf 100 festgesetzt; einzelne Städte und adlige Familien hatten das Vorrecht, eine Anzahl Freistellen zu besetzen. Die Zöglinge hatten eine eigene Tracht. Vgl. Karl Christ, Gottlieb Schmidt und Friedr. Karl Kraft: Die Landesschule Pforta. J. L. Hinrichs, Leipzig 1814. S. 11 ff.

60) Am schlechtesten scheint St. Afra bedacht worden zu sein, zumal, weil die ursprünglich ihr bestimmten Güter niemals vollständig in ihren wirklichen Besitz gelangt sind. Statt nämlich die Schule unmittelbar mit Grundbesitz auszustatten, wurden jene Güter an Begünstigte — und zwar weit unter ihrem eigentlichen Werte — verkauft, der Schule aber nur die Kaufsumme oder, soweit diese nicht erlegt wurde, die Zinsen derselben überwiesen. Das Geschäft scheint besonders durch G. K. Hand gegangen zu sein, der damals „die schulen in befehlig gehabt". Flathe S. 36.

61) Cod. dipl. Sax. reg. XI. S. 590. Ebenda S. 592 der Erlaß der Universität über die Ordnung für die Schule zu Pforta vom August 1546.

62) v. Langenn II. S. 132 ff.: „Leges Komerstadtii 1551 Mense April". Einzelheiten dieser Schulordnung bei Schmidt S. 19 ff.

Abgesehen von dieser segensreichen Verwendung des Klosterguts hat K. auch sonst an der inneren Verwaltung seines Sachsenlandes mitgeholfen: er arbeitete mit an der Umgestaltung des herkömmlichen Rechts zum röm. Recht [63]); er verhandelt um die Jahreswende 1548/49 mit Melchior v. Ossa wegen dessen Besoldung [64]); er läßt sich über die Erträgnisse des Silberbergbaus berichten [65]) und wird selbst zur Prüfung der Bergwerksverwaltung ausgesandt [66]), auch bekümmert er sich um eine geschmackvolle Münzprägung [67]). Im März 1546 gehörte er zu den Begleitern des fürstlichen Brüderpaares, um die Festungswerke in Leipzig zu besichtigen [68]). 1550 ist er Zeuge bei der Vereinigung von Dresden-Altstadt und Neustadt [69]).

Die Bedeutung K.s läßt sich ermessen aus einer Tatsache: „Moritz liebte es nicht, viel Leute bei sich zu haben; er verlangte von den wenigen große Leistungen [70])." Daß K. zu den wenigen in der Umgebung eines so bedeutenden Fürsten gehörte, so daß Melchior v. Ossa sich einmal über ihn beklagt, „welcher damals den Herzogen gar innehatte" [71]), kennzeichnet seine Verdienste: „Nie kann Komerstadts Name in Sachsen vergessen werden: seiner Mitwirkung verdankt das Land einen großen Theil der die Verbreitung echter Bildung bezweckenden Einrichtungen [72])." Das hinderte nicht, sondern bedingte vielleicht, daß er seine Gegner hatte. Er selbst beklagt sich einmal darüber: „Ich, Dr. Komerstadt, stehe allhier im Lande, wie eine wilde sau vor den hünden, und will mich wehren, weil ich mag [73])." Vor allem Melchior v. Ossa hat sich über ihn beklagt; als er sich im April 1549 das Mißfallen des Kurfürsten zuzog, schob er K. die Hauptschuld zu [74]); er nennt ihn einen „doctor beurischer Art", der ihm,

63) v. Langenn II. S. 45.
64) Hecker S. 134.
65) v. Langenn II. S. 56.
66) v. Langenn II. S. 57.
67) v. Langenn II. S. 60.
68) v. Langenn II. S. 150.
69) Verf. einer hist. Beschr. 1723, S. 33.
70) v. Langenn II. S. 34.
71) Hecker S. 137.
72) v. Langenn I. S. 392.
73) Brandenburg II. S. 95.
74) Hecker S. 26*.

einem „doctor vom Adel" nicht wohlwollte[75]), und in seinem Tagebuche berichtet er, „wie ihm geträumt, daß Doctor K. über ihn hergefallen und ihn an der Gurgel ergriffen"[76]). Auch bezeichnet er K. als „mittelperson", durch die ihn Dr. Fachs, „ein falscher, schleichender, hemischer man", um seinen Wohlstand zu bringen versucht habe[77]), und in seinem Haßpsalm sind die Worte von den „bösen Leuten", die ihm „Unruhe" machten, sicher auch auf K. gemünzt[78]). — Auch mit Georg und Christoph v. Carlowitz hatte er Differenzen[79]), die z. T. auf politischen Gegensätzen beruhten — die Carlowitze vertraten die habsburgfreundliche Politik, während K. einer vorsichtigen, für die Schmalkaldener wohlwollenden Neutralitätspolitik zuneigte[80]) — z. T. auf persönlichen Motiven, so daß der Kurfürst selbst schlichtend eingreifen mußte[81]). Daß der Hof in Wittenberg und auch Melanchthon ihm und den anderen Räten nicht wohlgesinnt waren und diese für die kaiserfreundliche Politik Moritz' mitverantwortlich machten, bezeugt Melanchthons Spruch, der auf Dr. Fachs, Kommerstadt, Carlowitz, Dr. Türk, Melchior v. Ossa und Julius Pflug gemünzt ist: hingen die 6 an einem Strick, das wär Sachsen und Meißen Glück[82]).

Schwerwiegender dagegen waren die begründeten Vorwürfe, daß er das Klostergut zum Nachteil der Schulen und zum Vorteil seiner Verwandten verschleudert habe[83]), so daß der Ausschußtag v. April 1555 in Torgau den Beschluß faßte, ihn deshalb zur Rechenschaft zu ziehen. Es handelte sich insbesondere

75) Hecker S. 136.
76) v. Langenn II. S. 171. Hecker S. 154.
77) Hecker S. 155.
78) Sie verfolgten mich felschlich und ane grund, ein bos Feuer nach dem andern durch sie ward angezündt. Ir wort waren schmeichelnd und honigsvoll, rückling schmeheten sie mich und waren rassent und tolh. Mit afterreden, verleumbden und bosen scherzvil frommen, den ich bekant, bracht dis schmerz. Alles, was mir mein Herre sagte zu, das must er hinterzihen, ließen im sunst keine ruh . . . usw. Hecker S. 156.
79) Brandenburg II. S. 5, 57.
80) Brandenburg II. S. 143.
81) Hecker S. 149.
82) Vers. einer hist. Beschr. S. 33.
83) Über diese Vorgänge vgl. Flathe S. 42 ff. und Beil. VI und VII S. 445 ff.

um die Güter Sornzig, das sein Sohn Tranquillus gepachtet, und Buch mit Tautendorf, das sein Vetter Hans K. für den Spottpreis von 3600 fl. [84]) gekauft hatte. Um der Anklage die persönliche Spitze zu nehmen, sollte die Untersuchung auf alle von Privaten erworbenen Klostergüter ausgedehnt werden, doch scheint die Sache schließlich im Sande verlaufen zu sein. Wenige Jahre darauf — am 26. XII. 1559 — starb G. v. K. „nach langwieriger Krankheit" auf seinem Gute Kalkreuth, das ihm einst Kurfürst Moritz geschenkt hatte [85]).

Die Schatten aber, die sich in solcher Weise auf seine letzten Lebensjahre legten, vermögen das Bild von der Persönlichkeit K.s kaum zu trüben. Nicht nur in seinem schönen Grabmal und seiner Grabinschrift, sondern in seiner rastlosen Tätigkeit im Dienste seiner Heimat und seiner Heimatkirche hat er sich ein Denkmal gesetzt, das nur allzusehr bezeugt, daß er „sein ganzes Leben geführt in Mühe und viel Betrübnis", daß er „mit großer Mühe, Treue und Fleiß gedient", und das es wert macht, daß seine Persönlichkeit der Vergessenheit entrissen wird.

Abgeschlossen am 10. X. 1934.

84) Rößler S. 23.
85) Schubert, Chronik von Großenhain, S. 187.

Jos. E. Caspar

ERICH CASPAR

IN MEMORIAM

Trauerrede am Sarg Erich Caspars

gehalten von Erich Seeberg am 25. Januar 1935.

Media vita in morte sumus.
Quem quaerimus adjutorem, nisi te, domine?
Qui pro peccatis nostris juste irasceris.
Sancte deus, sancte fortis, sancte et misericors salvator,
Amarae morti ne tradas nos!

Das Wort Jesu, das an diesem Sarg verkündigt wird, steht geschrieben Mt. 5, 9: Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen. Amen.

Erschüttert, traurig und bedrückt stehen wir an diesem Sarg. Denn erschreckend rasch und unerwartet ist hier ein frohes Leben geendet, das auf der Höhe wissenschaftlichen Schaffens stand. Und es tut weh, das große „Unvollendet" unter ein Leben zu schreiben, obwohl schließlich ja doch jedes Leben unvollendet bleibt, wenn man es an seinen Gaben und Aufgaben mißt. Denn vita brevis, ars longa. Und es ist hart, an die Lücke zu denken, die hier vor der Zeit gerissen ist, und die so niemals wieder geschlossen werden kann. Denn jedes Leben auf dieser Erde ist etwas Einmaliges, und das Alleben spiegelt sich im Bewußtsein eines jeden Menschen nur einmal.

Aber in dieser Stunde des Abschieds wollen wir unserem Freund den letzten Liebesdienst erweisen und versuchen, sein Bild vor uns lebendig zu machen.

Da nimmt uns alle die Erinnerung an der Hand und läßt uns das Stück Lebensweg überschauen, das wir gemeinsam mit dem Toten gewandert sind. Am weitesten schaut die greise Mutter zurück, vor deren Augen Anfänge und Zusammenhänge auftauchen mögen, von denen wir nichts ahnen. Dann die Geschwister, vor denen die Kindheit mit ihren bunten und zufälligen Bildern aufsteht. Vor allem die treueste Schwester, die des Verewigten

Kameradin in Arbeit, Freud und Leid gewesen ist. Schließlich die Freunde, die dem lebensfrohen, feinen und in sich geschlossenen Menschen nah gestanden haben. Wenn ich von mir reden darf, 15 Jahre haben wir uns gekannt, und manche Wanderung an Ostpreußens Steilküste oder im Samland, mancher gemeinsam in Berlin verbrachte Abend, manche gemeinsam durchgesprochene Frage oder gemeinsam durchgelebte Sorge werden heute vor mir lebendig.

Unser Freund erschien wohl dem ersten Blick als die Verkörperung der Lebensfreude. Aber er war eigentlich eine sensible Natur; ein Mensch, dessen Seele fein und rasch auf die Umwelt reagierte. Auf einer empfindlichen Platte bildete sich ihm das Leben ab. War er gelegentlich verschlossen oder abgeschlossen, dann aus dieser fast scheuen Feinfühligkeit heraus, gleichsam als Schutzmittel gegen die eigene Weichheit. Aber diese Sensibilität wurde erleuchtet und gemildert durch einen hellen Verstand; ja in dieser Mischung wurde sie produktiv. Die Empfänglichkeit dem eigenen Leben und Geschick gegenüber ist die Grundfunktion des Historikers, der fremdes Leben und Schicksal deuten und gestalten soll; sie eignete Caspar in hohem Maße.

Dabei war er keineswegs ein Kopfhänger. So schnell er betroffen und verletzt sein konnte, so rasch war er wieder aufgerichtet und fröhlich. Er war überhaupt keine feierliche Natur, sondern im Grund ein bescheidener Mensch, der sich nicht wichtig nahm, und der keinen großen Raum für sich beanspruchte. Ihm lag auch wenig an Polemik, so sehr Witz und Humor zu den Grundkräften seiner Natur gehörten. Vielmehr kam es ihm an auf Ausgleich und auf Vermittlung. Gewiß, das ist nicht kämpferisch; aber wieviel Klugheit, Feinheit und Redlichkeit gehört dazu, wenn man Gegensätze ausgleichen und zwischen Gegnern vermitteln soll. Caspar war einer von den Friedfertigen, die Jesus selig preist, weil sie Gottes Kinder genannt werden.

Aber man versteht unsern Freund erst ganz, wenn man sich klarmacht, daß in seinen Adern das Blut vieler preußischer Beamtenfamilien floß. Wie sein Vater der Schöpfer der deutschen Sozialversicherung und einer seiner Vorfahren preußischer Justizminister war, so hatte er selbst in seiner Person unendlich

viel vom preußischen Beamten. Es war viel Preußisches in Caspar: Takt und Verschwiegenheit, Ordnung und Fleiß, und eine gewisse letzte Strenge gegen sich und die andern. Seine Art zu arbeiten, nicht stoßweise, sondern regelmäßig, aber unbeirrt und ohne sich ablenken zu lassen; seine Art, die Agenda des Tages rasch und pünktlich zu erledigen; seine geordnete Tageseinteilung, in der drei Viertel der Arbeit, aber auch ein Viertel der Erholung gehörte; all das war aus dem festen Holz des preußischen Beamten herausgewachsen. Dazu rechne ich auch die Gabe des wirklich klugen Menschen, das Wesentliche schnell zu erfassen und klar zu formulieren, durch den Schein hindurchzudringen und das, worauf es ankommt, prägnant auszudrücken.

Viel war hier von der Art des Vaters in Caspar lebendig; und wie es zu gehen pflegt, je älter er wurde, desto mehr. Die Menschen scheiden sich ja von früh an nach geheimnisvollen Gesetzen in solche, die vom Vater, und in solche, die von der Mutter innerlich abhängig bleiben. Bei Caspar war es der geliebte Vater, dessen Art sich immer stärker in ihm ausprägte.

Vielleicht muß auch seine Stellung zur Religion aus diesen Zusammenhängen heraus verstanden werden. Caspar hatte keinen Sinn für spekulative Ideen, und die Mystik reizte ihn immer wieder zu Witzen; aber auch an ihm zeigte sich das, was vom Protestantismus in unserem Volk wirklich lebendig ist: die Sitte und die Theologie. Der Kirche als einem Element der Sitte hat sich auch Caspar gebeugt, und für theologische Fragen hatte er mehr Verständnis, als er selbst wahr haben wollte. Es war — so könnte man formulieren — eine von der Vernunft geleitete und von der Tradition gespeiste Frömmigkeit, die einem hier entgegengetreten ist.

Aber noch ein Zug gehört zu Caspars Bild, der besonders in seiner Art, sich am Leben zu erfreuen, hervortrat. Ich meine das Berlinertum. Und dafür scheint mir der ausgesprochene Sinn für die kleinen Freuden und Geschenke des Lebens charakteristisch zu sein. Schon der Weg, den er von seiner Wohnung zu seiner Arbeitsstätte im Historischen Seminar einschlug, zeigt das: Er ging durch den Tiergarten, im Sommer mit einer Ruhepause im Ro-

sengarten, und fuhr dann mit der Elektrischen ans Ziel. Und ich weiß, wie oft er mir den Rosengarten gepriesen hat. Auch seine Freude an den ersten Blumen oder Früchten in einer bestimmten Jahreszeit, die Freude an einem neu aufgeführten Theaterstück oder an einem früh gesehenen Film, die Freude schließlich am geregelten Verkehr mit guten Menschen und vor allem an der Musik, die ihm ein Element des Lebens war, all das vervollständigt das Bild des alten Berliners aus gutem Hause und veranschaulicht das, was an Fontane erinnert, an diesem Menschen.

Der Lebensgang unseres Freundes war in seinen Umrissen der des akademischen Forschers und Lehrers von hohem Rang. Der Aufstieg war schwer. Er setzte sich langsam durch. Nach dem Krieg, während dessen er im Kriegspresseamt tätig war, wurde er bald Professor in Königsberg. Es war für ihn vielleicht die schönste Zeit seines Lebens, die Zeit der ersten vollen Verantwortung. Man kann sagen, es war die Zeit der ersten Liebe im Berufsleben. Caspar war auch für den herben und schweren Reiz Ostpreußens, seiner Menschen und seiner Landschaft, empfänglich. Er lebte sich ein. Er wurde Rektor der Albertus-Universität und hat das höchste akademische Amt dieser dem Land Ostpreußen tief verbundenen Universität mit Glück und Freude geführt. Dann kam Freiburg, die Nachfolge Belows, verdunkelt durch die nervösen Nachwirkungen einer schweren Grippe. Schließlich Berlin, das er sich als Universität seiner Heimatstadt lang und heiß gewünscht hat, und in dem er sich im Kreis der Familie und der alten Freunde wahrhaft glücklich gefühlt hat.

Überdenkt man diesen Lebensgang, so muß man doch urteilen, daß Caspars Leben ein Leben des „halben Glücks" gewesen ist. Es gibt Glückskinder, denen alles zur rechten Zeit zufällt, und es gibt Pechvögel, denen das Zusammentreffen von Zeit und Person — und das heißt der Erfolg — versagt bleibt. Caspar war weder das eine noch das andere; er war ein Mensch des halben Glücks. Relativ spät kam er ins Ordinariat; aber er fand in Königsberg eine fruchtbare Wirksamkeit. Berlin erhielt er in dem Moment, wo er an die Berufung nicht mehr recht glaubte. Der Tod hat sein Lebenswerk zum Torso gemacht; aber der Tod kam so

schnell, daß er es nicht merkte, daß das Ende da war; und die Hülle der Bewußtlosigkeit legte sich barmherzig um seinen Geist.

Unser Freund war vielleicht der Anlage nach mehr Forscher als Lehrer. Aber es muß doch betont werden, daß der Meisterschüler Scheffer-Boichorsts mit großer Begeisterung und mit innerem Bedürfnis im Historischen Seminar gelehrt hat. Hier hat er Dank, Bewunderung und fruchtbaren Boden gefunden. Hier trat das hervor, was ihn vor andern auszeichnete, die sichere Beherrschung der Methoden, die strenge Ehrlichkeit, die saubere und exakte Präzision, die er von sich und andern forderte. Man konnte an Caspar sehen, wie alle große Wissenschaft auf ehrlichem Handwerk beruht. Deshalb herrschte in seinem Seminar eine lebhafte Diskussion, die er anzuregen und zu leiten wußte. Deshalb gewann er auch — das Beste, was dem akademischen Lehrer beschieden ist — eine Reihe von begabten Schülern, die in ihren Arbeiten den Geist des Meisters festgehalten haben und weiter fruchtbar machen werden. Aber auch das ist für das Seminar Caspars charakteristisch, daß in ihm der Geist wissenschaftlicher Kameradschaft herrschte, daß Lehrer und Schüler sich am gemeinsamen Werk zusammenfanden. Und die Freude Caspars an der Geselligkeit hat gerade diesen Zug vertieft und ausgebaut. Ich weiß, wie oft und mit welcher Freude er mir die verschiedenen Feste seines Seminars geschildert hat, die er regelmäßig veranstaltet hat. Und auch die Idee und Organisation des mittelalterlichen Abends in Berlin, bei dem sich die am Mittelalter interessierten Jungen und Alten zusammenfanden, war im wesentlichen sein Werk.

Man hat gesagt, daß die beste Biographie des Professors seine Bücher seien. Das Wort ist im vorigen Jahrhundert gesprochen worden; aber es trifft doch im ganzen auf Caspar zu. Man kann von ihm jedenfalls sagen, daß ihm seine Bücher seine geistigen Kinder gewesen sind. Und selten habe ich jemanden mit größerer Ergriffenheit und Intensität von seinen Arbeiten sprechen hören, als es bei Caspar der Fall gewesen ist. Er war von seinen Fragen gefesselt, und er war im Bann der Sache, an der er arbeitete. Hier konnte man etwas vom Daimonion spüren, das in aller Schlichtheit und Bürgerlichkeit des Menschen lebendig war.

Caspar hat begonnen mit Forschungen über den Staat der Normannen und über Roger II. Es waren also — für die Art seines Geistes bezeichnend — die Institutionen, Rechts- und Verwaltungsfragen, die ihn angezogen haben. Hand in Hand damit gingen ausgezeichnete editorische Arbeiten, die, im Rahmen der Monumenta Germaniae entstanden, den Briefen Johanns VIII. und Gregors VII. galten. Dazu kam bald das Buch über Petrus Diaconus, durch das er sich einen Namen in der gelehrten Welt machte, und das andere über Pippin und die römische Kirche, in dem, soviel ich weiß, zum erstenmal ein methodisches Prinzip durchgeführt worden ist, das seine Fruchtbarkeit bei der Lösung verwickelter Probleme der mittelalterlichen Geschichte noch öfters erwiesen hat. Ich meine die konsequente Scheidung zwischen kaiserlichen und päpstlichen Überlieferungen, die auf der Anschauung beruht, daß die Quellen selbst etwas wollen, daß sie Geschichte deuten, Tendenzen wiedergeben, „Propaganda" machen. Später folgten verschiedene größere Abhandlungen, wie die über Hermann v. Salza, in der an einer Einzelheit das Ganze eines großen Phänomens lebendig gemacht wird, über Bernhard von Clairvaux, an dem Caspar den Typus des geistlichen Politikers schildern wollte, über Gregor den Großen und dann über die ältesten römischen Bischofslisten.

Alle diese Arbeiten, ja man kann sagen Caspars ganzes Leben mit seinen wiederholten Reisen nach Sizilien und Rom, sind in seinem zweibändigen Lebenswerk, der Geschichte des Papsttums, zusammengeströmt, das bis zur Berührung des Papsttums mit den Angelsachsen und Franken reicht. Dies Buch wurde sein Meisterwerk. Und wie jede große historische Leistung läßt sich auch diese nicht ohne weiteres klassifizieren. Caspar war ein Gegner der ideengeschichtlichen Betrachtung; jedenfalls stand er ihr skeptisch gegenüber; sie schien seinem realistischen Geist zu nah der „Gaukelei" verwandt. Aber man sieht es auch an diesem Buch, wie sein Verfasser, ohne es eigentlich zu wollen, über quellenkritischen und politischen Fragen zu geistesgeschichtlichen Aufgaben getrieben worden ist, und wie er sie dann mit fester Hand gemeistert hat. Es wird

hier deutlich, wie unfruchtbar das Gerede über „Methoden" ist. Im Grunde gibt es für große historische Leistungen nur eine ernsthafte Kategorie: Gekonnt oder nicht gekonnt.

Die Casparsche Papstgeschichte ist ein merkwürdig nachhallendes und tiefwirkendes Buch, objektiv-kühl und doch eigentümlich gegenwartsnah geschrieben. Dreierlei möchte ich an ihr hervorheben: Einmal die sichere und feine Benutzung der Papstbriefe, die es ermöglicht, viele von den alten Päpsten als Menschen zu sehen. Sodann die bewußt politische Sicht, in die das Papsttum gerückt wird. Dadurch werden die theologischen Kämpfe, noch stärker als das bei E. Schwartz geschieht, in den Gleichtritt der politischen Entwicklung eingeordnet; und es ergeben sich freilich daraus lebendige historische Linien, welche die übliche dogmengeschichtliche Betrachtung mehr zu- als aufgedeckt hatte. Schließlich die großartige Schilderung, die Caspar vom 6. und 7. Jahrhundert als von der Zeit des großen Umbruchs gibt; sie steht unter dem Aspekt der Ratlosigkeit der Menschen und der Trostlosigkeit des Schauspiels, das die Verdrängung einer abgelebten und unwirklichen alten Kultur durch die neu heraufziehende junge und barbarische Welt darbietet.

Dies Buch, namentlich der zweite Band, ist eines der großen deutschen geschichtlichen Werke, das auch als Torso seinen Platz in der Geschichte der Wissenschaft behalten wird.

Man darf vielleicht zwei Gruppen von Professoren unterscheiden. Diejenigen, die kraft ihrer Persönlichkeit nach außen wirken, als Lehrer, Organisatoren oder Politiker; und die andern, die die Stille suchen, die das Leben in sich verarbeiten und Bücher schreiben. Den ersteren gehört die Gegenwart, den zweiten die Zukunft. Es ist klar, in welche Gruppe unser Freund einzuordnen ist.

So steht Caspar vor uns. Es ist der letzte wehmütige Dienst, daß wir in dieser Stunde mit ihm Zwiesprache halten. Und dies Leben selbst predigt uns: Pflichterfüllung, Konzentration, Ausgleich und Freude.

Aber wir brauchen heute hier mehr. Wir brauchen ein Wort von oben. Jesus spricht: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen!" Als Jesus

das Wort gesprochen hat, dachte er an den neuen Äon, in dem er König über die friedfertigen Gotteskinder sein würde. Wir denken, wenn das Wort an uns ergeht, an das Leben und an das Leben nach dem Tod. So setzen wir das Wort von oben, Abschied nehmend, unter das Leben unseres Freundes: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen." Wir übergeben seinen Leib der Mutter Erde, in dem Vertrauen, daß ein Friedfertiger, ein Kind Gottes zum ewigen Vater eingegangen ist. Wir bitten Gott, er möge den Angehörigen seinen Trost schenken, das heißt den Glauben, daß er denen nahe ist, die ihn durch die Wolken des Leides nicht sehen können. Denn Gott ist ein wundersamer Gott. Er hilft, wenn er leiden läßt; er macht lebendig, wenn er sterben läßt; er schenkt, wenn er alles zu nehmen scheint. Uns alle aber nehme Gott in seinen Schutz, daß wir, wenn er uns ruft, bereit und stark sind, seinem Ruf zu folgen. Feierlich ist der Tod, feierlicher als das Leben!

Alles vergehet,
Gott aber stehet
Ohn alles Wanken.
Seine Gedanken,
Sein Wort und Wille
Hat ewigen Grund.
Sein Heil und Gnaden,
Die nehmen nicht Schaden,
Heilen im Herzen
Die tödlichen Schmerzen,
Halten uns zeitlich und ewig gesund. Amen.

Gedenkworte am Grabe Erich Caspars.

Von U. Gmelin,
Assistent am Historischen Seminar der Universität Berlin.

Noch sind wir alle fassungslos und bestürzt durch die Todesnachricht, die am Dienstag das Seminar durcheilte, noch starren wir fragend und grübelnd auf die Leere, die in uns und um uns zurückgeblieben ist. Mitten aus lebendiger Zusammenarbeit mit

seinem Seminar und seinen Schülern mußte unser hochverehrter Lehrer gehen, mitten heraus aus einer Gemeinschaft, die mehr war als sonst ein Kreis von Lernenden. Die deutsche Wissenschaft verliert einen Gelehrten und Forscher von seltener Größe, wir aber, seine Schüler, verlieren unseren Meister, der uns Lehrer war im besten Sinne des Wortes. Diese Tätigkeit als Lehrer hat ihn, wie er wiederholt selbst erklärte, am meisten beglückt; spürte er doch, wie es ihm gelang, den richtigen Kontakt herzustellen und die edle Begeisterung, die ihn trug, auch in uns zu entzünden. Heikle Probleme, über denen schon mancher Streit entbrannte, verstand er, auf einer neuen Ebene, frei von Vorurteilen und Tendenzen, leidenschaftslos und doch geladen mit innerem Leben darzustellen und uns nahezubringen; denn ihm ging es als echtem deutschem Forscher um die Wahrheit und nur um sie.

Manchmal hat der Entschlafene wohl gemeint, dieses Streben und diese Auffassung von Wissenschaft und Geistesleben werde von der Jugend nicht mehr geteilt, er selbst werde nicht mehr verstanden und entspreche nicht mehr dem Ideal eines Professors. Aber gerade bei ihm trifft das am wenigsten zu: er hat uns ja nicht nur in die Wissenschaft eingeführt, sondern er wirkte durch seine Persönlichkeit. Jene menschliche Wärme, die Lauterkeit und der Frohsinn seines Wesens, sein teilnehmendes Verstehen für den einzelnen, das hat ihn uns teuer gemacht.

Wie oft ist er in seinem eigenen gastlichen Hause oder bei Veranstaltungen des Seminars in herzlicher Fröhlichkeit mit uns zusammengewesen, hat liebenswürdig und großzügig für alles gesorgt: so hat sich um ihn seit Jahren eine feste Gemeinschaft geflochten, die schon zur Tradition geworden ist und ihre Berühmtheit erlangt hat. Nun ist ihr der Vater, ist ihr der Mittelpunkt genommen, und wir stehen verlassen und trauern um einen, der sich nicht ersetzen läßt.

Aber er hat sich selbst ein Denkmal errichtet, das schönste, das sich ein wahrer Lehrer wünschen kann: in den Herzen seiner dankbaren Schüler. Wir werden sein Vermächtnis hüten. Wir werden ihn nicht vergessen.

Ansprache bei der Trauerfeier

im Historischen Seminar der Universität Berlin

gehalten von Robert Holtzmann (9. Febr. 1935).

Wird ein Mensch vor der Zeit und mitten aus dem Schaffen heraus uns entrissen, so drängt sich uns wohl mit besonderer Schärfe die Frage nach dem Wozu? auf die Lippen, nach dem Zweck dieses Daseins, nach dem Sinn unserer Arbeit, von der niemand sagen kann, wann der Augenblick da ist, wo sie unseren Händen entgleitet. Und die kühle Einsicht, daß der letzte Zweck aller Dinge uns ebenso verschlossen ist wie ihre erste Ursache, vermag auch keine rechte Wärme, sondern nur ein frösteldes Sich-Bescheiden in uns wach zu rufen. Tröstlicher vielleicht ist die Zuversicht, daß keine geistige Kraft, die hienieden lebendig war, jemals ganz versiegen kann. Sie wirkt fort und fort, nicht wie ein Stein, der ins Wasser geworfen wurde und dessen Kreise allmählich verebben, sondern in Ausstrahlungen, die selbst wieder die Kraft zu neuen Anstößen, neuen geistigen Zentren in sich tragen. Die Enkel mögen am sausenden Webstuhl der Zeit dann oft der Ahnen vergessen. Aber wer an seinem Werk mit geschichtlichem Sinn arbeitet, d. h. wer weiß, an welcher kleinen Stelle des großen, jahrtausendealten menschlichen Arbeitsprozesses er sich befindet und seine bescheidene Aufgabe zu erfüllen sucht, dem wird es nicht verborgen bleiben, wer vorher an derselben Stelle gestanden hat und auf wessen Schultern er ruht. Insofern gibt es auch keinen irdischen Tod. Gleich dem Künstler lebt auch der Gelehrte in seinen Werken fort. So ziemt es sich wohl in dieser Stunde, die wir dem Gedächtnis unseres allzufrüh verstorbenen Lehrers, Kollegen und Freundes Erich Caspar widmen, uns seine Werke zu vergegenwärtigen, wie sie im äußeren Rahmen seines Lebens entstanden sind, und seine wissenschaftliche Persönlichkeit festhalten.

Erich Caspar ist nur wenig über 55 Jahre alt geworden. Er ist geboren am 14. November 1879 in Potsdam. Sein Vater (Franz Caspar, † 1927) war damals ein junger Regierungs-Assessor, später ein hoher Reichsbeamter, Unterstaatssekretär und Wirklicher Geheimer Rat, der eigentliche Schöpfer der Reichsversiche-

rungsordnung von 1911. Caspar entstammte einer alten preußischen Beamtenfamilie und hat von da mitbekommen den Sinn für die Erfordernisse des staatlichen Lebens, für die Bedeutung eines festen staatlichen Gefüges und einer geordneten Staatsverwaltung. Er besuchte in Berlin das Joachimsthal'sche Gymnasium, das sich damals noch hier in Wilmersdorf befand, und wo er zu Ostern 1898 das Abiturientenexamen ablegte. Während seiner beiden ersten Semester in Heidelberg und Berlin schwankte er noch, ob er sich der Jurisprudenz oder der Geschichte zuwenden solle, bis schließlich hier in Berlin die Entscheidung für die Geschichte fiel. Er war dann drei Semester in Bonn, wo neben Nissen, Bezold und Ritter auch Karl Hampe als Privat-Dozent damals sein Lehrer war. Dann kehrte er im Herbst 1900 nach Berlin zurück, wo er nun bei Scheffer-Boichorst, Hintze, Lenz und Tangl Geschichte studierte, daneben Kirchengeschichte bei Harnack, Rechtsgeschichte und Staatswissenschaften bei Brunner, Gierke und Schmoller, aber auch germanistische und philosophische Vorlesungen besuchte. Jener kirchengeschichtliche und staatswissenschaftliche Einschlag seiner Studien verdient besondere Hervorhebung. Sein Hauptlehrer aber war Scheffer-Boichorst, der seit 1890 hier die Geschichte des Mittelalters versah und eine große Zahl erheblicher Historiker heranzubilden verstanden hat, ein Meister feingeschliffener kritischer Untersuchungen, wie er Ihnen aus seinen gesammelten Aufsätzen bekannt sein wird. Bei ihm hat Caspar seine Doktor-Arbeit begonnen, er kann als Scheffer-Boichorsts letzter Schüler betrachtet werden; denn noch ehe die Arbeit fertig war, ist der verehrte Lehrer gestorben, am 17. Januar 1902 im Alter von 58 Jahren. Ein halbes Jahr später, im Sommer 1902 bestand Caspar die Doktor-Prüfung, im Dezember folgte die feierliche Promotion, nachdem nicht nur ein Teil der Arbeit als Dissertation gedruckt, sondern auch nach der damaligen etwas zopfigen Sitte die mündliche Verteidigung einiger Thesen absolviert war. Bei dieser Thesenverteidigung pflegten einige gute Freunde des Kandidaten mit ihm einen wohlvorbereiteten Scheindisput aufzuführen. Auch bei Caspar waren die Opponenten seine drei besten Studienfreunde, die kurz vorher gleichfalls in Geschichte promoviert

hatten. Aber mit Bewegung lesen wir heute ihre Namen, denn sie sind alle drei nicht mehr am Leben, noch früher, z. T. viel früher als Caspar, abgerufen: Karl Andreas Kehr, sein Altersgenosse und bester Freund, dessen Dissertation über die normannischen Königsurkunden sich mit der seinen berührte, ist bereits im folgenden Jahre mit 25 Jahren gestorben; den zweiten und jüngsten, Hermann von Caemmerer, einen Schüler von Lenz, der sich auf dem Gebiet der brandenburgisch-preußischen Geschichte einen Namen gemacht hat, raffte der Weltkrieg dahin; und der dritte und älteste, Hermann Krabbo, Ihnen allen bekannt als Verfasser der Regesten der askanischen Brandenburger, ist 1928 im Alter von 53 Jahren gleichfalls gestorben. Aber wenden wir uns von diesem traurigen Ausgang wieder dem hoffnungsreichen jungen Doktor und seiner Promotion von 1902 zu!

Caspar besaß von Natur einen klaren, weltoffenen Verstand, eine außerordentliche Fähigkeit, Probleme zu erkennen und sogleich auch die Richtung zu sehen, in der eine Lösung versucht werden könne. Diese Gaben wurden diszipliniert durch die strenge kritische Schulung, die er bei Hampe und Scheffer-Boichorst erfahren hat, und die ihn neben anderem auch dies lehrte, daß allem Großen die treue Arbeit im Kleinen vorangehen muß. So ausgerüstet wandte er sich in seiner Doktor-Arbeit der Entstehung und Entwicklung des großen sizilischen Normannenstaats in der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts zu: einem Stück aus der Geschichte Italiens also, die mit der deutschen Kaisergeschichte aufs engste verwachsen ist, und der so viele deutsche Gelehrte, nicht zum wenigsten Scheffer-Boichorst, einen großen Teil ihrer Forschertätigkeit gewidmet haben. Aber es war gewiß kein Zufall, daß er sich nicht die Länder des Imperiums in Ober- und Mittelitalien ausgesucht hat, sondern den unteritalischen Normannenstaat mit seinem festen Gefüge, diesen ersten neuzeitlichen Beamtenstaat im Umkreis der feudalen Welt. Eben den Wurzeln dieser zukunftsreichen Erscheinung nachzugehen, war der eigentliche Sinn des Buchs über Roger II.; denn zu einem umfangreichen Buch hat sich seine Doktor-Arbeit gestaltet. Eine Vorstudie dazu, ein kleiner aber wichtiger Teil erschien 1902 als Dissertation, der Exkurs über die Gründungsurkunden der sizili-

schen Bistümer und die Kirchenpolitik Rogers I., des Vaters Rogers II. und Eroberers der Insel gegen Ende des 11. Jahrhunderts. Dieser Exkurs bedeutete eine erste Probe von der hervorragenden Gabe Caspars, aus der Untersuchung von Urkunden wichtige Ergebnisse für die politische Geschichte zu gewinnen. Die 5 Gründungsurkunden Rogers I. für die sizilischen Bistümer werden als echt erwiesen und beleuchten die außerordentlichen staatsmännischen Fähigkeiten des großen Eroberers. Das Buch über Roger II. dann, 1904 vollständig herausgekommen, zeigt den jungen Historiker bereits auf einer erstaunlichen Höhe historischen Verständnisses und kunstvoller Darstellung. Nicht nur die äußere Geschichte Rogers und die Weltpolitik, in die sie ausmündete, werden uns geschildert; der ganze innere Ausbau seiner unmittelalterlichen Monarchie erfährt eine eindringende Würdigung, und man erkennt unschwer, wie eben hier, bei diesen staatlichen Belangen, das Herz des Verfassers besonders lebhaft schlug. Und zum Schluß richtet sich der Blick dann bereits weiter auf die normannisch-sizilische Kultur, die diesem Staat ja gleichfalls eine ganz besondere Note gegeben hat.

Alsbald nach seiner Promotion wurde der junge Doktor für einige Zeit Mitarbeiter an dem großen Werk der „Italia pontificia", das Paul Kehr, der um 18 Jahre ältere Bruder von Karl Andreas Kehr, damals ins Leben gerufen hatte und bis zur Stunde leitet. Der Band über die unteritalischen Bistümer, an dem Caspar in jenen Jahren mitgearbeitet hat, ist erst jetzt in Druck gegangen; ich durfte dieser Tage das Vorwort in der Korrektur lesen: Kehr gedenkt da unter allem, was seine Mitarbeiter beigetragen haben, namentlich und mit besonderer Wärme der Arbeit, die der eben erst promovierte Caspar damals, als das Unternehmen noch in seinen Anfängen steckte, für Unteritalien geleistet hat[1]). Die Untersuchung Caspars über die Chronik von Tres Tabernae in Calabrien, 1907 in den Quellen und Forschungen erschienen, legt gleichfalls Zeugnis ab von dem Ernst, mit dem er sich auch dieser Aufgabe gewidmet hat.

Seine Interessen blieben also fürs erste bei dem unteritalischen Normannenreich. Aber vom Staat ging es jetzt zur Kultur, und

1) Vgl. jetzt Italia pontificia Bd. 8 (1935), praef. S. VIII.

Caspar hat sich mit großem Eifer in die geistige Struktur der Zeit und des Landes eingearbeitet. Dabei konzentrierte sich allmählich sein Blick auf das berühmte alte Kloster des hl. Benedikt, Monte Cassino, das mit seiner reichen Bibliothek und seinen wissenschaftlichen Erzeugnissen als geistiger Mittelpunkt des ganzen Landes bezeichnet werden konnte. Hier wirkte zur Zeit Rogers II. der Mönch Petrus Diaconus, eine der eigenartigsten Gestalten unter den mittelalterlichen Historikern Italiens, ein Fälscher großen Stils und doch auch ein um sein Kloster als Chronist und Archivar verdienter Mann, ein eitler Geselle, der seine Zugehörigkeit zum Haus der Grafen von Tusculum nebst anderen Ehren erfunden und die Wichtigkeit seiner Person und Tätigkeit mit allerhand rühmlichen Erzählungen und Wichtigtuereien ausgeschmückt hat, der wußte, was eine Kenntnis des Griechischen bedeutet hätte, und sie sich zuschrieb, und doch eine interessante Persönlichkeit, bei der man so etwas wie einen Vorgeschmack der Renaissance spürt. Diesem Mann widmete Caspar sein zweites Buch, mit dem er sich 1907 an unserer Universität als Privatdozent habilitiert hat, und das, von mehreren Untersuchungen zur Geschichte Monte-Cassinos (im Neuen Archiv) begleitet, 1909 im Druck erschienen ist, ein Werk intensivsten Studiums und ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Geisteslebens von ganz eigenartigem Reiz. Kein Wunder, daß Petrus Diaconus seitdem ein beliebtes Objekt der Forschung geblieben ist, wenn auch niemand mehr das Thema in solcher Breite wie Caspar aufzunehmen vermocht hat.

Durch die Geschichte Unteritaliens und namentlich natürlich durch die Arbeit für die Italia pontificia war Caspar auch auf die kritische Untersuchung der einschlägigen Papsturkunden geführt worden; wir hörten, mit welchem Erfolg er sich da betätigt hat. Nun stand man bei den Monumenta Germaniae historica in der Abteilung Epistolae eben damals vor der Aufgabe einer Herausgabe der Register Johanns VIII. und Gregors VII. dieser Aussteller-Copialbücher, an der Kurie geführt und zu guten Teilen erhalten, die einen in Abschrift, die anderen im Original. Da war es das Gegebene, Caspar diese Aufgabe zu übertragen. Er wurde 1908 Mitarbeiter der Monumenta Germa-

niae, erhielt 4 Jahre später eine der beiden damals geschaffenen Stellen eines Direktorialassistenten, und er ist alsbald auch hier mit Eifer und Erfolg ans Werk gegangen. Zwei vorbereitende Aufsätze über die Register erschienen 1911 und 1913 im Neuen Archiv. Aber daneben packte ihn sofort wieder das staatliche Interesse und der Drang zur Darstellung, und so kam es 1914 zu seinem dritten Buch: Pippin und die römische Kirche, das ihm den Titel Professor eintrug. Das Buch beschäftigt sich mit einem der allerschwierigsten und wichtigsten Probleme der mittelalterlichen Geschichte, dem Bund des ersten Karolingerkönigs mit der Kurie, auf dem ja letzten Endes die weitere Entwicklung der fränkischen und deutschen Geschichte in den nächsten Jahrhunderten beruhte. Und wenn es in der Fülle der dunklen und kontroversen Vorgänge und Begleitumstände auch noch nicht überall zu abschließenden Ergebnissen gelangen konnte, so hat es uns doch durch eine Reihe glücklicher Eingebungen, z. B. über die vielberufene, aus dem Vertrag von Quierzy in die Vita Hadriani übergegangene angebliche Grenzlinie von Corsica und Luni über den Ligurischen Apennin nach Parma, Reggio, Mantua und Monselice, einen guten Schritt weiter gebracht.

Der Weltkrieg brachte auch für Caspar eine über vierjährige Unterbrechung der wissenschaftlichen Arbeit. Er war zuerst kurze Zeit beim Roten Kreuz beschäftigt, dann, seiner italienischen Sprachkenntnisse wegen, während des größten Teils der Kriegsjahre beim Kriegspresseamt, wo er zusammen mit seinem Freund Güterbock Referent für die italienische Presse war. Nach dem Krieg seinem Beruf zurückgegeben, kam er 1920 als ordentlicher Professor und Nachfolger Brackmanns nach Königsberg. Die acht Jahre seiner Königsberger Wirksamkeit sind für die Vollendung seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit von größter Bedeutung geworden. Hier brachte er zunächst einmal die Ausgabe der beiden Papstregister zum Abschluß. Dasjenige Gregors VII. erschien 1920/23 in der Oktav-Ausgabe der Monumente, dasjenige Johanns VIII. mit allerhand Zusätzen 1925/28 im 7. Band der Epistolae, zwei Ausgaben vorbildlicher Art. Von den Quellen aber wandte sich Caspar in Königsberg nun end-

gültig der Erforschung und Darstellung der Papst- und Kirchengeschichte zu. Jetzt erschienen, im 3. Band der „Meister der Politik" (1923), die beiden vortrefflichen Lebensabrisse von Gregor dem Großen und von Bernhard von Clairvaux, ferner in der Historischen Zeitschrift 130 (1924) der lebensvolle Aufsatz über Gregor VII. in seinen Briefen, im Neuen Archiv 45 (1924) die Untersuchung über die beiden Kreuzzugsbullen Eugens III., die u. a. zeigt, daß die Anregung zum Zweiten Kreuzzug in der Tat vom Papst und nicht vom französischen König ausgegangen ist. Vor allem aber: in Königsberg faßte Caspar den Plan zu einer großen Geschichte des Papsttums von seinen Anfängen bis auf die Höhe der Herrschaftsstellung im Mittelalter. Er hat sich hier mit größter Energie gerade in die schwierigen und sehr umstrittenen Fragen, die die Anfänge des Papsttums betreffen, gestürzt und sie mit den Augen und Methoden eines wahren Historikers zu meistern gewußt. Dahin gehört die tiefgründige Untersuchung über die älteste römische Bischofsliste (1926, in kürzerer Zusammenfassung auch in der Festschrift für Paul Kehr vorgetragen), ferner die über den Primatus Petri (Savigny-Zeitschrift 1927) sowie die Analekten zur älteren Papstgeschichte (Zeitschrift für Kirchengeschichte 1927/28, 1933). Der Nachweis, daß die älteste römische Bischofsliste, in erhaltenen Quellen erst seit dem 4. Jh. vorhanden, mit den Namen Linus, Anencletus, Clemens als Nachfolger des Apostelpaares Petrus und Paulus an der Spitze, aus einer alten, dem Festhalten der apostolischen Sukzession dienenden Überlieferung stammt und nur in den später beigegebenen Regierungsjahren wertlos ist, war ebenso wichtig wie die Klarstellung, wie, wo und wann die berühmte Stelle des Matthäus-Evangeliums 16, 18 (Tu es Petrus) zuerst zur Begründung des Primatialanspruchs durch die römischen Bischöfe verwertet worden ist (nicht in Rom).

Aber blieb daneben denn die deutsche Geschichte und der deutsche Osten ganz ohne Einfluß auf den Lehrer der mittelalterlichen Geschichte an der ostpreußischen Universität? Keineswegs. Davon legt Zeugnis ab das köstliche Büchlein über Hermann von Salza und die Gründung des Deutschordensstaates in Preußen (1924). Den Inhalt gab Caspar zuerst in einem Vor-

trag wieder, den er im Oktober 1924 auf dem Frankfurter Historikertag gehalten hat, und der bei den Hörern sofort berechtigtes Aufsehen erregte durch die wahrhaft glänzende Art, in der Caspar auch hier durch scharfsinnige Interpretation zweier längst bekannten und oft benutzten Urkunden, der beiden berühmten Preußenurkunden Kaiser Friedrichs II. von 1224 und 1226, die beide von Hermann von Salza inspiriert sind, und in denen sich ganz verschiedene Grundgedanken und somit ein entscheidender politischer Wandel widerspiegelt, überraschende Aufschlüsse für grundlegende Vorgänge auf dem Gebiet der politischen Geschichte gewonnen hat. Und abermals war es hier ein zukunftsreicher Staat festen Gefüges, der Caspars Interesse wachgerufen hat.

Zu Ostern 1929 siedelte Caspar als Nachfolger Belows nach Freiburg im Breisgau über. Hier konnte er nun den Traum seiner letzten Jahre der Erfüllung entgegenführen: 1930 erschien der 1. Band seiner großen Geschichte des Papsttums, und dieses Buch nicht zum wenigsten trug ihm noch im gleichen Jahre den Ruf nach Berlin ein, wo er dann 1933 noch den 2. Band herausbringen konnte. Zusammen mit Erich Seeberg und Wilhelm Weber übernahm er 1931 die Herausgabe der Zeitschrift für Kirchengeschichte in der neuen Gestalt, die sie in ihrer 3. Folge damals annahm.

Das große Werk der Papstgeschichte reicht von den Anfängen bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, und es endet an dem Zeitpunkt, wo einst der Berliner Privatdozent mit dem Buch über Pippin und die römische Kirche zuerst dieses Gebiet betreten hatte. Da hat ihm der Tod die Feder aus der Hand genommen.

In seiner Geschichte des Papsttums ist Caspar als reiner Historiker, wie einst Ranke, der großen historischen Erscheinung des Papsttums nachgegangen, unbeeinflußt von metahistorischen Fragen, wie der, ob das Papsttum göttlichen Ursprungs ist, oder ob es eine menschliche, womöglich schon in seiner Wurzel verdorbene Einrichtung sei — Fragen, bei denen sich die Geister scheiden, und bei denen eine wirkliche Beweisführung unmöglich ist. Und das wird ihm jeder Historiker danken; denn Tendenzwerke oder Werke eines einseitig bestimmten und hervor-

tretenden Standpunkts haben wir wahrlich genug. Als Historiker, mit innerer Ruhe und innerer Anteilnahme, wie das dem Historiker ziemt, bringt Caspar zur Darstellung, wie und was das Papsttum geworden ist. Er stellt es hinein in den weltgeschichtlichen Rahmen der Zeitfolge; denn das Buch ist wirklich von weltgeschichtlichem Geist erfüllt, und insonderheit das Verhältnis zum römischen Staat und zu den byzantinischen Kaisern, die das Papsttum oft und lange in ihren Fesseln hielten, sowie die Auseinandersetzung mit dem griechischen Geist und der werdenden orthodoxen Kirche des Ostens ist hier in eindrucksvoller neuer Weise geschildert. In lebendiger, häufig die Quellen selbst reproduzierender Darstellung enthüllt sich uns das Auf und Ab der Entwicklung; wir verfolgen, was die einzelnen Träger des Papsttums geleistet oder auch nicht geleistet haben, wo sie ihrer Umgebung oder der Macht der Umstände erlegen sind, gar viele als willenlose oder doch schwache Werkzeuge, wobei dann um so wirkungsvoller heraustreten die nicht eben sehr zahlreichen Persönlichkeiten, die wirklich mit schöpferischer Kraft in den Gang der Ereignisse und in die Entwicklung ihres Amts und ihrer Stellung eingegriffen haben, wie etwa Damasus I., Leo der Große, Gelasius I., Gregor der Große. Mit starkem Geschick wird nicht nur das Verständnis der Persönlichkeiten, sondern auch dasjenige des Gangs und Wandels der Entwicklung durch gelegentliche Vergleiche erschlossen, die Caspar zwischen den handelnden Personen verschiedener Jahrhunderte anstellt, wie etwa bei der Gegenüberstellung der sehr verschiedenen Haltung Leos d. Gr. und Gregors d. Gr. An Gregor haftet offenbar Caspars besondere Liebe. Er zeigt, wie diesem wahrhaft frommen Papst zugleich das folgenreichste Ergebnis auf dem Gebiet der Politik gelang, indem er das Papsttum, bis dahin nur ein Glied der römischen Reichskirche und in drückender Abhängigkeit von Byzanz, durch die angelsächsische Mission, das Hinübergreifen nach England, über die Grenzen des römischen Imperiums hinausgeführt und ihm damit den Weg zu den freien Germanen und zu einer selbständigen Gewalt auf dieser Erde gewiesen hat. Hier gibt Caspar, unbeeinflußt von Tagesstimmungen und Tagesmeinungen, wertvollste Unterlagen

auch für das heute so brennend gewordene Thema: Christentum und Germanentum. Welch ein Jammer, daß sein Werk nun eben in dem Augenblick, wo Pippin den Bund mit dem Papsttum abschloß, abbrechen mußte! Es wird seine Zeit währen, bis ein gleichwertiger Autor die Feder da, wo Caspar sie niederlegen mußte, wieder aufnehmen kann.

Was die Wissenschaft mit Caspar verloren hat, ist damit angedeutet. Was wir verloren haben, die wir ihn als Schüler, als Kollegen, als Freunde gekannt haben und unser nennen durften, das ist mehr; es ist jedem von uns in verschiedener Weise und doch allen stark und dauernd ins Innere geschrieben. Sein Interesse an der Belebung historischer Arbeit ging weit über die Kreise der Universität hinaus. Die Gründung des mittelalterlichen Abends, den ich mit ihm leiten durfte, ging auf seine Anregung zurück. Es war ein Glück, mit ihm lernen und neben ihm wirken zu dürfen. Hier in den Räumen des Historischen Seminars war er wie zu Hause, hatte er gleichsam seine Werkstatt, jeden Vormittag konnte man ihn drüben auf seinem Zimmer fleißig bei der Arbeit sehen, und im Geist werden wir wohl noch oft ihm hier begegnen. Und wenn wir für heute Abschied von ihm nehmen, so wissen wir doch, daß es einen wirklichen Abschied von einem trefflichen Menschen, dessen Gestalt und Wesen fest in unsere Seele eingeprägt ist, solange wir leben, nicht geben kann und nicht geben wird.

Erich Caspar als Lehrer.

Rede, gehalten bei der Gedenkfeier des Historischen Seminars von W. Pewesin.

Für die Mitglieder des Seminars von Professor Caspar soll ich sprechen und für seine Doktoranden; nicht viele Worte: doch ein Bekenntnis. Für alle die, die wir auch wohl in diesem Raume zusammensaßen, durch gemeinsame Arbeit gebunden, — und die wir es nur schwer zu fassen vermögen, daß ein Platz hier so jäh leer wurde; — leer.

Durch gemeinsame Arbeit gebunden: dies war das bestimmende Erlebnis und wertvollste Ergebnis der Seminarstunden —

an die wir in diesen Tagen viel zurückdenken mußten —, daß hier Gemeinschaftsarbeit geleistet wurde. Eine Aufgabe wurde klar gestellt; an ihr sollten sich die jungen Kräfte erproben und entfalten, in lebendiger Wechselwirkung miteinander ringen in der Diskussion. Es war das Ziel Professor Caspars und seine große Freude, wenn es sich nach ein paar Stunden tastenden Vorstoßes allmählich verwirklichte, uns alle zusammenzureißen im gemeinsam-tätigen Dienst an der Sache, im offenen Austausch der Gedanken. Er wußte um die erziehende Wirkung eines solchen Austausches, und er ermöglichte diese, indem er ihn befeuerte und bändigte, durch das Festhalten am Ziele sowohl den Mut der Gedanken belebte, als auch ihr Ausweichen ins Uferlose streng unterband. Als Steuermann, der sich seiner Aufgabe mit ganzer Kraft und wachester Aufmerksamkeit widmete, war er am Schlusse der Doppelstunden wohl ermattet von der Mühe, aber zugleich erhoben und stolz in dem Wissen, an einem Werke gewirkt zu haben, das wichtig war. Die fruchtbare Wechselwirkung machte sich geltend: für ihn, indem ihn die Berührung mit dem in jüngeren Generationen pulsenden Leben selber belebte; vor allem aber für uns, die das wissenschaftliche Werk, an dem er schuf, durch sein menschliches Wesen vermittelt, erzog. Denn dies war das eigentliche Geheimnis der wahrhaften beiderseitigen Produktivität der Seminarstunden, daß die Aufgaben, die hier gestellt wurden, immer in hohem Grade historisch bedeutsame waren und sich ergaben aus der stillen großen Arbeit seines Lebens. Es war ein Glück für uns, das sich tief einprägte, durch das Seminar und wohl noch in näherer Verbindung teilnehmen zu dürfen an dem unablässigen Wachstum des zweiten Bandes der Papstgeschichte, der nicht als der letzte geplant war und doch der letzte sein sollte.

Die Verbindung von erziehender Wirksamkeit und fest auf sich selbst in sachlicher Konzentration zurückgezogener Forschung, die Verbindung von Lehre und Werk, bei der der Primat des Werkes stets gewahrt blieb, was aber die Lehre erst wahrhaft fruchtbar machte, hat von jeher die eigentümliche Stellung des deutschen Professors bestimmt. Wer so, wie wir bei Professor Caspar, lernen durfte, dem wird klar vor den Augen stehen,

was es eigentlich bedeute, ein deutscher Professor zu sein; wieviel asketische Strenge dazu gehört — und wieviel Schwung und Erhebung; wieviel Mühe — und wieviel Glück; und vor allem wieviel geistige Verantwortung des Schaffenden gegenüber der Welt der Geschichte, des Lehrenden vor der Zukunft und gegenüber der Gegenwart.

Suche ich aus dem in seiner letzten Stufe gleichsam vor unseren Augen gewordenen wissenschaftlichen Werke einige Momente herauszuheben, für die es, wie ich meine, weiter einzutreten gilt, so erscheinen mir drei, aus der besten Tradition deutscher Geschichtschreibung erwachsene, von Professor Caspar bewahrte und an uns weitergegebene Werte vor allem bemerkenswert. Bei aller Lebendigkeit in der Schilderung des realen historischen Geschehnisablaufs, bei aller Meisterschaft und auch Neigung zur biographisch zugespitzten Charakteristik der geschichtlich handelnden Menschen, war ihm doch niemals die Persönlichkeit als solche der Träger des historischen Werdens. Über ihr erkannte er das Wirken jener großen überindividuellen, ideellen Mächte, die den Einzelnen formen und zwingen zu seinem Tun. Im objektiven Geiste, oder mit der von ihm gewählten Formulierung: in der „Idee" sah er den Träger des geschichtlichen Zusammenhanges, und ihren Gestaltenwandel suchte er auf in der wechselnden Umwelt, die jene auf das Mannigfaltigste veränderte, brach, um- und auch zurückbildete. Und indem wir ihn an der Schilderung der Ausbildung und Verwandlung einer der größten geschichtlich in unserer Kulturwelt wirksam gewordenen Ideen, der des Papsttums, unablässig arbeiten sahen, brachte er uns neben dem Gesichtspunkt des objektiven Geistes, der ihn über allen engen Pragmatismus hinaushob, den der Universalgeschichte tief zum Bewußtsein, mit ihm wie mit jenem den Zusammenhang mit der großen älteren deutschen Historiographie herstellend, zwei Gesichtspunkte, die aber beide mehr sind als bloße Gesichtspunkte der Geschichtschreibung. Es klingt wie eine Paradoxie, und ist doch die Wahrheit, daß die stärksten Gestalten der deutschen Geistesgeschichte stets die universellsten waren, deren Kraft sie gleichsam hinaustrieb aus der Mitte in die Weite der Welt, nicht sich

zu verlieren, sondern bereichert zu finden, ebenso wie die stärksten und deutschesten Gestalten der Tatengeschichte des Mittelalters — wie Otto der Große und Barbarossa, der Idealtypus des deutschen Ritters, — zugleich die expansivsten waren. Dieser Nationalcharakter, wesentlich bestimmt durch die Lage des Reichs im Herzen Europas, weltoffen, hat die deutsche Geschichtschreibung geformt. Und es war eine gute Fügung des Schicksals, daß Professor Caspar im Mittelpunkte des mitteleuropäischen Reiches die Geschichte einer der zentralen Gewalten der europäischen Welt schreiben konnte.

Möglich aber wurde dies so, wie es geschah, erst durch den dritten Wert, der sich als solcher durch die Berührung mit dem Wirken Professor Caspars voll in unser Bewußtsein hob: den der immanenten Kritik. Der Wille zu ihr, als dem Bestreben der Erfassung eines jeden Zeitalters aus den in ihm liegenden Werten und Möglichkeiten, ist freilich „Historismus". Allein wenn wir auch nicht mehr die ruhig-optimistische Gelassenheit Rankes haben in der Betrachtung der Epochen der Weltgeschichte, die alle unmittelbar zu Gott seien, wenn wir vielleicht zu schnelleren und absoluteren Entscheidungen drängen, so ist doch durch die Arbeit vor allem Ernst Troeltschs der Historismus auch als „guter" Historismus, als positive Aufgabe — die wiederum gerade von Deutschen ergriffen worden sei — philosophisch gerechtfertigt worden. Ohne einen solchen guten Historismus der immanenten Kritik verfällt die Darstellung der Geschichte, die wir nicht nach einem absoluten Endziele hin, von einem einzelnen obersten Werte aus oder als bedingt durch eine einzige primäre Kausalität zu konstruieren vermögen. Was er zu leisten vermag, das hat uns die Papstgeschichte Professor Caspars gezeigt. Es sind schöne Kapitel, in denen er den großen Geisteswandel von der spätantik-intellektualistischen Epoche zur ganz anders gearteten frühmittelalterlichen Gregors des Großen schildert: deshalb so schön, weil das Wesen der neuen, ungeheuer wirksamen Kräfte schlicht und ehrfürchtig ergriffen wird. Cassiodorus, der gebildete Mann der letzten Spätantike, stand ihm, wie er uns bekannte, in geistiger Verwandtschaft näher als Benedikt und Gregor: und dennoch gab er nicht jenem, sondern

den vom benediktinischen Geiste geprägten Männern den Vorrang, in historischer Gerechtigkeit das geschichtlich Große und darum Wirksame als solches — ohne die Einfalt zu schelten — begreifend und darstellend.

Dies, was uns so aus dem Werke selber entgegentrat und immer entgegentritt, erlebten wir, die wir zu seinen Füßen saßen, in der Form persönlicher Einwirkung. Die Werte erschienen da als die Tugenden der Gerechtigkeit und Sachlichkeit; auf ihnen konnte die gemeinsame Arbeit aufgebaut werden, weil uns eine Sache gegeben wurde, die für sich selber bestand. Denn das Bewußtsein von der mächtigen Realität des Überlieferten gab Professor Caspar die Sicherheit seiner Forschung, und dies Bewußtsein suchte er in uns zu erwecken. Dem Überlieferten wollte er dienen, es erschließend, das freilich richtig befragt sein will, das sich aber dann der Willkür persönlicher Stellungnahme, individueller Deutung im wesentlichen entzieht. Das methodische Fragen uns recht zu zeigen, führte er uns hinein in das Handgemenge mit den Quellen, sie durch scharfe Interpretation zu meistern lehrend, so daß zuweilen wohl der, der die Exaktheit und Verbissenheit der Einzelinterpretation erlebte, hätte glauben können, in ein philologisches Seminar gekommen zu sein. Nie aber war diese werkgerechte Bemühung das letzte, stets erhob sich aus ihr wieder der universalhistorische Zusammenhang, mit neuen Augen von neuer Seite gesehen, zu neuer Bedeutung. Beides vereinte sich bei Professor Caspar in schöner und seltener Verbindung: Kritik und bauende, zusammenschauende Kraft, Exaktheit und Phantasie. So herrschte, wo er wirkte, eine reine, durchsichtig-klare Luft, auch nüchtern, wie das „heilig-nüchterne Wasser", die Atmosphäre der Wissenschaft, die sich tief unterscheidet von der der Märchen und Mythen. Man hat richtig gesagt, daß Professor Caspar keine pathetische Natur war, sondern bescheiden. Doch wir sahen ihn erfüllt von dem Ethos der wissenschaftlichen Arbeit, und der volle, ganze Einsatz, mit dem er für sie lebte, war das Pathos der Beständigkeit und Tapferkeit.

Heute ist das Seminar, sind wir noch einmal um sein Bild versammelt; bald — zu jäh — in alle Winde zerstreut, da der Mit-

telpunkt fortan fehlt. Doch seine Wirkung wird in der Stille der Erinnerung und der Arbeit bleiben und über den engen Kreis seiner Schülergemeinde hinausreichen durch das Werk in die breiten Bezirke der historischen Wissenschaft, der deutschen Wissenschaft, und auch noch über sie hinaus. Trotz dieses Wissens lebt in uns, besonders in uns, im Gedenken an die Vergänglichkeit der irdischen Gestalt, übermächtig die Trauer, daß er nicht mehr unser ist; aber sie wird einst stiller werden und mehr und mehr überhöht werden von dem verpflichtenden Stolz: daß er unser war. Dies bleibt.

Nachruf in der Vorlesung am 25. Jan. 1935

gehalten von Wilhelm Weber.

... Erich Caspar entstammte einem altpreußischen Geschlecht. Hohe Beamte, ein Justizminister gehörten zu diesem. Er ging von Potsdam aus. Er war Student in Heidelberg, Bonn und Berlin, Dozent an unserer Universität, Direktorialassistent am nationalen Denkmälerwerk der Monumenta Germaniae Historica, lange genug einer der leitenden Geister dieses Unternehmens. Er wurde spät erst Professor, war 8 Jahre in Königsberg, dann nur kurz im Gegenpol, in Freiburg i. B., um schließlich noch über vier Jahre in seinem Berlin zu wirken. Viele von Ihnen kennen ihn von da her. Es ist der scheinbar normale Weg eines deutschen Gelehrtenlebens, das zur vollen Reife und nun zum jähen Abschluß kam.

Er war urständig in der Mark. Im geräuschvollen Berlin selbst mutete er fast sonderlich an durch die Stille, die ihn umgab, die Schlichtheit, die von ihm kam, das gerade, sensationslose, ganz dem Werk hingegebene Schaffen.

Er stieß jedoch hinaus in die Welt, in allem norddeutsch bleibend. Viel zu flüchtig war sein Aufenthalt in der Südwestmark; der deutsche Südosten blieb ihm fremd. Aber Königsberg und den Osten liebte er. Und paradigmatisch ist, wie früh schon aus seinem Beruf zum Werk die Umwelt sich weitete: Italien, Rom, Sizilien traten zum Norden. Und die Auseinandersetzung mit

ihnen blieb immer die Spannung in seinem Leben. Hermann von Salza und der Orden wurden für ihn Problem vom Preußischen und Protestantischen her, und Bernhard von Clairvaux und der große Gregor zogen ihn in ihren Bann wie der zweite Roger als der Gründer des normannischen Königreichs in Sizilien. In ihnen allen setzten sich von selbst die Grenzpfeiler des Raums, der sein geistiger Lebensraum wurde, von dem seine Kraft ausstrahlte, um auch den Südosten, die byzantinische Welt zu erleuchten.

Mit Roger in Sizilien begann er, — als müsse die Jugend rücksichtslos die ganze Weite durchstoßen und erobern, um sie dann aufbauend zu durchdringen. Mit der Geschichte des Papsttums endet sein Werk, in dem er seine Welt beherrscht, Ausschau nach allen Seiten hält.

Er analysierte und edierte, klar und scharfsinnig, schlicht und zuverlässig in allem. Er sprach die schmucklos schlichte Sprache des strengen Gelehrten. Emsig, rastlos, in streng geregelter Arbeit baute er auf, mehr als 25 Jahre, peinlich, unermüdlich, liebevoll forschend. Was er für das Lebenswerk an Stoff an sich zog, überdachte, bearbeitete, ist, wie er selbst einmal sagt, „im individuellen Wesen, jeweils als Sonderheit, als zeitgeschichtliche Erscheinung" gefaßt. Er wollte es so: Die Nähe, die gewesene Wirklichkeit im Rankeschen Sinn getreu nachbilden, aus sauber geordneter, klar gefaßter, richtig verstandener Forschung die Mannigfaltigkeit der historischen Erscheinungen zur Einheit des historischen Geschehens bringen. Er spricht von der Selbstbescheidung als der Tugend, die er üben muß: Schranken beachten, die dem Historiker gesetzt sind, Gewaltsamkeiten vermeiden, die die apriorische Deutung dürftiger Quellen nahelegt, die Grenzen des selbstgesetzten Themas klar sehen.

So entstanden Aufsätze und Bücher, eine stattliche Schar. Schon seit etwa 1908 bewegte sich alles im Unbewußten und vorbereitend auf das Ziel, die Geschichte des Papsttums hin, von der zwei Bände fertig sind, der dritte nun Stückwerk bleibt: Die Geschichte des Papsttums als einer „Idee", wie er sagt, eines Primären, eines Organismus, die in der römischen Kirche und ihren Lenkern als den Leibern lebendig geworden ist. Ich rede

über die Materialsammlung, alles Technische nicht mehr. Das, worauf es ankommt, ist klar: Indem er die Geschichte einer Idee schrieb oder schreiben wollte, stieß er ins „geistige" Gebiet vor. Wäre er gläubiger Katholik gewesen, er hätte die Geschichte des Wirkens der Gnade in ihren Trägern und der römischen Organisation, vielleicht sogar des Kampfs der hierarchischen Organisationskraft des Südens mit dem Stifterwerk schreiben müssen. Wäre er wie Ranke tief innerlich gebundener Protestant gewesen, er hätte dieses zentrale Problem nicht nur ins Reich der Idee geführt und hätte den Kampf mit ihr aufgenommen. Es ist die geistige Haltung des protestantischen Liberalen, der Ranke folgen will und doch die Stimme seines Herzens nicht überhören kann.

Schmerzlich ist, daß das Werk nicht vollendet wurde. Es wäre ein Denkmal nicht allein von deutschem Gelehrtenfleiß, der selbstlos, wie es deutsche Art ist, der Sache sich schenkt, auch der Gesamthaltung seiner Generation. So wie es ist, ist es aber nicht nur Torso. Es ist wahres Abbild dieses Mannes und seines inneren Lebenskampfes voll fröhlicher und schmerzlicher Einsamkeit. Wenn er mit den Normannen begann und ihrer Gründung in Sizilien, wenn er damit sich den Süden erschloß und seine Organisationskraft, um immer tiefer in ihn hineinzuwachsen, das, was er zuletzt der Öffentlichkeit gab, ist die Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Papsttum und Germanenwelt bis zum achten Jahrhundert, und dies ist Sinnbild. Und was er noch zu geben plante und hoffte, das Ringen zwischen diesem Papsttum als Idee und dem von ihm aufgerufenen Römischen Kaisertum Deutscher Nation, gehört der Jugend als Zukunftsaufgabe.

Sagen wir es in ehrfürchtigem Gedenken: Sein Trachten galt im eigenen wie im weitesten Bezirk dem geistigen Lebensraum, den er früh sich eroberte, dem tragischen Problem der tausendjährigen Auseinandersetzung unseres Volks mit Rom als Lebensmacht und Lebensform, dem ewigen Kampf zwischen Römertum und Deutschtum, Süden und Norden. Und was er da gab, ist, was einer wie er allein geben kann, zeitbedingt zugleich und Abbild des Menschen seiner Zeit, darum ein Ganzes in sich. Nie-

mand soll ihn tadeln, daß er da stehen blieb, wo er stand. Die Jugend, die aus neuen Bindungen, vom Glauben getragen, neuen Zielen zustürmt, soll dem Toten, der ihr mit wahrer Zuneigung gehörte, das schenken, was ihm gehört. Mag das Lebenswerk äußerlich ein Torso sein, es ist dem vollendeten Leben gemäß, das erfüllt ist, auch wenn es Stückwerk bleibt. Am Rand einer vergehenden Welt ein letzter Historiker alten Stils, an der Zeitenwende wie sein Gregor, vereinigt er alles, was diese Welt geben konnte. Ehren Sie, die Sie dem ewigen Volk der Deutschen dienen, sich selbst, indem Sie als Träger der Wissenschaft der Zukunft die Kräfte des Vergangenen in sich zu neuem Leben erwecken und die größten Probleme der Geschichte unseres Volks mit unerbittlicher Strenge und fanatischem Glauben, wirklichkeitsnah und erschütternd groß in sich selber durchkämpfen wie er . . .

Erich Caspar †
Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft.

Erich Caspar hat seine Papstgeschichte bis in die Zeit Karls des Großen fortgeführt. Aus diesem seinem Nachlaß werden im folgenden einige Abschnitte vorgelegt, denen der Verfasser jedoch nicht mehr die letzte Formung geben konnte. Der kritische Apparat wurde gekürzt; im wesentlichen sind nur die Quellenbelege stehen geblieben; die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur ist fortgefallen. — Die Auswahl besorgte U. Gmelin.

Grundlagen und Auswirkungen des fränkisch-päpstlichen Bundes.

Das Bündnis zwischen Papsttum und Frankenreich um die Mitte des achten Jahrhunderts hat Epoche in der abendländischen Geschichte gemacht. Mit ihm beginnt das „Mittelalter". Denn dieses Bündnis hat der historischen Entwicklung Europas auf Jahrhunderte hin die Richtung gewiesen. Die diesem Bündnis eigentümliche Mischung und Verknüpfung germanischer und römischer, weltlicher und geistlicher Elemente ist vorbildlich geworden für Struktur und Wesensart der Staatsordnungen und des geistig-kulturellen Lebens jenes Weltalters und Kulturkreises, den man das abendländische Mittelalter nennt.

Es waren zwei alte, aber in Wandlung zu neuen Formen begriffene Mächte, welche sich zu gemeinsamem Aufstieg stützten und verbanden: das national-römische Adelspapsttum, welches aus dem römischen Reichsverbande halb ausgestoßen war, halb selbst hinausstrebte und einen neuen Schirmherrn gegen die Langobarden für ein autonom vom Kaiser als römische res publica unter dem heiligen Petrus als Führer organisiertes Reichsitalien brauchte, und das Frankenreich, in welchem die pippinische Familie zwar bereits im unbestrittenen Besitz der Macht war, ohne daß sie jedoch den letzten Schritt, die rechtsförmige Beseitigung der merowingischen und die Aufrichtung einer eigenen

Dynastie vollzogen hatte; früherer Fehlschläge seines Geschlechts eingedenk wartete Pippin mit Vorsicht ab, bis er sich für die fehlende Legitimität seines Königtums einen Ersatz in Gestalt der moralischen Ermächtigung und geistlichen Weihung durch die auctoritas der Kirche gesichert hatte.

Schritt für Schritt näherten sich die beiden Mächte, um eine Schicksalsgemeinschaft zu schließen. Der erste erfolgte von seiten des Papsttums, mit jenem Hilferuf, den Gregor III. an Karl Martell gegen die drohende Einkreisung durch König Liutprand ergehen ließ. Eine Gesandtschaft[1]), Bischof Anastasius (von Tivoli) und Presbyter Sergius erschienen auf dem Seewege im Frankenreich. Sie brachten „Schlüssel vom Grabe mit den Ketten des hl. Petrus", d. h. eines jener schon in Gregors des Gr. Zeit gebräuchlichen Reliquiengeschenke, abgefeilte Splitter von den Ketten Petri, eingeschlossen in einer kostbaren Umhüllung in Form eines Schlüssels als des Attributs des Apostelfürsten. Dem in Symbolen denkenden Germanen mußte dieser Schlüssel das Recht und die Pflicht, des Petrus Grab zu hüten und zu schirmen, bedeuten, und von päpstlicher Seite wurde solche Auffassung unterstützt, denn in einem der nachfolgenden Briefe verwies Gregor III. auf diese Ehrengabe[2]) des Schlüssels, „daß du nicht die Freundschaft der Langobardenkönige der Liebe zum Apostelfürsten vorziehen möchtest, sondern wir eilends nächst Gott deinen Trost zu unserer Verteidigung (defensio) erfahren".

Es war dies der letzte, eindringlichste der vergeblichen Briefe des Papstes. Der erste, dessen Widerhall man in den zeitgenössischen fränkischen Quellen hört, ist leider nicht erhalten, und so sind die positiven Anerbietungen, welche der Papst dem Frankenherrscher gemacht hat, nur mittelbar zu erschließen. Deutlich ist zunächst der große Eindruck, den die päpstliche Legation mit dem kostbaren Geschenk hervorrief; noch niemals sei so etwas gehört und gesehen worden, heißt es bei dem Fortsetzer Fredegars. So konnte freilich nur ein Chronist schreiben,

1) Vgl. Vita Gregorii III. (Zusatz), ed. Duchesne lib. pont. I, S. 42.
2) JE. 2252 (Cod. Car. Nr. 2, MG. Epp. III, S. 477 ff.): Quas vobis ad rogum direximus.

dem Kunde über die ältere merowingische Geschichte fehlte. Einen Hilferuf gegen die Langobarden hatte schon Pelagius II. in das Frankenreich ergehen lassen und Reliquiengeschenke hatte Gregor der Gr. mehrmals an die Frankenherrscher übersandt. Vielleicht aber meinte der Chronist auch mit dem Neuen, was er im folgenden Satz in so stammelndem Latein ausdrückte, daß der Sinn nicht in allem zweifelsfrei erhellt, der Papst habe Karl „eine Abmachung abzuschließen angetragen, derzufolge er (der Papst) vom Kaiser abginge und dem Frankenherrscher das römische Konsulat (?) feierlich gewähre“ [3]). Der Titel eines consul (honorarius) war schon dem Reichsgründer Chlodwig vom Kaiser nach dem Brauch gegenüber germanischen Foederaten-Herrschern verliehen worden. Das läßt sich zur Stütze dieser Deutung ins Feld führen, wenngleich dabei diesmal der Papst offenbar ohne Wissen und Ermächtigung des Kaisers handelte. In seinen folgenden Briefen hat Gregor III. Karl die Titulatur consul allerdings nirgends gegeben; sie nennen ihn in der Adresse subregulus, was gegenüber dem dux oder princeps Francorum in früheren Briefen einen Schritt weiter in der Anerkennung seiner quasikönigliche Stellung bedeutete. Wenn der Papst von Karl bereits in einem Briefe vom J. 724 als excellentissimus filius noster *patricius* sprach, ihm also den höchsten römischen Rangtitel, den der Exarch führte, zubilligte, so wird man sich hüten müssen, auf die Titulatur, also auch auf den consul-Titel, allzu großes oder gar entscheidendes Gewicht zu legen. Rechtmäßig verleihen konnte der Papst keinen amtlichen Titel des Reichs; wenn er sich ihrer gegenüber Karl bediente, so darf man daraus höchstens entnehmen, wie er selbst sich Karls Stellung als „Verteidiger“ der Kirche dachte. Der fränkische Chronist deutete die Absicht des Papstes als einen „Parteiwechsel“ vom Kaiser hinüber zu den Franken. Das war in dieser Form natürlich irrig, denn einen Austritt aus dem Imperium und ein förmliches „Abgehen“ vom Kaiser wollte und konnte der Papst gar nicht vollziehen. Dennoch traf es den

3) Cont. Fred. c. 22 (MG. SS. rer. Mer. II S. 179): eo pacto patrato, ut a partibus imperatoris recederet et Romano consulto praefato principe Carlo sanciret.

eigentlichen Kern der Sache. Die anschließenden Ereignisse bis hin zur Weihnachtsszene des Jahres 800 und darüber hinaus zu Ludwigs des Frommen Kaisertum haben erwiesen, daß am Ende des Weges, den Gregor beschreiten wollte, das Ausscheiden des Papsttums aus dem Verbande des östlichen Imperium stand. Schon sein Vorgänger, Gregor II., hatte auf der Höhe der nationalitalischen Revolutionsbewegung mit solchen Gedanken gespielt, und eine Stelle in den erhaltenen Briefen Gregors III. an Karl Martell verrät untrüglich, daß auch ihm der Gedanke nicht fern lag, daß für die römische Kirche der Frankenherrscher an die Stelle des Kaisers, der als „Verteidiger“ [4]) versagt hatte, treten sollte. Im Text des einen Briefs apostrophierte er Karl als amator filius b. Petri principis [5]). Das klang an die kaiserliche Titulatur der Formel I des Liber diurnus „Superscriptio ad principem“ [6]) an, und der filius b. Petri sowie die Verbindung filius-defensio waren in Papstbriefen an die Kaiser bereits vom Ende des 7. Jahrhunderts vorgebildet. Neben diesen Anklängen an die Korrespondenz mit dem Kaiser stehen im Diktat der Briefe Gregors III. an Karl Martell solche an das Formular, mit welchem vor einer Papstwahl der Schutz des Exarchen für die verwaiste römische Kirche angerufen wurde [7]). Alles weist in die gleiche Richtung: daß der päpstliche Antrag an

4) Das Merkwort der anschließenden fränkisch-päpstlichen Beziehungen, defensio, ist gleichfalls in den Papstbriefen des 7. Jahrhunderts an den Kaiser (JE. 2118: filius tuus ... defensor tuus ... adiutor tuus) vorgebildet.

5) JE. 2250 (Cod. Car. Nr. 1, l. c. S. 476): Ob nimium dolorem cordis et lacrimas iterata vicae tuae excellenciae necessarium duximus scribendum; confidentes te esse amatorem filium b. Petri principis apostolorum et nostrum, et quod pro eius reverencia nostris oboedias mandatis ad defendendam ecclesiam Dei et peculiarem populum.

6) Ed. Sickel S. 1: Dominio piisimo et serenissimo victori ac triumphatori, filio, amatori dei et domini nostri Jesu Christi etc.

7) JE. 2250 (Cod. Car. Nr. 1): Et quoniam ad te post Deum confugium fecimus, etc. — JE. 2252 (Cod. Car. Nr. 2, l. c. S. 477): Nulla nobis apud te refugium facientibus pervenit actenus consolatio; und: Propter Deum ... subvenias ecclesie St. Petri. Senciamus post Deum tuam consolacionem. Vgl. Liber diurn. LIX: Ad solam Christi dei nostri cordis oculos miserationem attollentes, ut ipse dignetur subvenire desperatis, und am Schluß: Post divinum enim auxilium ad vestram excellentiam . . . omnes habemus fiduciam. Ecce eventum lugubrem iudicavimus, quia ad nostram consolationem humanum alibi non habemus confugium.

den Frankenherrscher zur defensio einen Ersatz für die versagende defensio von Kaiser und Reich schaffen sollte.

Karl Martell ist auf diese Anregungen, welche eine Schwenkung seiner auf einem Bündnis mit König Liutprand ruhenden Außenpolitik erfordert hätten, nicht eingegangen. Er beschränkte sich darauf, die päpstliche Gesandtschaft mit hohen Ehren zu empfangen und durch eine eigene, deren Träger Abt Grimo von Corbie und der Mönch Sigibert von St. Denis waren, und durch reiche Geschenke zu erwidern.

Als dann die politische Macht der nächsten Generation der Familie völlig gesichert war und nach Karlmanns Abdankung im Jahre 747 Pippin als Alleinherrscher übriggeblieben war, da glaubte dieser die Zeit gekommen, um das legitime Scheinkönigtum, dem er selbst im Jahre 743 noch einmal in der Person des Merowingers Childerich III. zum Fortleben verholfen hatte, zu beseitigen. Der konstitutive Rechtsakt war die Königswahl des bisherigen Hausmeiers durch die Franken und die Thronerhebung (elevatio), aber das merovingische Geburtsrecht war dadurch allein noch nicht ausgeschaltet. Darum kam als zweites die alttestamentlichem Vorbild entlehnte Salbung durch die Bischöfe [8]), vermutlich unter Führung des Bonifatius, hinzu, also eine religiöse Weihe, welche von den Germanenreichen bis dahin nur das Westgotenreich in Spanien kannte, und welche zugleich Ersatz der fehlenden Legitimität und Zustimmung des Episkopats zu dem Wahlakt bedeutete. Dieser Episkopat aber war durch Bonifatius' Reformtätigkeit gewöhnt worden, im Papsttum die höchste Autorität in den letzten Fragen der Moral und des Gewissens zu erblicken, und die pippinischen Landesherren selbst teilten und förderten diese Anschauung. So ging denn

8) Vgl. zuletzt Eichmann, Königs- und Bischofsweihe, in Sitz.-Ber. der Münchner Akad. 1928 Nr. VI, S. 29 ff., der die dabei verwendeten Weiheformeln in einer Freisinger Benedictio noch um die Wende des 8. zum 9. Jahrh. glaubte nachweisen zu können: Unguantur manus istae de oleo sanctificato, unde uncti fuerunt reges et prophetae, sicut unxit Samuel David in regem, ut sis benedictus rex in regno isto, quod dedit tibi Dominus Deus tuus super populum hunc ad regendum et gubernandum. Der Hinweis auf David, der an Stelle des verworfenen Saul trat, und auf ein durch einen Besitztitel göttlicher Verleihung (statt auf Erbrecht) begründetes Königtum scheint auf Pippin zu passen.

diesem Begründungsakt einer neuen fränkischen Dynastie eine Anfrage in Rom voraus, welche ihn grundsätzlich von allem bisherigen germanischen staatsrechtlichen Brauch unterschied[9]). Man wird vermuten dürfen, daß diese Wendung an den Papst von den Bischöfen und Bonifatius angeregt war und die Voraussetzung ihrer Mitwirkung darstellte, und man darf darauf verweisen, daß Pippin selbst sich zwei Jahre vorher schon einmal mit kirchenrechtlichen Anfragen direkt an den Papst gewandt hatte[10]). Nach dem Bericht der offiziösen Reichsannalen zum Jahre 749 ging eine Gesandtschaft Bischof Burkhards von Würzburg und des Hofkapellans und Abts von St. Denis Fulrad an Papst Zacharias mit der Mitteilung, daß die derzeitigen Könige von Francien keine königliche Gewalt mehr besäßen, und mit der Anfrage (interrogando), ob das gut sei oder nicht. Und Papst Zacharias beschied Pippin dahin (mandavit), daß es besser sei, der hieße König, welcher die Gewalt habe, als der, welcher ohne königliche Gewalt sei, auf daß nicht die Ordnung gestört werde. Durch apostolische auctoritas[11]) befahl er, daß Pippin König werde[12]). Nur aus dieser und anderen annalistischen Nachrichten erfährt man von der Sache, aber die Ausdrücke gleichen durchaus denen, welche man in jenem wenig älteren erhaltenen kirchenrechtlichen responsum Zacharias' auf eine consultatio Pippins vom Jahre 747 wiederfindet[13]). Danach ist es wohl sicher, daß

9) Der westgotische Usurpator Ervig etwa hatte sich i. J. 681 zur Beseitigung des legitimen Königs Wamba mit der Autorität des spanischen Landeskonzils begnügt.

10) Vgl. JE. 2277 (Cod. Car. Nr. 3, l. c. S. 479).

11) Auch der Cont. Fred. sprach (c. 33) von auctoritate praecepta (= percepta) nach erfolgter relatione ad sede apostolica, woraufhin Pippin electione totius Francorum zum König erhoben wurde.

12) Die konstitutiven Akte der Wahl und Erhebung sowie die Salbung werden dann zum Jahre 750 (= 751) berichtet.

13) JE. 2277 (Cod. Car. Nr. 3): addiscentens per relationem... Pippini vestram omnium bonam conversationem . . . Itaque, ut flagitavit a nobis cum vestro consultu superius effatus, filius noster Pippinus, ut de omnibus capitulis responsum demus . . . mandavimus in responsis. Vgl. damit die Notiz der Reichsannalen, ferner Ann. Lauriss. min. (N.Arch. XXXVI, 1911, S. 28): ad interrogationem eorum respondit . . . mandavit. Cont. Fred. c. 33 (MG. SS. rer. Mer. II, S. 182) una cum consilio et consensu omnium Francorum missa relatione ad sede apostolica.

auch dieser Bescheid schriftlich erteilt wurde[14]) und technisch ein responsum war. Neu war nur, daß nicht über eine kirchenrechtliche Frage, sondern über eine staatsrechtliche Frage ein solches responsum erging, oder daß zum wenigsten dem Schriftwechsel über die Frage von päpstlicher Seite dieser Dekretalenstempel aufgeprägt wurde. Mehr noch. Nicht allein das päpstliche responsum, sondern bereits die fränkische Anfrage war — offenbar unter Bonifatius' und der Bischöfe Einfluß — gegen das germanische Geblütsrecht auf einen kirchenrechtlichen Begriff, die Idoneität[15]), gestellt, der seinerseits spätantikes, insbesondere römisch-staatsrechtliches Ideenerbe war[16]).

Der letzte Merowinger Childerich, der zum Mönch geschoren wurde und im Kloster verschwand, war auch ohne diese päpstliche Sanktion Pippins für das Empfinden des Frankenvolks bloß ein „falscher" Namen-König[17]), und schon vorher als Hausmeier setzten Pippin sowohl als sein Bruder Karl in Urkunden ihrem Titel den Satz bei, „dem (Gott) der Herr die Sorge des Regiments übertragen hat"[18]). Das eingeholte päpstliche responsum wertete man im Frankenreich neben der rechtsbegründenden Volkswahl demnach nur als helfende Vermittlung eines Gottesgnadentums des neuen Königs. Dennoch konnte es nicht ausbleiben, daß im weiteren zeitlichen Abstand von den Ereignissen die Rolle des Papsttums bei der Erhebung Pippins zu höherer Bedeutung stieg. Schon Karls des Großen Biograph Einhard sprach von einem „Befehl" des Papstes, von einer Absetzung Childerichs, und ließ Pippin durch die auctoritas des Papstes

14) So Perels, Pippins Erhebung zum König, in dieser Zeitschr. LIII, 1934, S. 400 ff, der auctoritas im Sinne von „Urkunde" interpretieren wollte.

15) Am deutlichsten in der Formulierung des Chron. Lauriss. breve (N.Arch. XXXVI, S. 28): respondit melius atque utilius sibi videri, ut ille rex nominaretur et esset, qui potestatem in regno habebat, quam ille qui falso rex appellabatur. Zu potestas als Merkmal des echten Königtums in der Patristik vgl. Kern (folg. Anm.) S. 56.

16) Vgl. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, 1915, S. 54 ff. mit Anm. 99.

17) Ann. regni Franc. ad a. 752 (ed. Pertz-Kurze, 1895, S. 10): Hildericus vero, qui false rex vocabatur, tonsoratus est. Vgl. auch Kern l. c. S. 187 Anm. 348 (188).

18) Cui Dominus regendi curam committit, Karlmann BM². Nr. 51 (747), Pippin BM². Nr. 58 (750).

vom Maiordomus zum König gesetzt werden [19]). Gregor VII. aber erschienen die Dinge bereits so, daß der Papst den letzten Merowinger wegen „Nichtidoneität" abgesetzt und an seine Stelle Pippin eingesetzt habe [20]). So hat man das päpstliche responsum des Zacharias nicht mit Unrecht „die folgenschwerste Tat des ganzen Mittelalters" genannt [21]). Es eröffnete in der ewigen Geschichte des Themas Staat und Kirche ein neues Kapitel und ein neues Zeitalter.

Die konstantinische Schenkung und ihre Bedeutung für die „Zwei-Gewalten"-Lehre.

Das *constitutum Constantini* — die „Schenkung" ist nur ein Teil, wenn auch der berühmteste, des Dokuments — war eine theoretische Auseinandersetzung mit all den großen Fragen, welche die gleichzeitige Politik des Papsttums beschäftigten. Es war zugleich eine Generalabrechnung mit Byzanz und eine dem inneren Wesen der päpstlichen Doktrin gemäße „historische" Begründung des „Schenkungs"gedankens, der sich aus dem Restitutionsprogramm der res publica Romanorum herausgebildet hatte und in der Schenkung Pippins von 756 zum erstenmal urkundliche Wirklichkeit gewann, es war endlich eine Renaissance jener stadtrömischen Silvesterlegende, die einst bei den symmachianischen Fälschungen von 501 Pate gestanden hatte.

19) Vita Karoli [6] (ed. Holder-Egger, 1911, S. 2) c. 1: ... (Hildricum), qui iussu Stephani (sic!) Romani pontificis depositus est; c. 3: Pippinus autem per auctoritatem Romani pontificis ex praefecto palatii rex constitutus.

20) Reg. lib. VIII, 21 (ed. Caspar, MG. Epp. sel. II, S. 344 ff.): Romanus pontifex regem Francorum non tam pro suis iniquitatibus quam pro eo, quod potestati tante non erat utilis, a regno deposuit et Pipinum . . . in eius loco substituit omnesque Francigenas a iuramento fidelitatis ... absolvit. Dies letzte ein willkürlicher Zusatz. Der Verfasser des liber de unitate ecclesia conservanda lib. I c. 2—3 (MG. lib. de lite I) konnte dagegen polemisierend an Hand der fränkischen Reichsannalen doch nur abschwächend sagen: Videtur ... Gregorius ... immerito hanc notam imposuisse vel Zachariae vel Stephano . . . ut ipsi s o l a auctoritate sua Hildericum a regno deponerent. Einen Eid, so meinte er, hatten die Franken dem Merowinger, qui huiusmodi erat iuxta quod supra dictum est, wohl gar nicht geschworen.

21) G. F i c k e r, Handb. der Kirchengesch., hrsg. von A. Krüger II (Mittelalter)[2], 1929, S. 20.

Es besteht aber auch eine innere Verwandtschaft mit ihnen, denn in beiden Fällen haben Ereignisse von entscheidender und die Gemüter erregender Bedeutung die gleiche Wirkung einer unmittelbar folgenden literarischen Spiegelung in der gleichen dem Zeitgeiste und der römisch-kirchlichen Atmosphäre charakteristischen Form gefunden: Wunschbilder der Gegenwart sind in Gestalt erfundener Dokumente angeblich ehrwürdigen Alters, welche in eigentümlicher Weise die Mitte zwischen Dichtung und Fälschung halten, verwirklicht worden. Damals zeitigte das Problem des Jurisdiktionsprimats im Symmachusprozeß den durch erfundene Prozesse belegten Satz „Papa a nemine judicatur", diesmal antwortete ein einziges, viel feiner konstruiertes Dokument auf eine Fülle aufgeworfener und nur erst teilweise gelöster Fragen — römische Autonomie, Begründung derselben auf Schenkung an den heiligen Petrus, Emanzipation von Byzanz — nach der gleichen Methode, indem es ihre Lösung in einem Idealbilde uralter Vergangenheit aufzeigt.

Die Zeugnisse für ein Wiederaufleben des Silvesterkultes führen sämtlich auf die Familie der Päpste Stephan II. und Paul I. Auf dem Areal ihres städtischen Familienpalastes an der Via lata begann Stephan II. eine Kapelle für Reliquien des hl. Dionysius, die er aus dem Frankenreich mitgebracht hatte, zu errichten, dann baute Paul I. den ganzen Palast zu einem Kloster um und errichtete im Innern eine Kapelle, in welcher er die Reliquien des heiligen Silvester und des Märtyrerpapstes Stephan I. barg. Diese Translation geschah im Rahmen einer großen Bergungsaktion von Reliquien aus den Gräbern der römischen Kampagna, die teils in Verfall geraten, teils von den Plünderungen der Langobarden bedroht waren. Auch diese hatten es insbesondere auf die Silvesterreliquien abgesehen, sie wollten sie bei der Belagerung Roms im Jahre 756 erbeutet und in das vor kurzem gestiftete Kloster Nonantula entführt haben. Das römische Silvesterkloster wurde griechischen Mönchen, offenbar aus den Reihen der Emigranten, die vor dem Bildersturm im Osten geflohen waren, übergeben, wie es schon Stephan II. für die auf dem gleichen Areal stehende Dionysiuskirche bestimmt hatte. Von einer römischen Synode des Jahres 761 erging dann ein Privileg

Pauls I.[1]) für die Familienstiftung. Der Text verbreitet sich sehr eingehend über die Vorgeschichte der Gründung und ist mit der reichen Besitzausstattung und den gehäuften Pönformeln zu ihrer Sicherung so persönlich gehalten, daß man den Papst selbst als Verfasser annehmen darf. Diesem Hauskloster S. Silvestro (in Capite) unterstellt Paul I. die Abtei S. Silvestro am Soracte mit ihren drei Unterklöstern, die er selbst an Pippin übertragen und dann von ihm zurückerhalten hatte[2]). Das Bild des hl. Silvester findet sich endlich auch unter den Fresken von S. Maria Antiqua, und Darstellungen aus dem Leben Konstantin des Großen schmückten die Wände einer Kapelle bei S. Peter, in welche Paul I. gemäß einem von Stephan II. in Frankreich getanen Gelübde die Reliquien der heiligen Petronella überführte, und die als eine Art Hauskapelle der fränkischen Könige in Rom galt[3]).

Konstantin der Große und Silvester, die so in Bild und Schrift der damaligen römischen Gegenwart wieder lebendig geworden waren, sind die beiden tragenden Figuren der fingierten Urkunde. Der Kaiser — mit einem Volltitel, ungefähr dem, der zwischen 565 und 628 in den echten Kaiserurkunden gebräuchlich war, nachgebildet[4]) — wendet sich an Papst Silvester und alle

1) JE. 2346. — Neben JE. 2346, der Hauptquelle (die in der Vita Pauli c. 5 des Lib. pont. benutzt ist), stehen Notizen in acta S. Dionysii (MG. SS. V, 1, S. 3) in Zusammenhang mit der Fälschung JE. 2316, und anscheinend selbständig dann in einer neuerdings von Leidinger gefundenen Regensburger Chronik (Sitz.-Ber. der Münch. Akad. phil.-hist. Kl. 1933, S. 65): Quo videlicet papa (Stephan II.) ad sua reverso ipse apostolicus ob memoriam b. Dionysii ecclesiam construxit Romae illicque conventum Grecorum collocavit, eius conpatriotas, qui eum a languore curavit. Exinde, ut fertur, pontifices Romani postmodum decreverunt instituere annuatim in vigilia sancte pasche bis senas lectiones sex grecas primum, sex latinas alteras ante baptisma legere, quod usque hodie ab hoc greco conventu fieri licet indubitanter nos credere.

2) Vgl. Cod. Car. Nr. 23, l. c. S. 526.

3) Hier empfing Paul I. das Tauftuch der 759 geborenen Tochter Pippins, Gisela, deren Patenschaft er übernahm, Cod. Car. Nr. 14, l. c. S. 511. Zu den Malereien vgl. Duchesne Lib. pont. I S. 466 Anm. 5.

4) Constantinus, in Christo Jesu . . . fidelis mansuetus maximus beneficus (es fehlt pacificus) Alemannicus Gothicus Sarmaticus Germanicus Britanicus Hunicus pius felix victor ac triumphator semper augustus. Vgl. dazu Grauert, in Hist. Jahrb. IV, 1883, S. 61, und Levison, in Miscell. Ehrle II, S. 159 ff. Von den häufigen Beinamen fehlt Francicus, was der Fälscher aus naheliegenden Gründen

seine Nachfolger, sowie „alle katholischen Bischöfe, die durch diese unsere Konstitution der heiligen römischen Kirche untertan sind auf dem ganzen Erdkreise". Er verkündet zunächst allen Völkern in einer „Erzählung" (enarratio), was Christus in seinen Aposteln Petrus und Paulus durch Intervention Silvesters, des universalen Papstes, Wunderbares getan habe, und nimmt einleitend Bezug auf „unsere frühere pragmatische Sanktion", d. h. auf jenes Gesetz, durch das nach dem Heiligenroman der Actus Silvestri der neugetaufte Kaiser Christus als wahren Gott verkündete[5]). Das anschließende ausführliche Glaubensbekenntnis ist aus der Formel von Konstantinopel 381 und einigen jüngeren mit eigenen Hinzufügungen zusammengesetzt. Daran reiht sich ein Bericht des Kaisers über seine Bekehrung und Taufe, eine Mosaikarbeit aus zwei alten Fassungen der Actus Silvestri. In dem folgenden Hauptteil der Urkunde[6]) geht Konstantin aus von der Belehrung, die Silvester erteilte über die potestas, welche Christus dem hl. Petrus durch die Binde- und Lösegewalt mit den Worten des Matthäusevangeliums (16, 18 und 19) übergab: „So haben wir es natürlich erachtet mit allen unsern Satrapen, dem gesamten Senat, den Optimaten und dem ganzen römischen Volk, das unserem glorreichen Imperium untertan ist, daß, wie Petrus als Vikar des Sohnes Gottes auf Erden bestellt ist, so auch die pontifices, welche die Stellvertretung des Apostelfürsten führen, die Gewalt (potestas) des Prinzipats, von unserem Imperium erhalten, (eines Prinzipats), der mehr ist (am-

---

ausließ, was aber z. B. auch mit diplomatischer Höflichkeit in Kaiser Mauricius' echtem Briefe an den Frankenkönig Childebert (MG. Epp. III S. 148 Nr. 42) fehlte, während derselbe Kaiser ihn sonst gelegentlich führte. Frei erfunden ist Hunicus, wohl ein archaisch „konstantinisch" sein sollender Zusatz.

5) Act. Silv.: Prima die baptismatis sui hanc legem dedit, Christum deum esse verum; qui se mundasset a leprae periculo, et hunc debere libere coli ab omni orbe Romano, vgl. Levison l. c. S. 239 f.

6) Auch für diesen haben die actus Silv. die Anregung gegeben, in dem Satze, in welchem sie berichten, daß der Kaiser am vierten Tage (nach der Taufe) . . . der Kirche und dem römischen Papst das Privileg erteilte, daß ihn im ganzen orbis Romanus die Priester (sacerdotes) zum Haupt haben sollten wie alle Beamte (iudices) den Kaiser. Dieser Satz ist von Anselm Coll. can. IV, 33 und Deusdedit Coll. can. IV, 1 (c. 14 D XCVI) als Thema dem Text des Constitutum von der eigentlichen donatio „utile iudicavimus" etc. vorangestellt worden.

plius) als der, welchen unsere irdische Majestät empfangen hat. ... Und wie unsere kaiserliche Macht irdisch ist, so haben wir beschlossen, die heiligste römische Kirche verehrend auszuzeichnen und mehr als unseren irdischen Thron den heiligsten Stuhl des seligen Petrus ruhmvoll zu erhöhen. Wir verleihen ihm Gewalt (potestatem), Würde (gloriae dignitatem), Macht und kaiserliche Ehre und bestimmen, daß er den Prinzipat haben soll über die vier höchsten Stühle von Antiochia, Alexandria, Konstantinopel und Jerusalem sowie über alle Kirchen des gesamten Erdkreises. Und der jeweilige pontifex der heiligsten römischen Kirche soll höher und der erste sein von allen Bischöfen (sacerdotes) der Welt, und nach seinem Urteil (iudicio) soll alles, was zum Dienste Gottes und zur Festigkeit des Christenglaubens zu besorgen ist, verfügt werden."

Hier erscheint ein gelasianischer Gedanke — die höhere Macht der päpstlichen Gewalt gegenüber der kaiserlichen — im Rahmen der Primatslehre vom magisterium ordinis et iurisdictionis. Aber als Verleihung durch den Kaiser nimmt sich das theologisch seltsam genug aus. Der Verfasser kann nicht in der sicheren dogmatischen Tradition des Diakonenkollegs gestanden haben [7]).

Vielmehr führen die nächsten Abschnitte der Fälschung deutlich in die Sphäre und den Interessenkreis der neuen päpstlich-lateranensischen Bürokratie. In „unserem lateranensischen Palast" läßt der Fälscher den Kaiser die Salvatorkirche mit dem Baptisterium errichten und sie zum „Haupt und Gipfel aller Kirchen des gesamten Erdkreises" erheben [8]), während die anderen Kirchengründungen St. Paul und St. Peter mit den reichen Schenkungen in allen vier Weltgegenden, „Judaea Graecia Asia Thracia Africa Italia und den Inseln" neben ihr zurücktreten. Nicht St. Peter, der den neuen germanischen Völkern gegenüber

7) Dies (neben anderem) hat schon Nikolaus I. verhindert, sich der konstantinischen Schenkung, namentlich dem Osten gegenüber, zu bedienen. Vgl. Laehr, Die Konstantinische Schenkung, 1926, S. 16 unten.

8) Als solche gilt sie bereits Martin I., JE. 2079: ecclesia Salvatoris nostri Jesu Christi, quae cognominatur Constantiniana, quae prima in toto mundo constructa et stabilita est a beatae memoriae Constantino imperatore.

Inbegriff und Name der römischen Kirche geworden war, sondern der alte römische Bischofsitz ist dem Fälscher die päpstliche Zentrale, und dieses patriarchum der Bürokratie seit dem ausgehenden siebenten Jahrhundert steigt nun zur Würde eines palatium empor, denn es ist nach der Fälschung nichts anderes als der Kaiserpalast Konstantins, der durch Schenkung an den Papst übergeht[9]) und allen „Palästen des ganzen Erdkreises voransteht und vorleuchtet", wie die römische Kirche allen Kirchen. Vollends die Folge, welche die Palastschenkung nach sich zieht, kennzeichnet den Fälscher als Angehörigen der päpstlichen Bürokratie und ihrer nicht „gelasianischen", sondern aristokratisch weltlichen Vorstellungen und Wünschen hinsichtlich des Verhältnisses der „beiden Gewalten". Er läßt den Kaiser nicht nur seine Krone, Gewänder, Abzeichen und Würden an den Papst verleihen, sondern läßt ihn fortfahren: „Den ehrwürdigen Klerikern verschiedener ordines, welche der heiligen römischen Kirche dienen, sollen nach unserer Verfügung gleiche Höhe, Sonderstellung (singularitas), Macht und Vorrang haben, wie sie unseren Senat zieren, das ist, sie sollen Patrizier und Konsuln werden und mit anderen kaiserlichen Würden geschmückt werden. Und den gleichen Schmuck wie die kaiserliche militia[10]) soll der Klerus der heiligsten römischen Kirche tragen." Ferner: „Wie die kaiserliche Macht mit verschiedenen Ämtern, Kubikularen, Türhütern (ostiarii), Wachen, so soll auch die heilige römische Kirche ausgestattet sein. ... Auch verfügen wir, daß die Kleriker der römischen Kirche mit Tüchern (mappulae) aus schneeweißem Linnen ihre Pferde schmücken und so reiten sollen und daß sie wie unser Senat Schuhe aus Filz (udones) von schneeweißer Farbe tragen. ... Vor allem aber ermächtigen wir unseren heiligsten Vater Silvester und alle seine Nachfolger ... wen er aus unserem Senat in Gnaden nach eigenem Willen zum Kleriker zu machen wünscht, doch keinen, der sich hochmütig zu gebärden wagt[11])."

9) So übrigens schon in den actus Silvestri.
10) Imperialis militia (στρατεία) sind die Optimaten vom Beamtenadel, vgl. Du Cange, Gloss, s. v. S. 83.
11) Nullum ex omnibus praesumentem superbe agere. Gemeint ist

Die päpstliche Bürokratie im Patriarchum lateranense, die mit dem Verschwinden des kaiserlichen Statthalters über den Dukat von Rom in der Stadt selbst tatsächlich bereits die Verwaltungshoheit (dicio) in Händen hatte und nach diesem Muster eine ideelle res publica Romanorum konstruierte, die sich im Rahmen des imperium Romanum nicht mehr unter, sondern neben den Kaiser stellte, wollte diese Nebenordnung nun in der konstantinischen Schenkung auch äußerlich sichtbar machen durch einen vollen Parallelismus des kaiserlichen und päpstlichen Regierungsapparats, den sie zugleich historisch als uranfängliche Anordnung des christianisierten Kaisertums zu sichern suchte. In der Einzelausführung dieser parallelen Würden, Abzeichen und Vorrechte machte sich jenes Streben nach sichtbaren „singularen" Merkmalen breit, welches Auswirkungen der Primatsidee in die niederen Bereiche des Allzumenschlichen [12]) darstellte. Aber auch ein ernsthafteres Motiv ist nicht zu verkennen, nämlich die Rücksicht auf die Überreste byzantinischer Verwaltungshoheit in weiterem Umkreis, auf jene duces in Campanien, Tuszien usw., die aus kaiserlichen Beamten zu einer landgesessenen Aristokratie geworden waren und nun die nächsten und eigentlichen Rivalen der päpstlichen Zentralverwaltung um die tatsächliche Macht im werdenden „Kirchenstaat" wurden [13]). Die Konflikte, welche hier erwuchsen und in der Folge zu heftiger Entladung führten, kündigen sich bereits zwischen den Zeilen des konstantinischen Textes an. Wenn für die „römischen Kleriker von verschiedenem

---

ein gewaltsames Eindringen von Optimaten in den Klerus gegen den Willen des Papstes.

12) Zum Vorrecht der mappulae vgl. den Konflikt mit Ravenna unter Gregor dem Großen und Vita Cononis ed. Duchesne I S. 368 ff. über die antipathia clericorum gegen diesen Papst, weil er dem syrakusanischen Diakon und Patrimoniumsrektor Constantin mappulum ad caballicandum utile concessit.

13) Vgl. Hartmann, Gesch. Italiens II, 2, S. 225 ff. und dessen glänzenden Aufsatz: Grundherrschaft und Bürokratie im Kirchenstaat vom 6. bis zum 10. Jahrhundert in Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte VII, 1909, S. 146. Dieser Beitrag zur Interpretation der konstantinischen Fälschung ist von so durchschlagender Überzeugungskraft für die Entstehung in Rom und im Schoß der päpstlichen Kanzlei um 760, daß er allen nachfolgenden Versuchen, die Fälschung doch wieder nach dem Frankenreich, und zwar ins 9. Jahrhundert, zu verlegen, das Urteil spricht.

ordo", d. h. die führenden Schichten der römischen Geistlichkeit, die bald darauf mit dem Namen „Kardinäle" als ein neues herrschendes Gremium ähnlich dem alten Diakonenkollegium hervortreten sollte, Patrizier- und Konsulrang festgesetzt wurde, so wurde sie damit sichtbar über alle jene duces erhoben. Wenn aber vom Papst die Übernahme von Angehörigen des „Senats", d. h. der weltlichen Aristokratie ursprünglich byzantinischen Beamtenpatents in dieses bedeutende klerikale Gremium zugestanden, zugleich aber die Gewährung aus freiwilliger päpstlicher Gnade betont und jeder „hochmütige Übergriff" von aristokratischer Seite abgewehrt wird, so sieht man deutlich, worum es ging. Der hohe römische Klerus rekrutierte sich ja bereits vorher teilweise aus der Aristokratie, und die päpstliche Bürokratie von Laienstand war dabei die eigentliche Vermittlungsstelle. Der aristokratische Nachwuchs diente sich in ihr zu hohen klerikalen Stellen empor, aber gelegentlich mochte es auch vorkommen, daß Aristokraten von bereits hoher Würdenstellung den Übertritt in den Klerus aus ehrgeizigen Karrieregründen erstrebten oder gar zu erzwingen suchten. Man weiß zum mindesten von einem, dem Konsul und dux Theodotus, der nachmals primicerius wurde, und dessen Neffe als Hadrian I. im Jahre 772 den päpstlichen Stuhl bestieg [14]).

Der Fälscher kommt dann noch einmal auf die Krone zurück, als die kaiserliche Hauptinsignie, welche Konstantin dem Papst verleiht, um hinzuzufügen, daß Silvester „über der corona des geistlichen Standes, die er zu Ehren des hl. Petrus trägt, durchaus nicht gelitten hat, sich einer goldenen Krone zu bedienen", weshalb ihm der Kaiser das schneeweiße phrygium aufs Haupt setzte, dessen sich alle seine Nachfolger bei feierlichen Aufzügen (processionibus) bedienen sollten, „in Nachahmung unseres Imperium" [15]). Auch die Schenkung des Lateranpalasts kehrt mehr-

14) Vgl. Vita Hadriani I. c. 2, dazu Duchesne, Lib. pont. I S. 514 Anm. 2. Nach einer Inschrift in S. Angelo di Peschiera (l. c.) war er vermutlich im Jahre 755 primicerius und der Vorgänger des Christophorus.

15) Processio ist also nicht im kirchlichen Sinn, sondern als die processio imperialis culminis zu verstehen.

mals wieder, und es wird ihr jene weitere Schenkung angefügt, welche das Dokument so weitberühmt gemacht hat: „Die Stadt Rom und alle Provinzen Italiens und der abendländischen Regionen", die fortan der potestas und dicio des Papstes unterstehen sollten. „Daher", so lautet die Begründung, „haben wir die passende Vorsorge getroffen, unser Imperium und unsere Herrschgewalt (regni potestatem) nach den orientalischen Regionen zu übertragen (transferri ac transmutari), und in der Provinz Byzanz eine Stadt mit unserem Namen gebaut und dort unser Imperium gesetzt; denn es ist nicht recht, daß dort der irdische Kaiser Gewalt habe, wo der Prinzipat der Priester und das Haupt der christlichen Religion vom himmlischen Kaiser eingesetzt ist."

Diese Schlußsätze führen am tiefsten in die Absichten und die Gesamtauffassung des Fälschers hinein. Dem Weltbild seiner Zeit — päpstliches Rom, kaiserliches Konstantinopel — gibt er eine Rechtsbasis; als Grundlage dient dabei die gelasianische Zweigewaltenlehre. Aber es verbindet sich mit diesem alt-päpstlichen ein neu-„kirchenstaatliches" Motiv: mit der nun auch räumlichen „Trennung der beiden Gewalten" erfolgt zugleich die Errichtung einer päpstlichen potestas und dicio in Rom, während das kaiserliche Imperium nach dem Osten abwandert. Was für Kaiser Justinian nach der Rückkehr von Afrika und Italien in die unmittelbare Reichsgewalt in der Promulgation der Institutionen noch Synonyme gewesen waren, dicio Romana nostrumque imperium[16]), das tritt jetzt auseinander: die Romana dicio ist päpstlich und soll es angeblich schon seit Konstantin dem Großen gewesen sein, das kaiserliche Imperium steht nur noch im Osten praktisch in Kraft. Das ist das Autonomieprogramm der res publica Romanorum, ins Mythische christlich-kaiserlicher Urzeit erhöht und ins Universale abgerundet. Mit dicio und potestas hatten die Päpste schon ihre patrimonialen und eigenklösterlichen Besitz- und Hoheitsrechte bezeichnet, die Begriffe hatten

16) c. 1: Bellicos quidem sudores nostros barbaricae gentes sub iuga nostra deductae cognoscunt et tam Africa quam aliae innumerosae provinciae post tanta temporum spatia nostris victoriis a caelesti numine praestitis iterum dicioni Romanae nostroque additae imperio protestantur.

dann unmerklich öffentlich-rechtlichen Charakter angenommen in den offiziösen Schilderungen des Liber pontificalis und der päpstlichen Korrespondenz über die Restitutionsfrage. Auch die konstantinische Schenkung stellt die päpstliche Herrschaft im „Westen" nicht außerhalb des imperium Romanum, der res publica. Sie schafft kein neues Imperium des Papstes[17]), sondern der alte Begriff des Imperiums, von dem die Ökumenizität gewiß nicht zu trennen ist, bleibt bestehen, und jener erstrebte Parallelismus päpstlicher und kaiserlicher Ehren zeigt den Fälscher noch völlig in der alten geistigen und kulturellen Sphäre von Byzanz wurzelnd. Aber das kaiserliche Imperium zieht sich völlig in den „Osten" zurück. Dem Fälscher schwebt also mehr vor als nur der Umfang des Autonomieprogramms der res publica Romana in der Garantieurkunde von Kiersy, geschweige die unvollkommene praktische Ausführung derselben in der Schenkung Pippins von 756. Andererseits denkt er aber sicherlich auch nicht an das „Abendland", im Sinne und Umfang der germanisch-römischen Staatenwelt der folgenden mittelalterlichen Jahrhunderte, wenngleich die Urkunde naturgemäß später so verstanden und gedeutet worden ist. Sondern er meint nur die „abendländischen Regionen" des imperium Romanum[18]). Der Fälscher hatte kein echtes historisches Bild. Wie er den Lateran für die ursprüngliche Residenz Konstantins hält, so dachte er sich das Reich des vierten Jahrhunderts ungefähr im Umfang des imperium Romanum seiner eigenen Zeit. Daß zu Konstantins Zeit noch jenseits der Alpen Provinzen des römischen Reichs bestanden hatten, wußte er offenbar gar nicht, und so bezog er die ganze germanische Welt in den Kreis seiner Absichten überhaupt nicht ein.

---

17) Vgl. die Sanctio, in der Konstantin seine Nachfolger, die Großen und den Senat und universum populum in toto orbe terrarum . . . imperio nostro subiacentem zur Wahrung der Schenkung auffordert.

18) Was er sich darunter vorstellte, kann man jener anderen Stelle des Dokuments entnehmen, wo der Kaiser die Patrimonien der römischen Kirche „im Orient, Okzident, nördlichen und südlichen Gegenden, d. ist in Judaea, Graecia, Asia, Thracia, Africa, Italia und den verschiedenen Inseln" bestätigt. Auf den „Okzident" entfällt bei dieser Aufzählung der Gebiete des Imperium nur „Italien und die Inseln".

Nur in zweierlei Hinsicht greift das Programm der Konstantinischen Schenkung über den politischen Besitzstand der eigenen Zeit in Italien auch nach den Pippinischen „Restitutionen" hinaus. Für einen Langobardenstaat in Italien ist bei der Schenkung von „Rom und allen Provinzen, Orten und Städten Italiens" kein Platz mehr. Daß diesem Staat seit Pippins Eingreifen die Stunde geschlagen hatte, war ein Vorgefühl, dessen Richtigkeit die folgenden Ereignisse bestätigten, wenn sie auch die römischen Hoffnungen des konstantinischen Fälschers nicht verwirklichten. Der andere Bereich aber, der „alle Provinzen Italiens" notwendig mit umfaßte, war der von Kaiser Leo III. dem westlichen Patriarchat entrissene „griechische" Süden der Halbinsel. Daß auch hier die Hoffnung auf „Restitutionen" der Patrimonien und der kirchlichen Oboedienz in Rom nicht begraben war, bewiesen die Briefe Stephans II., Pauls I. ebenso wie die späteren Ereignisse. Wichtiger aber als diese viel und verschieden gedeutete territoriale Umschreibung der päpstlichen Sphäre ist der grundsätzliche Punkt der Translation des Imperium nach dem Osten durch Konstantin. Der wirkliche historische Vorgang, daß Konstantin seine Residenz und den Schwerpunkt des Reiches nach Konstantinopel verlegt hatte, erfuhr nunmehr eine Deutung, an welcher die Ideologie der römischen Primatsidee und die praktische politische Erfahrung gleicherweise Anteil hatten. Aus dem historischen post hoc, daß der päpstliche Primat, gerade weil Rom nicht mehr Mittelpunkt des imperium Romanum und Residenz eines Kaisers war, seinen Ideenaufstieg hatte nehmen können, machte der Fälscher ein teleologisches propter hoc: Konstantin selbst hatte es, von Gottes Ratschluß gelenkt, so gewollt, weil der „Prinzipat der pontifices" nicht durch ein konkurrierendes kaiserliches Imperium am gleichen Ort beeinträchtigt werden sollte. Daraus erwuchs dann die weitere praktisch-politische These, daß die „beiden Gewalten", die Gelasius I. begrifflich getrennt und einander gegenübergestellt hatte, auch räumlich getrennt sein müßten. So klar und konsequent wie in einem Phantasiegebilde gleich der konstantinischen Schenkung, wo die Gedanken leicht beieinander wohnen, ist diese These in jener Welt, wo sich im Raume die Sachen stoßen,

freilich niemals verwirklicht worden. Die „geistliche Gewalt" stand im Abendlande vor der Tatsachenwelt einer Vielheit „weltlicher Gewalten". So hat sie in diesen entscheidungsvollen Jahren aus den Postulaten ihrer Idee heraus ein Doppeltes getan: einen gleich dem byzantinischen Kaiser räumlich fernen Schutzherrn angerufen, um nicht unter Langobardenherrschaft im eroberten Rom zu kommen, und sich durch Schenkung des fränkischen Schutzherrn einen autonomen Herrschaftsbereich in Italien gesichert.

Aus dem Zusammenspiel solcher aus der päpstlichen Idee erwachsenen Gedanken und jener irdischeren, in der römischen Aristokratie und päpstlichen Bürokratie betriebenen Herrschaftsbestrebungen ist der Kirchenstaat erwachsen. Die „geistliche Gewalt" hat sich angeschickt, in einem engeren Bereich selbst zur „weltlichen Gewalt" zu werden, um autonom von jener „weltlichen Gewalt" zu bleiben. Aber diese Rechnung ist niemals glatt aufgegangen. Insgesamt läßt sich die konstantinische Schenkung als eine theoretische Generalabrechnung des Papsttums mit Byzanz kennzeichnen: aber diese Abrechnung erfolgte nicht in dem Sinne eines Bruchs oder einer völligen Lösung vom Reich. So sehr die Frankenpolitik des Papsttums antikaiserlich eingestellt war, so bewiesen schon die Formeln von der res publica Romanorum, daß die päpstlichen Autonomiepolitiker an ein Ausscheiden aus dem Reich nicht dachten, und die konstantinische Schenkung zeigt überdies mit dem erstrebten Parallelismus päpstlicher und kaiserlicher Ehren, wie völlig die Bürokratie zum mindesten noch in der alten geistigen und kulturellen Sphäre von Byzanz wurzelte.

Hadrian I. und Karl der Große.

... Der überraschende Besuch des Frankenkönigs mit einem Gefolge geistlicher und weltlicher Großer und starker Heeresmacht erregte bei dem Papst „großes Staunen und Erregung" [1]). Eiligst schickte er dem nahenden Zuge alle römischen iudices bis

1) vita Hadr. c. 35, lib. pont. I S. 496.

zum dreißigsten Meilenstein [2]) mit Bannern entgegen. Am ersten Meilenstein empfingen ihn die Scholen der Milizen und der Sängerknaben mit Palmen- und Olivenzweigen und Gesang der laudes. Auch Kreuze wurden ihm bei diesem Ehrenempfang entgegen getragen, „wie es Sitte bei Empfang des Exarchen oder Patricius [3]) ist". Karl stieg beim Nahen dieser heiligen Zeichen mit seinen Großen vom Pferde und verrichtete den Rest des Weges bis zum St. Peter zu Fuße. Dort empfing ihn am Karsamstag morgens der Papst an der Spitze des römischen Klerus. Auf den Knien und die einzelnen Stufen küssend gelangte der Frankenkönig empor zum Atrium, wo sich an der Pforte der Basilika Papst und König umarmten und Hand in Hand das Innere betraten, empfangen mit dem Gesang des „Benedictus qui venit in nomine Domini". Zusammen mit dem römischen und fränkischen Gefolge stiegen beide zum Dankgebet für den errungenen Sieg zum Apostelgrabe hinab.

Darauf „bat der Frankenkönig den Papst um Erlaubnis, die Stadt selbst zum Gebet in den übrigen (Haupt-)kirchen besuchen zu dürfen". Den Langobardenkönig Liutprand hatte man von einem Betreten des fremden Hoheitsbodens innerhalb der Stadtmauern abzuhalten verstanden, Konstans II., der letzte Kaiser, welcher i. J. 663 in Rom erschienen war, hatte einer Erlaubnis nicht bedurft. Dem neuen fränkischen Schutzherrn wurde sie erst gewährt nach erfolgter Erneuerung des Bündnisses von 754 in Gestalt eines wechselseitigen Austauschs von Eiden mit dem Papst. Von dieser, wieder am Apostelgrabe vollzogenen Zeremonie zogen König und Papst noch am gleichen Karsamstag zur Lateranbasilika, wo Hadrian eine Tauffeier abhielt. Am Ostermorgen wurde Karl von St. Peter mit großem Gefolge nach St. Maria Maggiore zur Festmesse geführt und von dort zum Papstmahl im patriarchium Lateranense. Am Montag hielt Hadrian I. in Karls Gegenwart Messe in St. Peter, am Dienstag in St. Paolo.

2) In loco q. v. Nobas, am Nordende des Sees von Bracciano, vgl. Duchesne l. c. S. 516, Anm. 28.

3) Vgl. dazu Vita Sergii I. ed. Duchesne I S. 372 c. 3: Qui (der Exarch Johannes Platin) sic abdite venit, ut nec signa nec banda cum militia Romani exercitus occurrissent ei iuxta consuetudinem in competenti loco.

Am Mittwoch ging der Papst abermals zum König nach St. Peter hinaus, und es begannen die politischen Verhandlungen. Hadrian legte dem König die Urkunde von Kiersy zur Bestätigung vor. Karl ließ sie vorlesen und genehmigte sie. Er ließ eine wörtliche Wiederholung durch seinen Kapellan und Notar Hitherius ausfertigen, korroborierte sie mit seinem Handmal und Unterschriften der Bischöfe, Herzöge und Grafen. Die Urkunde wurde auf dem Grabe des Apostelfürsten niedergelegt und mit feierlichen Eiden Karls und seiner Großen bekräftigt. Weitere durch die päpstliche Kanzlei hergestellte Ausfertigungen der Urkunde nahm der König mit sich.

Das Papstbuch bezeichnet die Urkunde als ein „Schenkungsversprechen". Das war eine Umdeutung ihres ursprünglichen Rechtscharakters als Garantie eines durch Restitutionen wiederherzustellenden früheren Besitzstandes, eine Umdeutung, die sich in der päpstlichen Korrespondenz mit dem Frankenreich seit der pippinischen Schenkung von 756 und unter ihrem Einfluß allmählich vorbereitet hatte. Von Hadrian I. aus gesehen war diese umgedeutete Pakterneuerung, zumal wenn man an seine praktischen Schritte gegenüber dem Dukat von Spoleto denkt, eine energische Wiederaufnahme der päpstlichen Versuche, dem schmalen Ertrage der Schenkung von 756 eine Erweiterung in der Richtung des territorialen Wunschziels der konstantinischen Schenkung zu geben. Für Karl dagegen war die Neuausfertigung der väterlichen Urkunde ein selbstverständlicher Akt der Pietät und Vertragstreue, aber nichts weniger als die Verkündigung eines eigenen Regierungsprogramms. War er doch selbst eben im Begriff, den Langobardenstaat, dessen Existenz Voraussetzung und Anlaß der Garantieurkunde von Kiersy gewesen war, von der politischen Karte zu streichen. Daß er selbst nicht daran gedacht hat, die Urkunde nun in ein „Schenkungsversprechen" zu verwandeln, zeigt sein ganzes Verhalten in der Folgezeit, das in den territorialen Fragen ebenso zurückhaltend blieb wie das des Vaters. Auch waren die zwei „Interessensphären" der Urkunde von Kiersy nur in sehr allgemeinen Zügen und eilig mittels einer unausgeglichenen Flickarbeit aus Vorurkunden abge-

steckt worden, so daß dieses Dokument eine ernsthafte Grundlage für reale „Restitutionen" niemals abgeben konnte.

Mehr noch. Indem Karl von Rom ins Lager von Pavia zurückkehrend die Belagerung siegreich zu Ende führte, Desiderius als Gefangenen über die Alpen abführen ließ und das Langobardenreich seinem eigenen in Personalunion angliederte, hatten auch Schutzvertrag und Bündnis von 754 einen veränderten Sinn bekommen. Nun es nichts mehr gab, g e g e n das der fränkische Schutz arbeiten sollte, mußte dieser Schutz Selbstzweck, mußte der „Schutz"herr der römischen Kirche zum Herrn schlechthin werden, wie es der Kaiser bzw. sein Exarch als sein Beauftragter gewesen war. Der mächtige Bundesgenosse in der Ferne wurde der übermächtige Nachbar. Bei solchem Mißverhältnis der realen Macht konnte es ein „Bündnis" nicht mehr geben. Karls Biograph Einhard hat ein griechisches Wort überliefert: „Den Franken habe zum Freunde, aber nicht zum Nachbar" [4]; es mag ihm von Rom her aus den Kreisen der Kritiker des herrschenden Frankenkurses zugeflogen sein [5], denn es prägte eben diesen Gegensatz zwischen der Lage von 754 und von 774 mit Großstädterwitz in ein Bonmot.

Die Rückwirkung dieser neuen politischen Verhältnisse auf die Besitz- und Herrschaftsansprüche der päpstlichen res publica Romanorum war derart, daß Hadrian I. in einem Briefe an Karl von Ende 774 [6] in die Klage ausbrach: „Deine geistliche Mutter, die heilige römische Kirche, und wir selbst sind in große Demütigung, Niederung und Mißachtung geraten, da das, was wir zur Zeit der Langobarden in unserer Gewalt, Ordnung und Verfügung hatten, zu Euren Zeiten die Bösen und Verruchten, welche Eure und unsere Widersacher sind, unserer Gewalt zu entreißen suchen. So wird uns von vielen unserer Feinde schmähend entgegengehalten: Siehe, nichts von dem, was versprochen wurde,

4) Vita Karoli c. 16: Erat enim semper Romanis et Grecis Francorum suspecta potentia. Unde et illud Grecum: τὸν Φράνκον φίλον ἔχις, γίτονα οὐκ ἔχις.

5) Er kann es sogar selbst in Rom gehört haben, als er von Karl im Jahre 806 in Sachen der Reichsteilung geschickt wurde. Das Wort wird sonst gewöhnlich ganz allgemein auf die gespannten fränkisch-byzantinischen Beziehungen der Spätzeit Karls d. Gr. bezogen.

6) JE. 2408, Cod. Car. Nr. 43.

ist erfüllt worden, und obendrein ist das, was von König Pippin heiligen Andenkens geschenkt wurde, wieder entrissen worden."

Das zielte auf Erzbischof Leo von Ravenna und war ähnlich übertrieben wie einst die Klage Stephans II. von 755, daß „kein Fußbreit Erde restituiert worden sei". Ravenna administrativ völlig in die päpstliche res publica Romanorum einzuordnen, wie es Stephan II. im ersten Ansturm von 751 unternommen hatte, war auf die Dauer in Anbetracht der großen Tradition der Exarchenresidenz nicht gelungen. Erzbischof Sergius bereits scheint mit dem schwachen Regiment Pauls I. eine Übereinkunft getroffen zu haben, der zufolge ihm eine Art Delegierter eigener Amtsgewalt im Gebiet des Exarchats überlassen wurde. Hadrian I., auf die Wiederherstellung des Rechtszustands „zur Zeit Stephans II." pochend, war damit schon anläßlich des Paulus Afiarta-Prozesses auf ravennatischen Widerstand gestoßen. Jetzt, nach dem Zusammenbruch des Langobardenreichs, scheint Erzbischof Leo engere Fühlung mit dem neuen fränkischen Landesherrn und unter solcher Deckung eine eigene autonome Amtsgewalt im Bereich des „Exarchats" angestrebt zu haben. Er hielt, wie Hadrian I. klagte, „verschiedene Städte der Emilia, nämlich Faenza Forlimpopoli Forli Cesena Sarsina Comacchio, den Dukat Ferrara Imola und Bologna in seiner Gewalt und behauptete, sie seien ihm mit der ganzen Pentapolis (von Karl) verliehen worden [7]). Entsprechende Versuche in der Pentapolis die Ravennater Oberhoheit durchzuführen, seien an dem Widerstand der Bevölkerung gescheitert. Dagegen seien in der Emilia und in Ravenna selbst die päpstlichen Beamten (actores) verjagt und durch ravennatische ersetzt worden. Die Gebiete, um welche es sich handelte, waren während der letzten Angriffsbewegung des Desiderius in langobardische Hand gefallen. Nach dem Zusammenbruch des Reichs hatte Hadrian I. auch hier wie in Spoleto den Versuch selbständiger Rekuperationen gemacht, mußte aber bald einsehen, daß er ohne die Hilfe Karls nicht vorwärtskam. Damit

7) In JE. 2415, Cod. Car. Nr. 54, l. c. S. 576 (Embolum) und JE. 2416, Cod. Car. Nr. 55, l. c. S. 578 ist das in bezug auf Imola und Bologna behauptet, welche tatsächlich noch niemals im päpstlichen Besitz gewesen waren.

aber ging es nicht so schnell, wie er gehofft hatte. Noch im nächsten Jahr führte er [8]) weiter Klage, daß Leo den päpstlichen saccellarius Gregor, der die Beamten aus Imola und Bologna zur Vereidigung auf St. Peter und Karl nach Rom überführen sollte, nicht hereingelassen und solchen aus den übrigen Exarchatsstädten die Reise nach Rom zum Empfang der Bestallungsurkunde verboten habe. Vollends beunruhigte es Hadrian I. [9]), als er aus einem Briefe Karls erfuhr, daß Leo persönlich am fränkischen Hof gewesen sei, ohne daß sich nach seiner Rückkehr das mindeste in seiner Exarchatspolitik geändert habe [10]). Dabei hegte er noch weit schwereren Argwohn gegen den Erzbischof und scheute sich nicht, ihn beim Frankenkönig anzuschwärzen. Er habe, so schrieb er in einem Briefe, ein Schreiben von dem Patriarchen Johannes von Grado erhalten und übersende es unverzüglich [11]) an den Hof. „Wir sind sehr betrübt geworden, als wir das (Blei)siegel dieses Briefs verletzt [12]) fanden. Es ist vom Erzbischof Leo gelesen worden, ehe es an uns gesandt wurde. Daran magst du sehen, wie trügerisch die Treue dieses Mannes ist, denn aus keinem anderen Grunde hat er den Brief zuerst geöffnet und gelesen, als um, wie allen offenbar ist, den Inhalt an Herzog Arichis von Benevent und unsere und deine übrigen Feinde mitzuteilen."

Der Zweck dieses Alarmrufs war wohl, Karl endlich zum erneuten persönlichen Eingreifen in Italien zu veranlassen. Schon für Oktober 775 hatte der König seine Ankunft in Aussicht gestellt [13]), aber über dringenderen Angelegenheiten war die Fahrt

8) JE. 2415. 2416.

9) Vgl. zum Folgenden JE. 2415 vom 27. Okt. 775.

10) Die gleichen Klagen kehren in dem Briefe JE. 2416 vom November wieder.

11) Vicesima septima enim Octobrii mensis ipsa ad nos pervenit epistola, et protinus nec potum nec cibum sumsimus neque nos neque huius scriptor nostrae apostolice relationis, sed eadem hora eodemque momento ipsam ... cum his nostris apostolicis syllabis vobis transmisimus.

12) Quoniam sifoniatas bullas eiusdem epistolae repperimus. Wie es scheint, waren die Einlaufs- und Auslaufslöcher der Siegelschnüre durch Bohren einer „Röhre" in die Lötung so ausgeweitet, daß sich die Bulle abstreifen ließ. Die Stelle ist, soweit ich sehe, den Hilfswissenschaftlern bisher entgangen.

13) Vgl. JE. 2413, Cod. Car. Nr. 51, l. c. S. 571.

unterblieben. Auch jetzt[14]), Ende 775, erschien nur eine neue königliche Gesandtschaft — Bischof Possessor und Abt Rabigaud —, und sie kam nicht zuerst nach Rom, sondern ging zunächst zu den Herzögen von Spoleto und Benevent. Das war eine schwere und unerwartete Enttäuschung für den Papst[15]). Nicht nur, daß der König die Anklage gegen Leo von Ravenna ignorierte, er ging auch über die von Hadrian vorgenommene Annexion von Spoleto für die res publica Romanorum hinweg und verhandelte mit Arsilus, dem angeblichen „Feind" des fränkisch-päpstlichen Bündnisses[16]). Hadrian mußte erkennen, daß man sich am fränkischen Hofe ein anderes Bild von der territorialen Neuordnung machte, als es ihm bei seiner frisch zugreifenden „Rekuperationspolitik" vorschwebte[17]). Der Auftrag der Gesandten lautete vielmehr darauf, eine Verständigung zwischen dem Papst und Spoleto herbeizuführen. Als sie nach Rom kamen, veranlaßte sie Hadrian, seinen Gesandten, den saccellarius Stephan, an Herzog Hildebrand zu senden, und ihm Geiseln für ein persönliches Erscheinen in Rom zu Verhandlungen anzubieten. Aber dieser Gesandte „fand", wie der Papst an Karl schrieb, „den Herzog in großem Trutz, weil Gesandte des Herzogs Arichis von Benevent und der Herzöge Rodgaud von Friaul und Reginbald von Chiusi[18]) bei ihm weilten und einen verderblichen Plan wider uns schmiedeten, daß sie kommenden März (776) sich zusammentäten mit einer Schar Griechen und

14) Vgl. JE. 2418, Cod. Car. Nr. 56, l. c. S. 580.

15) Nos ilico, secundum qualiter missis vestrae regalis potentiae decet, omnem praeparationem seu et caballos in obviam eorum direximus. Illi nempe, dum Perusiam coniunxsissent relaxsantes recto itinere ad nos coniungendum, secundum qualiter a vestro a Deo protecto culmine directi fuerunt et ut vestros honorandos apices relegentes invenimus, nos despicientes apud Hildibrandum in Spoletium perrexerunt. Es kann natürlich keine Rede davon sein, daß die Gesandten wider den Auftrag ihres Herrn gehandelt hätten.

16) Spoleto war in der nächsten Zeit unter fränkischer, nicht unter päpstlicher Hoheit.

17) Quia et ipsum Spoletinum ducatum vos praesentaliter offeruistis protectori vestro b. Petro, schrieb Hadrian mit Berufung auf die Urkunde von 774.

18) Hadrian gab die Nachricht, die ihm von dem Bischof Stephan von Neapel zugekommen war, in einem Briefe von Anfang 776 an Karl weiter: JE. 2422, Cod. Car. Nr. 58, l. c. S. 583.

Adalgis, Desiderius' Sohn, und zu Wasser und zu Lande über uns herfielen, die Stadt Rom überrumpelten, alle Kirchen Gottes plünderten, den Schrein (ciborium) des hl. Petrus entwendeten, und uns, was Gott verhüte, gefangen abführten und den Langobardenkönig im Widerstand gegen Eure königliche Majestät wieder einsetzten".

Wieviel von diesen aus Angst oder mit Absicht übertriebenen Verschwörungsnachrichten wahr war, läßt sich nicht mehr feststellen. Der Griechenschrecken war jedenfalls ein Phantom, denn seit dem Tode Kaiser Konstantins V. bereits am 14. September 775 [19]) war unter Leo IV. von Angriffsabsichten der kaiserlichen Politik auf dem westlichen Schauplatz keine Rede mehr. Von den übrigen Verschwörern hat nur Rodgaud von Friaul Anfang 776 einen Aufstandsversuch gemacht, den Karl rasch niederschlug. Dann erschien ihm die Gesamtlage so wenig bedrohlich, daß er von einem Zug nach Rom entgegen Hadrians Hoffnungen abermals Abstand nahm und vielmehr nach einem Aufenthalt in den nördlichen Gegenden Italiens bis zum Juli in die Heimat zurückkehrte [20]).

Die päpstlichen Briefe zeigen seither eine andere Taktik in der Rekuperationspolitik. Hadrian I. hatte eingesehen, daß die bisherigen Methoden an der unerschütterlichen Ruhe Karls scheiterten, und daß er mit selbständigen Okkupationen auf Grund der „Schenkung" von 774 und mit Verdächtigungen seiner italischen Gegner nicht vorwärtskam. In einem Brief vom Mai 778 [21]) rief er zwar wieder das (Schenkungs-) Versprechen von 774 an [22]), baute aber weiterhin seine Forderungen auf anderen Grundlagen auf. Er beschwor das Bild des großen Konstantin, welcher der Kirche „die Gewalt in diesen westlichen (Hesperiae) Landen geschenkt" habe, und verglich mit ihm den „neuen

19) Diesen verklagte ein anderer Brief JE. 2422, Cod. Car. Nr. 58, l. c. S. 583 bei Karl wegen Wegnahme des castellum Felicitas (Città di Castello).

20) Auch ein angesagter Besuch Karls in Rom zu Ostern 778 zur Taufe seines Sohns Pippin kam nicht zustande, vgl. JE. 2423, Cod. Car. Nr. 60, l. c. S. 585.

21) JE. 2423.

22) secundum promissionem quam polliciti estis eidem Dei apostolo.

Konstantin", den Gott ihr jetzt gegeben habe. „Auch alles übrige", so fuhr der Text fort, „was zu verschiedenen Zeiten Kaiser, Patrizier und andere gottesfürchtige Männer im Gebiet von Tuszien, Spoleto, Benevent und dem Patrimonium der Sabina dem hl. Petrus und der römischen Kirche geschenkt haben, was aber von dem ruchlosen Volk der Langobarden viele Jahre hindurch entrissen worden ist, möge ihr zu Eurer Zeit restituiert werden. Darüber haben wir viele Urkunden (donationes) in unserem heiligen lateranensischen Archiv (scrinio) und senden sie zwecks Vorlegung durch unsern Gesandten ein, um Eurem allerchristlichsten Königtum Genüge zu tun". Karl hatte also Belege für die Einzelansprüche des Papstes verlangt, und indem Hadrian darauf einging, kehrte man zu jenem Verfahren in Pauls I. letzten Jahren zurück, da es um die Feststellung der einzelnen iustitiae s. Petri ging. Diese vorgelegten Urkunden (donationes) betrafen nun aber nur privaten Patrimonienbesitz innerhalb der genannten politischen Bezirke, nicht öffentliche Hoheitsrechte wie sie Hadrian I. anfänglich für Spoleto beansprucht hatte [23]).

Es gelang dem Papst in der Tat [24]), sich durch einen Handstreich der Stadt Terracina zu bemächtigen. Ein Rechtstitel dafür war nicht vorhanden, denn Terracina gehörte seit der Neuordnung Kaiser Leos III. nicht zum Dukat von Rom, sondern zum Dukat von Neapel. Aber es war dabei auch nur die Absicht, ein Pfand für die Verhandlungen über die Rückgabe der Patrimonien im Bereich von Neapel in die Hand zu bekom-

23) Daß Hadrian hier Verzicht geleistet hatte, ergibt sich aus JE. 2429 (Cod. Car. Nr. 65, l. c. S. 592 von 779—80) betr. Beschaffung von Bauholz für St. Peter: per vestram regalem praecellentiam iussionem dirigatur ipse magister in partibus Spoletii et demandationem ibidem de ipso faciat lignamen . . . quia in nostris finibus tale lignamen minime reperitur. — Ähnlich wagte er im Bereich von Langobardisch-Tuszien nur noch, Karl um Entfernung des dux Reginbald von Chiusi, der das castellum Felicitatis (Città di Castello), wo er vormals Gastalde gewesen war, okkupiert und die (päpstlichen) castellani herausgeworfen hatte, zu ersuchen. Zwar sprach er davon, daß ea quae b. Petro vestra excellentia . . . *offertae* sunt, per suum iniquum argumentum abstollere anhelat et in suo proprio servitio eos habere desiderat, aber weiterhin: nullo modo praenominatum Reginaldum ibidem Tusciae partibus esse permittatis, sed neque illum ei agendum cedatis. Daß Karl aber diesem Gesuch entsprochen habe, darüber verlautet nichts.

24) Vgl. zum folgenden JE. 2428, Cod. Car. Nr. 64, l. c. S. 594.

men[25]). Zu Ostern (775 oder 780) hatte man über die Stellung von fünfzehn Geiseln an den Papst verhandelt und ausgemacht, daß die Neapolitaner die Zustimmung des patricius von Sizilien zur Herausgabe der Patrimonien erwirken sollten, wogegen dann Terracina und Geiseln an Neapel übergeben werden würden. Aber Arichis von Benevent, so behauptete der Papst, habe alles vereitelt, da er nur darauf aus sei, zusammen mit Adelchis „uns um euretwillen zu bekämpfen". Terracina ging durch einen Gegenstoß der Neapolitaner wieder verloren, und nun stellte Hadrian I. an Karl das Ansinnen, zum Entsatz der Stadt, „die wir St. Peters, unserem und eurem Dienst unterworfen haben", die Milizen von Tuszien und Spoleto samt den Beneventanern „in unserm und eurem Dienst" aufzubieten und weiterhin Gaeta und Neapel zum Zweck der Wiedererlangung der dortigen Patrimonien der römischen Kirche zu erobern „und unserer und eurer Hoheit (dicio) zu unterwerfen".

Nur nebenher und von ferne hatte der Papst dem „neuen Konstantin" die große erdichtete Schenkung über „Hesperien" gezeigt, hütete sich aber wohl, auch dieses Dokument vorzulegen. Selbständig in der ihm eigenen Weise betrieb er die süditalischen Fragen weiter[26]), in denen Reibungen mit den Interessen Karls als Langobardenkönig weniger zu befürchten waren. Streitobjekt waren zunächst einige Ortschaften des römischen Campanien und Hauptgegner Herzog Arichis von Benevent, der nach dem Zusammenbruch des Langobardenreichs den Souveränitätstitel princeps angenommen hatte. Von ihm behauptete der Papst, daß er in geschworenem Bunde mit den Leuten von Terracina und Gaeta jene Ortschaften „der Gewalt und Hoheit (potestate et dicione) des hl. Petrus entreißen und dem in Gaeta residierenden kaiserlichen patricius von Sizilien unterwerfen wollte". Vermittelnde Vorschläge des Papstes, je fünf Notable aus den streitigen Ortschaften über Rom an Karl zur Klärung der Fragen zu senden, wurden abgewiesen, und nun entschloß sich Hadrian I. zu einem eigenen kriegerischen Vorstoß — dem

25) Nos quidem pro nihilo deputamus ipsam civitatem Terracinensem, versicherte der Papst dem König.

26) Vgl. JE. 2424, Cod. Car. Nr. 61 vom Mai 778, l. c. S. 586.

ersten päpstlichen Feldzug in der Geschichte des „Kirchenstaats“ [27]) —, „um des hl. Petrus, unsere und eure Feinde mit Gewalt zurechtzubringen“. Das Einverständnis des fränkischen Schutzherrn setzte er als gegeben voraus und bat ihn um Unterstützung durch schriftliche Weisungen an Arichis.

Es war dasselbe Verfahren wie im Anfang des hadrianischen Pontifikats gegenüber Spoleto. Die päpstliche Territorialpolitik deckte ihre Ausdehnungsbestrebungen durch die Versicherung, daß diese gleichzeitig dem Interesse des Frankenreichs dienten. Auch dem südlichsten Herzogtum Benevent gegenüber maßte sich Hadrian I. an, dem fränkischen Schutzherrn als nunmehrigem König des Langobardenreichs die Entscheidung vorwegzunehmen: Benevent mußte dem Reich einverleibt werden um der päpstlichen Interessen willen.

Aber wirkliche Entscheidungen konnten ohne Karl nicht fallen. Alles blieb in der Schwebe [28]), bis er endlich Ende 780 Zeit fand, sich wieder persönlich den italischen Dingen zuzuwenden. Nachdem er seit Weihnachten in Pavia Geschäfte des Königreichs erledigt hatte, kam er zu Ostern (15. April) 781 zum zweitenmal nach Rom. Das päpstlich-fränkische Bündnis erhielt nach den Trübungen, welche ihm die Alltagsarbeit der letzten Jahre so reichlich gebracht hatte, zunächst eine neue festliche Bestätigung. Indem Hadrian I. die Patenschaft über den vierjährigen Prin-

---

27) Ein zweiter ebenfalls in diesen Jahren richtete sich gegen griechische Schiffe im Hafen von Cività vecchia, die er verbrennen und deren Besatzung er in Haft setzen ließ, weil sie Sklavenhandel zwischen Langobarden und Arabern vermittelten. Ein vorangegangener päpstlicher entsprechender „Befehl“ an Herzog Allo (von Lucca) war nicht befolgt worden, vgl. JE. 2426. Allo hatte sich von Anfang an feindlich gegen Hadrian I. gestellt, vgl. JE. 2409, Cod. Car. Nr. 50, l. c. S. 569.

28) Umstrittene Rechtsverhältnisse befanden sich auch noch in Istrien, vgl. JE. 2427, Cod. Car. Nr. 63, l. c. S. 590. Der Bischof Mauricius hatte im Auftrag Karls die pensiones b. Petri qui in superius nominato territorio reiacebant einheben und nach Rom senden sollen. Darauf hatten ihn die „Griechen“ geblendet, proponentes ei ut quasi ipsum territorium Histriense vestrae sublimi excellentiae tradere debuisse. Der Papst verlangte von Karl die Wiedereinsetzung des Mauricius durch den dux Marcarius von Friaul, d. h. den nach Rotgauds Sturz eingesetzten friaulischen Markgrafen. Es handelte sich um päpstliche Einkünfte aus den Patrimonien, für welche die fränkische defensio im Sinne der Garantieurkunde von Kiersy wirkte.

zen Pippin, den er aus der Taufe hatte heben sollen, übernahm, wurde das Kompaternitätsverhältnis zwischen Papst und König wie zur Zeit Pippins erneuert, auch erteilte Hadrian I. Pippin, der für ein Unterkönigtum in Italien ausersehen war, die Salbung, ebenso seinem jungen, für Aquitanien bestimmten Bruder Ludwig. Dann folgte die längst fällige ergänzende Regelung der territorialen Fragen. Die offiziöse Biographie Hadrians I., so beredt über Karls ersten Besuch in Rom mit der Erneuerung des „Schenkungsversprechens", geht schweigend über diesen zweiten hinweg. Daß eine Regelung stattgefunden hat, bekundet ein Dankbrief Hadrians I. an Karl, in welchem es statt der früheren ständigen Klagen hieß[29]): „Die Kirche des hl. Petrus erstrahlt im Glanze der von euch dargebrachten Geschenke, sowohl an Städten wie an verschiedenen ganzen Territorien, die Ihr dem Apostel geschenkt habt." Die nicht erhaltene Schenkungsurkunde Karls baute auf der Schenkung Pippins von 756 auf. Der Bereich der res publica Romanorum der fünfziger Jahre, einschließlich der Pentapolis und des ganzen Exarchats, wurde dem Papst erneut zugesichert, womit die jüngsten ravennatischen Ansprüche auf weitergehende Loslösung von der römischen Hoheit fürs erste wieder erledigt waren.

Die Schenkung Karls[30]) erstreckte sich ferner auf die Sabina. Durch eine fränkische Kommission ließ er sie von dem benachbarten Territorium von Rieti abteilen[31]) und aus dem Verbande des Herzogtums Spoleto, dessen südlichen Teil sie bisher gebildet hatte, abgliedern. In diesem eingeschränkten Maße fanden also die spoletinischen Ansprüche Hadrians doch noch Erfüllung. In der Sabina[32]) hatte die Kirche seit alters ein eigenes, landschaft-

29) JE. 2441, Cod. Car. Nr. 68, l. c. S. 597.

30) Ihr Inhalt ergibt sich aus der Nachurkunde Ludwigs d. Fr. von 817.

31) Das ergibt sich klar aus JE. 2480, Cod. Car. Nr. 86, l. c. S. 622: Dum vestra regalis in triumphis victoria precipiendum emisit (an den Papst) ut a partibus Ravennae seu Pentapoliis expellerentur Venetici ad negotiandum, nos ilico partibus illis emisimus, vestram adimplentes regalem voluntatem. Insuper et ad archiepiscopum praecipiendum duximus, ut in quolibet territorio nostro iure sanctae Ravennati ecclesiae ipsi Venetici presidia haberent omnino eos exinde expelleret. Vgl. JE. 2470, Cod. Car. Nr. 81, l. c. S. 614.

32) Vgl. Ludovicianum (s. u. S. 162, Anm. 36), dazu JE. 2441, 2433, 2434, 2436, 2440; Cod. Car. Nr. 68, 69, 70, 71, 72.

lich abgeschlossenes Patrimonium besessen; lediglich als Restitution jenes Patrimoniums, über welches kaiserliche und königlich-langobardische Urkunden vorgelegt wurden [33]), wollte der Papst diese Erweiterung seines Herrschaftsbereichs angesehen wissen [34]); erst als Schwierigkeiten darüber auftauchten, ob die Summe der einzelnen sabinischen Patrimonien sich mit dem Gesamtterritorium Sabina decke, berief er sich auf die neue Schenkung Karls, die von der „ganzen" Sabina sprach [35]).

Das übrige Herzogtum Spoleto und ebenso das Herzogtum Langobardisch-Tuszien blieb ausdrücklich unter fränkischer staatsrechtlicher Hoheit [36]). Doch wurde den wirtschaftlichen Interessen der römischen Kirche insoweit Rechnung getragen, daß ihr die öffentlichen Abgaben aus diesen Gebieten überlassen wurden, die bisher in die langobardische Königspfalz geflossen waren [37]). Man erkennt an dieser Bestimmung einen der wesentlichen Beweggründe für die unruhvoll-begehrlich heischende päpstliche Territorialpolitik: der gesicherte Reichtum eines wohlgeordneten, gewaltigen Grundbesitzes war seit den Konfiskationen von 730 dahin, und es galt auf irgendeine Weise Ersatz für diesen Ausfall zu schaffen.

33) JE. 2440: tam per donationes imperiales quam per ipsorum protervorum regum Langobardorum, ipsum territorium cum masis sibi pertinentibus enucleatius designantes.

34) Vgl. JE. 2433: Testem invoco Deum, quia nullorum fines inrationabiliter indigeo, sed sicut ex antiquitus fuit ipse iam fatus patrimonius, eum in integro b. Petro apostolo concessistis.

35) JE. 2436, 2440 sprechen von perversi et iniqui homines, welche die volle Restitution gehindert hätten. In JE. 2440 geht der Text weiter: Si vero perfidus Desiderius dudum rex non sub integritate, sed tantummodo masas nobis quantum reperiri potuit (urkundliche Besitztitel), quas ex antiquitus sancta Romana ecclesia tenuit, ut nullus ex illis partibus Langobardorum ausus est resistere, quanto magis vestrae . . . potentiae in omnibus oboedientes existentes iussa vestra adimplere debuerant. Nos quidem neque imperatoribus neque regibus gratias agimus, nisi tantummodo vestrae triumphatorissime excellentiae, quia noviter eum b. Petro . . . sub integritate condonastis.

36) Ludovicianum (ed. Sickel, Das Privileg Ottos I. für die röm. Kirche, 1883, S. 73 ff. Beilage): Salva super eosdem ducatus nostra in omnibus dominatione et illorum ad nostram partem subiectione.

37) l. c. S. 175: Censum et pensionem seu ceteras dationes quae annuatim in palatium regis Langobardorum inferri solebant sive de Tuscia Langobardorum sive de ducatu Spoletino, sicut in suprascriptis donationibus continetur et inter sanctae memoriae Adrianum papam et domnum ac genitorem nostrum Karolum imperatorem convenit.

Die entrissenen süditalischen Patrimonien selbst zurückzugewinnen, diese Hoffnung mußte Hadrian I. diesmal zurückstellen. Denn strittige Einzelfragen an der Südgrenze seines italischen Reichs aufzuwerfen, war Karl nicht gewillt in einem Augenblick, da ihm Aussicht auf eine Verständigung großen Stils mit dem byzantinischen Reich winkte. Nach Kaiser Leos IV. vorzeitigem Tode führte seine Witwe Irene für ihren unmündigen Sohn Konstantin VI. die Regierung und suchte, um sich an der Herrschaft zu halten, politische Annäherung an die neue Großmacht des Abendlandes. In Rom hatte eine kaiserliche Gesandtschaft Karl aufgesucht und für den jungen Kaiser um die Hand der ältesten Königstochter Rotrud angehalten [38]). Ist auch über weitere Verhandlungsgegenstände zwischen Karl und der byzantinischen Gesandtschaft nichts überliefert, so spricht doch alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch über den neuen Stand der Dinge in Italien seit der fränkischen Annexion des Langobardenreichs gesprochen worden ist, und hierbei scheint sich Hadrian als Vermittler nicht ganz uneigennützig eingeschaltet zu haben. Wenn Irene durch ihre Gesandten die neue Ordnung in Italien anerkannte, so galt das auch mit für den römischen Bereich und die autonome päpstliche res publica Romanorum. Mit einer solchen tatsächlichen Anerkennung läßt es sich in der Tat am besten erklären, daß Hadrian I. eben damals in seinen Urkunden nach eigenen Regierungsjahren zu datieren begann [39]), und daß er Münzen mit dem eigenen Namen schlug [40]). Die Fühlungnahme mit Byzanz brachte ihm einen Sondervorteil ein, der einmal nicht von der oft als karg bemessen empfundenen Gunst des fränkischen Schutzherrn stammte, und sie eröffnete vor allem Aussichten für noch weit wichtigere Verständigungen, welche gleichfalls abseits des Frankenbündnisses lagen.

38) Theoph. Chron. ed. De Boor I, S. 455.

39) Zuerst in JE. 2435 vom 1. Dez. 781. Das letzte Zeugnis für Datierung nach Kaiserjahren ist JE. 2395 vom 22. April 772.

40) Von einer Usurpation solcher sichtbaren Merkmale päpstlicher Selbständigkeit kann bei dem bekannten behutsam vorsichtigen Verhalten des Papsttums zu Kaiser und Reich nicht die Rede sein, und ebensowenig können diese Neuerungen, die außerhalb der Zuständigkeit des fränkischen Schutzherrn und patricius lagen, auf ein Abkommen mit Karl zurückgehen.

Hadrian I. hat die Bemühungen seiner Vorgänger um die Wiederherstellung der Bilderverehrung im Osten bei Irene und Konstantin, wie er es selbst bezeugt [41]), von neuem aufgenommen, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls anläßlich jener kaiserlichen Gesandtschaft nach Rom i. J. 781. Bereitwilligkeit zur Wiederherstellung der Bilder hatte Irene von Anfang an bewiesen, und eine Annäherung an den Westen konnte sie gar nicht erreichen, ohne diese wichtigste Streitfrage zu begleichen. Aber in Konstantinopel waren starke Widerstände gegen einen solchen Kurswechsel vorhanden. Erst drei Jahre später war es soweit, daß der Patriarch Paulus von Konstantinopel resignierte und ins Kloster ging mit der Begründung, er empfände Reue über den bei seiner Erhebung geleisteten Eid gegen die Bilderverehrung. Als er bald darauf starb, ließ Irene den Tarasius in einer Volksversammlung durch Zuruf vom Laien sogleich zum Patriarchen erheben [42]).

Nunmehr eröffnete Irene am 29. August 784 die Verhandlungen mit einem Schreiben an den Papst [43]). Es erinnerte einleitend im Sinne Augustins an die Pflichten, welche der kaiserlichen Würde (dignitas) und dem päpstlichen Ehrenvorrang (principalis honor) vor Gott zur Lenkung und Regierung der Völker nach seinem Willen auferlegt seien, und rückte offen ab von der bilderstürmerischen Politik der letzten Kaiser, „die besser getan hätten, ihre Hand nicht auf die Kirche zu legen", und kündigte die Absicht an, ein Universalkonzil über die Sache abzuhalten. Der Papst wurde aufgefordert, „als wahrer erster

41) JE. 2448 an Konstantin und Irene: Ὁμοίως δὲ καὶ ἡ ἡμετέρα ἐπιτέλεια . . . τὴν ὑμετέραν βασιλείαν δυσωπεῖ, ἵνα etc. im Anschluß an die oben zitierte Stelle.

42) Vgl. Theophan. Chron. ed. De Boor I, S. 458, wonach die Initiative ganz bei Paulus gewesen wäre und Irene seinen Rücktritt zu verhindern versucht hätte. Aber man denke an den von kaiserlicher Seite veranlaßten Patriarchenwechsel vor dem sechsten Konzil; auch diesmal wird in Wahrheit wohl der Anstoß von der Regierung gekommen sein, wie auch die Persönlichkeit des Tarasius offenbar von dort aus bestimmt worden ist.

43) Mansi Conc. coll. XII, S. 984, Dölger Reg. Nr. 341 (nur in lateinischer Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius erhalten).

Bischof" dazu ohne Verzug nach Konstantinopel zu kommen [44]) oder kundige Vertreter mit Briefen zu senden.

Das Schreiben ist dann trotz des dringenden Tons anscheinend nicht so eilig abgegangen. Man hat erst die bis zum 25. Dezember 784 verzögerte Weihe des Tarasius abgewartet, um noch ein auf diese bezügliches kaiserliches Anzeigeschreiben [45]) und eine Synodika des neuen Patriarchen [46]) mit der gleichen Post zu versenden. Sie ging mit einem Gesandten Leo an den Strategen von Sizilien, der angewiesen wurde, die Briefe durch den Bischof Theodor von Catania und den Diakon Epiphanius in Rom zu überreichen. Hadrians I. Antwort [47]) datierte vom 27. Oktober 785. Sie griff einleitend mit Genugtuung zweimal auf den Satz des Kaiserschreibens vom „Nicht Hand an die Kirche legen" zurück und entwickelte in breiter Ausführung die Lehre vom Primat Petri, auf dessen Nachfolger „die gleiche Gewalt der Autorität (potestatem auctoritatis)" übergegangen sei. Dann kam der Papst auf Silvester und zitierte aus dessen Legende in längerem Auszug wegen der daselbst erwähnten Bilder der Apostel Petrus und Paulus. Damit war der Übergang zum Hauptteil des Schreibens gewonnen. Es folgte eine breitausgesponnene, mit Bibelzitaten und Väterzeugnissen belegte, im wesentlichen allerdings von dem Zitatengut der früheren Kontroversen zehrende Darlegung der rechtgläubigen Lehre über die Bilder: damit war nach altpäpstlicher Praxis seit Leos des Großen epistola dogmatica die Lehräuße-

44) Daß man ernsthaft mit Hadrians I. Kommen rechnete, zeigen die anschließenden genauen Anweisungen für seine Einholung durch den Bischof von Neapel und den Strategen von Sizilien als Reisemarschall.

45) Dölger Reg. Nr. 343.

46) Sie ist zitiert in den Akten der VII. Synode act. III (Mansi Conc. XII, S. 1127) im Anschluß an die im Wortlaut gegebene Synodica des Tarasius an die östlichen Patriarchen (l. c. S. 1119 ff.). Eine päpstliche Antwort auf Tarasius' Synodica gleichfalls in den Konzilsakten JE. 2449; eine Antwort der östlichen Patriarchen ibid., Mansi XII S. 1077 ff.

47) JE. 2448, Mansi XII, S. 1056 ff. Anastasius bibliothecarius hat hier aus römischer Archivüberlieferung den vollständigen lateinischen Text neben den in den Akten um den letzten Abschnitt gekürzten griechischen Text der Synodalakten gesetzt. Ein Satz aus der ursprünglichen, den griechischen Akten beigegebenen lateinischen Version ist in Lib. Car. II, 4 (MG. Conc. II Suppl. S. 65) erhalten.

rung des römischen Glaubensprimats für das kommende Reichskonzil von vornherein als maßgeblich festgelegt.

Der nun folgende Schlußteil des päpstlichen Schreibens schritt über die Primatsthese fort zu kritischen und polemischen Folgerungen in betreff des gegenwärtigen Standes der Dinge zwischen westlicher und östlicher Kirche. Er ist von der Aufnahme in die Akten des Reichskonzils ausgeschlossen und somit amtlich nicht angenommen worden. Damit stellt er den historisch wichtigsten Teil des ganzen Schreibens dar. Er läßt erkennen, welchen Bereich die römischen Ansprüche in diesem Augenblick umfaßten, und bis zu welcher Grenze der Osten zu einem Entgegenkommen bereit war. Zunächst wurde die Notwendigkeit der neuen Reichssynode und der kaiserliche Wunsch nach einer solchen auf die Pseudosynode (von 754) zurückgeführt; diese sei „wider die Norm" ohne die Zuziehung des apostolischen Stuhls abgehalten worden und müsse daher in Gegenwart päpstlicher Legaten verdammt werden. Die kaiserliche Regierung müsse sich zuvor eidlich durch ein Schreiben (sacra) für die Unverletzlichkeit dieser Legaten verpflichten, ob eine Einigung bei den Verhandlungen zustande komme oder nicht; „denn vorlängst sind fromme Diener Gottes, die dorthin in Eifer für den Glauben und die heiligen Bilder gesandt wurden, ins Exil geschickt worden und haben (dort) rechten Bekenntnisses ihr Leben [48]) beschlossen".

Die zweite päpstliche Forderung betraf die Restitution der von Kaiser Leo III. konfiszierten Patrimonien und Obödienzen der römischen Kirche mit dem Appell: „sofern ihr dem wahren und rechten Glauben anhangen wollet" und unter Berufung darauf, daß in dem Kaiserbriefe selbst geschrieben stehe, daß „fürderhin kein Schisma walten solle". In der gleichen Weise, als etwas untrennbar mit dem religiösen Inhalt des Primats Verbundenes, wurde drittens der alte Streitpunkt des οἰκουμενικός- (universalis-) Titels neu aufgegriffen und so scharf wie seit lange nicht [49]) Protest dagegen eingelegt, daß er in dem zweiten

48) Anspielung auf die Ereignisse nach Gregors III. Synode von 731.
49) Mansi XII, S. 1074: Et valde mirati sumus, quod ... universalem ibidem eum reperimus exaratum. Sed utrum per imperitiam aut schisma vel heresim iniquorum scriptum est, ignoramus. Vgl. damit das Schweigen über diesen Punkt während des 7. Jahrh. und den Kontrast zu

Kaiserschreiben, der Anzeige des Patriarchenwechsels, dem Tarasius diesen Titel beigelegt hatte. Zur Synodika des Tarasius selbst endlich meldete der Papst den grundsätzlichen Protest wegen seiner kanonwidrigen Erhebung unmittelbar aus dem Laienstande an[50]), nur wegen seines treuen Eifers für die Wiederherstellung der Bilder könne die päpstliche Zustimmung zu seiner Weihe gegeben werden.

Aus diesen Forderungen und zumal aus dem Ton, in welchem sie erhoben wurden, sprach eine der byzantinischen Epoche des Papsttums fremdgewordene Sicherheit; Rückhalt an einer abendländischen Macht zu haben, dieses Gefühl klang am deutlichsten und in einer ganz neuen Weise aus den Schlußsätzen, in welchen das Papstschreiben gipfelte: „Wenn der böse Anstoß dieses Irrtums, der sich in der griechischen Welt (in Graeciae partibus) eingenistet hat, beseitigt ist und die ehrwürdigen Bilder in ihren früheren Stand gesetzt sind, dann wird große Freude sich über den ganzen Erdkreis verbreiten und Ihr werdet unter des Apostels Petrus Geleit als triumphierende Sieger über alle barbarischen Völker herrschen, wie unser Sohn und geistlicher Gevatter Karl, der König der Franken und Langobarden und Patricius der Römer, unseren Mahnungen gehorsamend und unseren Willen in allen Dingen erfüllend alle barbarischen Völker Hispaniens und der westlichen Welt (occiduae partis) unter seine Füße getreten hat, indem er ihre Macht bändigte und sie erobernd mit seinem Reich vereinte. Darum hat er durch seine Mühen und Kämpfe derselben Kirche des Apostels aus großer

---

den Formulierungen Gregors d. Gr. Wenn es dann im folgenden heißt: in secundo enim ordine, si non per sanctae nostrae catholicae et apostolicae ecclesiae auctoritatem, sicut in omnibus patet, nunquam valuit nomen habere, so ist andererseits in der Frage der Rangordnung der östlichen Stühle ein Fortschritt in der Anpassung an die gewordenen Verhältnisse gegenüber der Zeit Gregors d. Gr., welcher sie praktisch anerkennt, aber theoretisch die alte Ordnung Alexandria, Antiochia, Konstantinopel noch festgehalten hatte.

50) l. c. S. 1075: Qui regendi adhuc et docendi sunt doctores nec erubescunt videri nec metuunt ducatum animarum impudenter assumere, quibus via in omnibus ignota doctoris est, quo vel ipsi gradiantur, ignari sunt. Quod quam pravum, quamve sit temerarium seculari ordine et disciplina monstratur. Nam dum dux exercitus non nisi labore et sollicitudine expertus eligitur, quales animarum duces esse possint qui in episcopatus culmen immatura cupiunt festinatione condescendere.

Liebe viele Geschenke zum ewigen Besitz dargebracht, und sowohl Provinzen als auch Städte, Castelle und andere Territorien, sowie Patrimonien, die von dem treulosen Volk der Langobarden besetzt waren, mit starkem Arm dem Apostel restituiert, dem sie von Rechts wegen gehörten."

St. Peter ist, wie es schon in den Papstbriefen des 7. Jahrhunderts vorgebildet war, die Angel des Erdkreises, der Generalnenner, auf welchen westliche und östliche Welt gebracht werden, so daß für die römische Kirche geradezu das erste Prädikat der Urbs „Haupt der Welt" beansprucht werden kann [51]; nur daß jetzt der Westen in dem Universalreich Karls „über alle Barbaren" eine genaue Parallele des östlichen Kaisertums darstellt. Den „Sieg über alle barbarischen Völker" flehte die Karfreitagsliturgie seit alter Zeit über den Kaiser herab [52], in den päpstlichen Briefen nach dem Frankenreich taucht die gleiche Formel bereits bei Stephan II. für Pippin auf [53] und ist seit Hadrian I. ausdrücklich auch als gottesdienstliche Gebetsformel für den Patricius Karl in Rom bezeugt [54]. Beide, der Kaiser und der Frankenkönig, werden als „neuer Konstantin" gepriesen [55], ja, Karls Verdienst der Restitution im Westen wird dem Kaiser als Vorbild aufgestellt und damit die Rückgabeforderung auf die Konfiskationen Kaiser Leos III. begründet.

---

51) Caput totius mundi sancta Romana ecclesia in JE. 2440, Cod. Car. Nr. 72; JE. 2478, Cod. Car. Nr. 94, neben dem häufigeren alten caput omnium ecclesiarum. Das Bindeglied ist JE. 2373 (Cod. Car. Nr. 43, l. c. S. 557): fundamentum et capud omnium christianorum sancta Romana ecclesia.

52) Oremus et pro christianissimo imperatore nostro, ut Deus et dominus noster subditas illi faciat omnes barbaras nationes ad nostram perpetuam pacem (zuletzt mit reichem Variantenapparat G. Tellenbach, Röm. u. christl. Reichsgedanke i. d. Liturgie, in Sitzber. d. Heidelberger Akad. 1934 Nr. 1 S. 52, Nr. 1).

53) JE. 2326, Cod. Car. Nr. 8, l. c. S. 494 (am Schluß): Victor intercedente b. Petro super omnes barbaras nationes efficiaris, vgl. ibid. S. 498 Anm. 1, wo noch neunzehn weitere Stellen aus dem Cod. Car. aufgezählt sind.

54) JE. 2425, Cod. Car. Nr. 62, l. c. S. 589: Nos quidem die noctuque nunquam desistimus, cum sacerdotes cunctoque christiano populo... suppliciter exorare, ut... victorem te super omnes barbaras nationes faciat.

55) Für Karl vgl. JE. 2423 (von 778), JE. 2448 an Irene und Konstantin VI: ut per omnem terrarum orbem novus Constantinus et nova Helena praedicetur.

Ein Wunschbild päpstlicher Weltschau unter den neugewordenen politischen Verhältnissen — aber ein Traumbild! Wie die Wirklichkeit beschaffen war, lehrt, was zunächst den Osten anlangt, der Verlauf der siebenten Reichssynode. Schon ein den Akten derselben einverleibtes Schreiben der orientalischen Mönche namens des anderen östlichen Patriarchen als Antwort auf die Synodica des Tarasius zeigt eine von der römischen völlig abweichende Ideologie [56]: „Gott hat uns aufgestellt ein Horn des Heils, welches Ihr seid und die gottliebenden Herrscher, die den zweiten Platz in der Kirche einnehmen", so riefen sie Tarasius zu und führten das Wort des „weisen und heiligen Kaisers" über sacerdotium und imperium als das größte Geschenk Gottes an, d. h. jene Sätze aus der Einleitung der VI. Novelle Justinians, welche einst die Zweigewaltenlehre auf augustinischer Grundlage in der reichskirchlichen Prägung der päpstlichen Prägung Gelasius' I. gegenübergestellt hatten. Für diese fernen Orientalen war Vertreter des sacerdotium jetzt der „ökumenische Patriarch" von Konstantinopel [57].

Die Reichssynode selbst kam, nachdem ein erster Tagungsversuch im August 786 [58] am Widerstand der Bilderfeinde gescheitert war, im Herbst 787 in Nicaea zustande [59]; die päpstlichen Legaten, der Archipresbyter Petrus und der Abt Petrus von St. Saba, waren bereits bis Sizilien zurückgereist, und erst auf eine neue kaiserliche Ladung vom Mai hin umgekehrt. Die Synode tagte in acht Sitzungen, deren letzte in Konstantinopel in Gegenwart Irenes und Konstantins VI. abgehalten wurde [60]. Sie verlief glatt nach dem vorgeschriebenen Plan. Verhandlungen über die Rekonziliation bisher bilderfeindlicher Bischöfe, Verlesungen alter und neuer biblischer und patristischer Belege füllten einen großen Teil der Zeit. In der zweiten Sitzung kamen am

56) Mansi XII, S. 1128 ff.
57) Des römischen Papstes gedachte das Schreiben nur nebenher, wo am Schlusse auf die sechste Synode verwiesen wurde, die ebenfalls ohne persönliche Anwesenheit der drei östlichen Patriarchen, aber unter päpstlicher Zustimmung zu den Beschlüssen verhandelt worden sei.
58) Vgl. Dölger, Reg. Nr. 344.
59) Ibid. Nr. 346, 347.
60) Akten bei Mansi Conc. coll. XII, S. 992 ff.

Ende Papstbriefe an den Kaiser und Tarasius zur Verlesung und zur Aktennahme, worauf der Patriarch auf Befragen der römischen Legaten seine Übereinstimmung mit der päpstlichen Lehre über die Bilder erklärte und folgendermaßen formulierte: „Wir verehren sie (προσκυνοῦμεν) mit ehrfürchtiger Liebe; wahre Anbetung (ἀληθινὴ λατρεία) und Glauben (πίστις) aber widmen wir (allein) Gott[61])." Diesem Bekenntnis zu den Papstbriefen traten die Synodalen auf Antrag der päpstlichen Legaten einzeln und namentlich mit ihren Voten bei. In der vierten Sitzung formulierte die „ökumenische Synode", indem sie sich ausdrücklich wider das „jüdische Synedrium", d. h. die Aftersynode von 754, setzte, durch den Mund eines Synodalen zum erstenmal ihr Glaubensdekret (ὅρος) samt einem kurzem Symbol. Das Dekret von 754 selbst und dazu eine ausführliche Einzelwiderlegung desselben war Gegenstand der sechsten Sitzung; das ausführliche, wohl von Tarasius verfaßte Dekret (ὅρος) der siebenten Synode[62]) mit dem Bekenntnis zu allen Vorgängerinnen und der Unterscheidung von Gruß und Verehrung (ἀσπασμὸς καὶ τιμητικὴ προσκύνησις), welche den Bildern, und der „wahren Anbetung" (ἀληθινὴ λατρεία), die allein der Gottheit gebühre, lag der siebenten und abermals der achten (Schluß-) Sitzung vor. Die Schlußakklamation der Synodalen[63]) lautete allein auf die Kaiser, Irene und Konstantin VI., den neuen Konstantin und die neue Helena, und auf „östliche Herolde der Wahrheit", wie Germanus von Konstantinopel, Johannes von Damaskus und Georgius von Cypern. Vom Papst, dessen Brief die Lehrgrundlage der Synodalbeschlüsse zu sein beanspruchte, verlautete, im Unterschied noch von den laudes der sechsten Synode, nichts, geschweige, daß seiner Lehrautorität ein Triumph wie einst in Chalcedon bereitet worden wäre. So sehr hatte sich in Byzanz nach dem Bruch unter Kaiser Leo III. das Einheitsbewußtsein

61) Ähnlich das Votum Gregors von Neocaesarea in der dritten Sitzung (l. c. S. 1147): Δεχόμενος καὶ ἀσπαζόμενος, τιμητικῶς τὰς ἁγίας καὶ σεπτὰς εἰκόνας, καὶ τὴν κατὰ λατρείαν προσκύνησιν μόνῃ τῇ ὑπερουσίᾳ καὶ ζωαρχικῇ τριάδι ἀναπέμπω, das in den Libri Carolini (III, 7) und auf der Synode von Frankfurt infolge zahlreicher Mißverständnisse Gegenstand des Angriffs wurde.

62) Mansi XIII, S. 373 ff.

63) Mansi XIII, S. 397 f.

einer umspannenden Reichskirche und vollends der cyprianischen una ecclesia verflüchtigt. Dem Protokoll der Schlußsitzung folgten zweiundzwanzig Kanones [64]), deren erster sich ausdrücklich auf die apostolischen Kanones und die der sechs Synoden berief, d. h. auf den schon i. J. 692 fixierten Bestand der 85 apostolischen Kanones und derjenigen der Quinisexta [65]).

An den Papst ging nach Schluß der Verhandlungen ein Brief des Patriarchen Tarasius mit dem üblichen Bericht über den Verlauf der Verhandlungen. Die Überwindung der bilderfeindlichen Irrung wurde hier als das Werk der vom heiligen Geist und der Tradition der Väter erleuchteten rechtgläubigen Kirche des Orients, d. h. in erster Linie des Konstantinopler Patriarchen selbst, dargestellt. Mit i h m habe der Papst Fühlung genommen durch Entsendung der erbetenen Legaten zum Konzil, e r habe darauf auch die Vertreter der siebzehn östlichen Patriarchate herbeizitiert [66]). „So haben wir uns die Vertreter des römischen Stuhls zugesellt und gleicherweise die von Osten Kommenden und sind zur Hauptstadt geeilt. Dort saßen wir (zur Synode) nieder und machten uns zum Haupt Christus." Diese una ecclesia war nicht von Rom und dem Felsen Petri, sondern von Konstantinopel aus geschaut [67]), vom Standpunkt der Reichskirche, seit Leo III. mit einem zentralen Riesenpatriarchat der Hauptstadt und seinen kleineren Außengliedern in West und Ost.

Das päpstliche Wunschbild in dem großen Schreiben nach dem Osten war aber auch, was den Westen betraf, ein Traum. Es war

64) L. c. S. 417 ff.

65) Auf einen derselben (can. 82) als Zeugnis für die Bilderverehrung hatte sich auch Hadrian I. in JE. 2449 berufen und damit stillschweigend den Protest früherer Päpste gegen diese canones fallen gelassen.

66) Der Papstbrief JE. 2448 wurde nur auf gleicher Ebene mit dem aus dem Orient mit einigen höflichen Wendungen bedacht (l. c. S. 459): Ἤμεν ἐν κοινῇ χορείᾳ ἅπαντες τοῖς πνευματικοῖς ἐδέσμασιν ὡς καὶ βασιλικοῖς δείπνοις ἐντρυφῶντες, ἅπερ ὁ χριστὸς διὰ τῶν σῶν γραμμάτων εὐωχουμένοις εὐτρέπιζε καὶ ὡς ὀφθαλμὸς τὸ ὅλον σῶμα πρὸς τὸν τῆς εὐθείας καὶ ἀληθείας τρίβον ὑπεδείκνυες.

67) Ähnlichen Geistes war ein zweites Schreiben des Tarasius an den Papst aus dieser Zeit (Mansi Conc. coll. XIII, S. 461), eine mit patristischen Belegen im Anhang ausgestattete Darlegung wider die Simonie mit einer Verbeugung vor der untadeligen Haltung des „römischen Bruders" (ἡ οὖν ἀδελφικὴ ὑμῶν ἀρχιεροπρεπὴς ἁγιωσύνη ἐνθέσμως καὶ κατὰ θεοῦ βούλησιν πρυτανεύουσα τὴν ἱεραρχικὴν ἁγιστείαν διαβόητον ἔχει τὴν δόξαν).

fast eine leere Prahlerei, wenn Hadrian behauptete, daß „Karl seinen Wünschen gehorsame und in allen Dingen seinen Willen erfülle". Die Wirklichkeit sah umgekehrt aus: der Papst war vielmehr in wachsendem Maße in allem von dem Willen des Königs abhängig. Nicht nur, daß trotz aller weitergehenden päpstlichen Forderungen und Beschwerden Karl allein das Maß der territorialen Restitutionen und Schenkungen bestimmte, auch in der Ausübung seiner Verwaltungs- und Gerichtshoheit sah sich der Papst vielfach gehemmt. So führte er z. B. in einem Brief [68]) Klage darüber, daß ravennatische Beamte, die er wegen räuberischer Erpressungen und Kirchenfrevels belangen wollte, außer Landes flüchteten und Karls Intervention anriefen. Aber mit seiner Forderung, daß die Schuldigen abgewiesen und ihm ausgeliefert werden sollten, scheint er nicht durchgedrungen zu sein, wenigstens führte er [69]) auch später noch Klage über „Leute aus Ravenna und der Pentapolis", deren Auslieferung er verlangt hatte, und erhielt nur die unbefriedigende Antwort, daß diese nichts Böses gegen ihn im Schilde führten. Er erwiderte: „Diese (Leute) und die übrigen, die ohne unsere Erlaubnis (absolutio) zu euch kommen, verachten vor Hochmut geschwellt unsere Befehle zur Rechenschaftsablegung und erkennen uns keine Amtsgewalt (dicio) zu, wie sie von euch dem hl. Petrus und uns übergeben worden ist." Er bat den König, keine Neuerung gegenüber Pippins Zugeständnissen einzuführen. „Wie die Ehre eures Patriziats, wie Ihr selbst betont, von uns unerschütterlich gewahrt wird, ... in gleicher Weise möge auch der Patriziat des hl. Petrus, der ihm von eurem großen königlichen Vorgänger Pippin schriftlich vollkommen zugestanden wurde, von euch noch weiter bekräftigt werden und unerschütterlich Rechtens bleiben." Was er mit dieser Antithese meinte, machen die anschließenden allgemeinen Bemerkungen deutlich, es möge Karl „nicht hart erscheinen", daß Leute aus dem päpstlichen Bereich einer Erlaubnis bedürften, wenn sie zum König gehen wollten, so gut wie er, der König, niemanden ohne von ihm erteilte Erlaubnis zum Papst reisen ließe. Was der Papst also vermißte, war das

68) JE. 2478, Cod. Car. Nr. 24.
69) Vgl. JE. 2442 (Cod. Car. Nr. 75, l. c. S. 605) mit der richtigen Interpretation Hartmanns Gesch. It. II, 2, S. 296.

Verhältnis von Gleich zu Gleich und die Gegenseitigkeit, und wenn er von einer „Neuerung" gegenüber Pippins Zeit sprach, so hatte er so unrecht nicht, denn auf solcher Grundlage war das „Bündnis der Liebe und Treue" zwischen Frankenkönig und Papst in der Tat ursprünglich gedacht gewesen, und der Patriziustitel, dessen sich Pippin selbst niemals bedient hatte, war in den Papstbriefen als ein sichtbares Merkmal seiner Schutzpflicht gemeint und gedeutet worden. Aber ebenso wie sich in der territorialen Frage durch die fränkische Annexion des Langobardenreichs die Lage von Grund aus geändert hatte, so war auch der Patriziat, seit Karl bald nach dem ersten Besuch in Rom 774 den patricius Romanorum in seinen Amtstitel aufnahm, zu einem tatsächlichen Herrschaftsanspruch über das Schutzgebiet St. Peter geworden, auch ohne daß an der bestehenden Rechtsordnung der res publica Romanorum etwas geändert wurde.

Der Patriziat, wie Karl ihn ausübte, war in der Tat nicht etwas, was Hadrian I. mit der gleichen Bezeichnung für sich selbst beanspruchen konnte. Es war nicht ein condominium, wie es der Papst auch bei seinen Rekuperationen „zu St. Peters und eurem Dienst" fingierte, sondern eine Oberhoheit, welcher er sich tatsächlich fügen mußte und fügte. Hadrian I. tat das willig in rein politischen Dingen, so wenn er etwa an Karl schrieb[70]: „Nachdem ihr den Befehl erlassen habt, daß die venetianischen Händler aus dem Gebiet von Ravenna und der Pentapolis vertrieben werden sollen, haben wir in jene Gegenden gesandt und euren königlichen Willen erfüllt." Aber es kam auch einmal die königliche Weisung[71], er dürfe gegen einen Mönch, welcher am Hof Beschwerden gegen die Handhabung der Justiz und der kirchlichen Disziplin vorgebracht hatte[72], nicht mit kirchlichen Strafen auf Grund dogmatisch beanstandungswürdiger Träume und Visionen, deren jener sich rühmte, vorgehen, und Hadrian I. erwiderte: „In alledem haben wir uns eurem königlichen Anliegen anbequemt (peti-

70) JE. 2480 (Cod. Car. Nr. 86, l. c. S. 622).
71) Vgl. JE. 2472 (Cod. Car. Nr. 88, l. c. S. 624).
72) ... de captivatione hominum et de aliis inlicitis causis quae a pravis hominibus perpetrantur vobis enuntiasset.

tionem), denselben Mönch, soviel notwendig, vermahnt und unverletzt an seinen Ort entlassen. Wäre ihm euer königlicher Schutz (adminiculum) nicht zu Nutzen gewesen, so hätten wir die kirchliche Disziplin gegen ihn als schweifenden Mönch anwenden und ihm mit Strafen die römischen Regeln klarmachen müssen."

Am deutlichsten enthüllt die wirkliche Lage vielleicht ein langes Schreiben Hadrians[73]), welches Punkt für Punkt auf ein solches Karls erwiderte. Wenn der Papst es selbst ein responsum nannte[74]), so darf nicht etwa die Erinnerung an das oberhirtliche responsum der Dekretalenterminologie aufgerufen werden, denn damit hat dies seltsame Non possumus-Bekenntnis in der Tat nichts gemein. Es griff zurück auf ein früheres Schreiben an den König, in welchem diözesane Grenzstreitigkeiten und -übergriffe unter dem Episkopat des Langobardenreichs und lässige Behandlung der mönchischen Gelübde insbesondere im Fall der Wiederverheiratung einer Nonne zur Sprache gebracht waren. Der König hatte daraufhin anscheinend auf die kirchliche Zuständigkeit und Verantwortlichkeit des Papstes in diesen Fragen hingewiesen. Aber Hadrian I. konnte in seiner Antwort nur die formale Rechtfertigung vorbringen, daß er bei der Bischofsweihe sich korrekt der Formulae der ordines bediene, womit die Ordinierten zur Beschränkung auf ihre Diözese verpflichtet wurden. Die schuldige Nonne aber, so mußte er mitteilen, habe sich in Rom nicht zur Verantwortung gestellt. Mit dem Hinweis auf den Consekrationsordo wies er auch den nächsten Punkt zurück, einen Vorwurf Karls, daß sich in Tuszien und Ravenna laut Meldungen königlicher missi simonistische Vergehen der Bischofskandidaten ereigneten. Wissentlich habe er, so schrieb Hadrian, niemals Simonisten geweiht, und jedem Ordinanden werde eine entsprechende schriftliche eidliche Versicherung[75]) abgefordert. Das alles waren stillschweigende Eingeständnisse tatsächlicher Machtlosigkeit. Der Papst suchte sie wettzumachen durch einige

73) JE. 2478 (Cod. Car. Nr. 94 von 790, l. c. S. 632).
74) Singillatim reddimus congruum ... responsum.
75) Vgl. form. LXXIV Lib. diurn. Cautio episcopi.

kräftige Zitate aus altpäpstlichen Dekretalen über den Jurisdiktionsprimat [76]).

Zeigen schon diese Zitate, daß sich Hadrian I. des Widerspruchs zwischen Primatstheorie und gegenwärtiger Wirklichkeit schmerzlich bewußt war, so brach dieses Gefühl in heftigen Zornesausbrüchen hervor in einem Brief [77]), der nicht zur päpstlich-fränkischen Korrespondenz des Codex Carolinus gehört, und daher nicht unter jenem Zwange diplomatischer Zurückhaltung geschrieben ist, welche sich der Papst dem übermächtigen Patrizius gegenüber auferlegen mußte. Auch diesmal handelt es sich um Unbotmäßigkeiten einiger oberitalischer Bischöfe, die gegen ein päpstliches Exemptionsprivileg für das römische Hauskloster S. Denis und dessen italischen Besitz [78]) Front machten, weil es ihren Diözesanrechten Eintrag tat. Dem Abt Maginarius, der brieflich Klage darüber in Rom führte, antwortete Hadrian I. mit den heftigsten Ausfällen gegen jene Bischöfe, welche „das päpstliche Privileg mißachten und obendrein frech wie Hunde ihr Gebell erhöben und wider die katholische und apostolische römische Kirche, das Haupt der ganzen Welt, von der sie ihren Ursprung genommen hätten, aufstehen wollten". Und nun folgte eine Reihe von Dekretalenbelegen für den Primat, darunter der Satz Innocenz' I. von dem römischen Ursprung aller abendländischen Kirchen und wiederum die Gelasiusstelle über den Jurisdiktionsprimat. Wenn Hadrian von da aus den opponierenden oberitalischen Bischöfen „phantastische Anmaßung" und „den Versuch, sich einen Namen, der dem Sitz des hl. Petrus gleiche, beizulegen", vorwarf, so waren das rhetorische Steigerungen; praktisch, das wußte er wohl, war nur über Karl etwas zu erreichen, ihn rief er denn auch zum „Rächer" jener bischöflichen Unbotmäßigkeiten auf [79]).

76) Gelasius I. JK. 664 c. 5, Leo I. JK. 411 (= Dion. Coll. decr. Leon. c. 41).

77) JE. 2491, MG. Epp. V, S. 3, Nr. 1. Fragmentarisch erhalten in der Formelsammlung von S. Denis.

78) JE. 2443 für Abt Fulrad († 784).

79) Über den Erfolg ist nichts bekannt; aber es ist anzunehmen, daß Karl für die Rechte von S. Denis in seinem italischen Besitz, den er selbst dem Kloster geschenkt hatte (vgl. BM.² 181 von 775), eingetreten war.

Die zuletzt besprochenen Briefe stammen bereits aus einer Zeit, als die süditalischen territorialen Fragen, die i. J. 781 wegen der Annäherung Karls an das Regiment der Kaiserin Irene behutsam in den Hintergrund geschoben worden waren, anläßlich des nächsten, dritten Italien- und Romzugs Karls i. J. 786/7 von neuem in Bewegung gekommen waren. Den Anstoß dazu hat ohne Zweifel Hadrian I. gegeben[80]), aber er hat abermals die Erfahrung machen müssen, daß nicht er das Spiel wirklich in der Hand hatte, und die Folgen sind letzten Endes gewesen, daß das Problem Papsttum zwischen Byzanz und großfränkischem Reich eine Klärung und Lösung fand, die sehr anders aussah, als er sie in dem großen Schreiben an die Kaiserin Irene erträumt hatte.

Auf die Kunde von Karls Erscheinen in Italien beendete Arichis schleunig die Fehde mit dem neapolitanischen Nachbarn und sandte seinen Sohn Romuald nach Rom mit Geschenken, um Karl seine Untertänigkeit zu bezeugen und einen fränkischen Einmarsch in sein Gebiet abzuwenden[81]). Aber eben darauf drängte vor allem der Papst, der, wie die nächste Entwicklung erwies, das langobardische Fürstentum an der Südgrenze des Kirchenstaats am liebsten hätte verschwinden sehen zugunsten einer päpstlich-fränkischen Gesamthoheit, mittels deren er offenbar eine tatsächliche Angliederung Benevents an das päpstliche Hoheitsgebiet und damit zugleich eine Rückerwerbung der dortigen Patrimonien der römischen Kirche erhoffte[82]). Karl gab solchen Wünschen zunächst nach und rückte bis Capua vor. Arichis zog sich von Benevent in das feste Salerno zurück und ging damit abermals einer persönlichen Bindung durch eine Zusammenkunft mit Karl aus dem Wege, sandte aber auch seinen zweiten Sohn Grimoald zu ihm

80) Die ältere Fassung der Reichsannalen ad a. 786 sagt nur (Ann. regn. Fr., l. c. S. 72): ... sumpsit consilium orationis causae ad limina beatorum apostolorum iter peragendi et causas Italicas disponendi. Erst die jüngere Redaktion (Ann. q. d. Einhardi): statuit Romam proficisci et partem Italiae quae nunc Beneventus vocatur adgredi.

81) l. c. S. 74: ... ut in Beneventum non introisset (Karl), et omnes voluntates praefati regis adimplere cupiebat.

82) Es ist die Politik, welche später Leo IX. unter Heinrich III. verwirklichte.

mit neuen Geschenken und einem Angebot von Geiseln [83]). Das erschien Karl nach Beratung mit den Großen eine ausreichende Sicherheit, um auf diesem Grenz- und Nebenschauplatz seines Reichs die Verschwendung kriegerischer Kräfte vermeiden zu können [84]), wie es der klugen, wohlabgewogenen Ökonomie seiner Gesamtpolitik gemäß war. Er nahm Grimoald und zwölf weitere Geiseln. Arichis und die Beneventaner leisteten einen Treueid, wie sie ihn vor 774 dem Langobardenkönig geleistet hatten, und verpflichteten sich zur Tributzahlung.

Das aktive Vorgehen Karls gegenüber Benevent konnte nicht ohne Einfluß auf seine Beziehungen zu Byzanz bleiben, und vielleicht war sogar ein Erkalten derselben bereits die Ursache dafür, daß er jetzt die i. J. 781 beobachtete Zurückhaltung aufgab. Über die damals verabredete Verlobung seiner Tochter Rotrud mit dem jungen Kaiser Konstantin VI. waren noch im letzten Jahre durch einen Kaplan Witold in Konstantinopel ergebnislose Verhandlungen geführt worden. Als nun in Capua eine griechische Gesandtschaft bei Karl erschien, „entließ er sie", d. h. er löste die Verlobung Rotruds, und dem langobardischen Grenzherzogtum war bei der erneuten Spannung mit Byzanz offenbar die Rolle eines in fester fränkischer Abhängigkeit stehenden Pufferstaats zugedacht. Der Papst aber mußte sich vorerst wieder mit einigen Abschlagszahlungen auf seine territorialen Ansprüche begnügen. Es wurden im Norden einige Städte in Langobardisch-Tuszien, Populonia, Rosellae, Sonna, Toscanella, Viterbo und Bagnorca an das römische Tuszien überwiesen [85]), ebenso kamen im Süden die beneventanischen Stadtgebiete links des Liris, Sora Arpino, Circe, die erst Herzog Gisulf I. zu Anfang des 8. Jahrhunderts dem Dukat von Rom entrissen hatte, in päpstlichen Besitz zurück;

83) Außerdem den Bischof David von Benevent, vgl. Chron. Salern. (MG. SS. III, S. 477), c. 10 und dazu Karls Privileg für Benevent BM.² Nr. 283.

84) Auch das Klima, das noch mancher süditalischen Expedition der Nordländer verhängnisvoll werden sollte, scheute man schon damals, vgl. Alcuins Brief Nr. 224 (MG. Epp. IV S. 367).

85) Vgl. JE. 2458, 2460, 2464, Cod. Car. Nr. 79, 80, 84. Wieder gab es bei der Realeinweisung durch fränkische Königsboten Meinungsverschiedenheiten über den Umfang der Restitutionen, sicut antiquitus fuerunt.

desgleichen wurden die päpstlichen Patrimonien im Bereich des Herzogtums restituiert. Endlich kamen als Neuerwerbung durch Schenkung Karls Aquino, Teano und Capua hinzu [86]).

Aber Hadrian I. gab die Hoffnung, mehr zu erreichen, noch nicht auf. Er tat alles, um die Lage im Beneventanischen, die bald nach Karls Abzug durch den Tod des Herzogs Arichis am 26. August 787 von neuem ungeklärt war, als so bedrohlich hinzustellen, daß ein nochmaliges kriegerisches Eingreifen notwendig sei. Noch im Februar unterbreitete er [87]) Karl Zeugenäußerungen jener nach Rom zum Treueid gekommenen Capuaner Bürger, welche den verstorbenen Arichis nachträglich bezichtigten, daß er sich sofort nach Karls Abzug von Capua durch Gesandte an den Kaiser gewandt und einen Übertritt in die griechische Untertanschaft [88]) angeboten habe, wenn ihm der Patriziat verliehen und sein Schwager Adelchis mit bewaffneter Hilfe gesendet werde; der Kaiser habe den Patriziatwünschen entsprochen [89]) und die Entsendung des Adelchis zwar nicht nach Benevent, aber gegen Treviso oder Ravenna in Aussicht gestellt. Diese posthume Verdächtigung konnte nur den Sinn haben, des Königs Mißtrauen auch gegen den als Geisel in seiner Hand befindlichen Sohn und Erben Grimoald zu wecken. Auch die Herzoginwitwe Adelperga verdächtigte er schwer [90]). Ein Bischof habe ihm insgeheim anvertraut, daß sie mit ihren beiden Töchtern zum Schein eine Pilgerfahrt nach dem Monte Gargano unternehmen und von dort das nicht ferne Tarent erreichen wolle, wo sie ihre Schätze unter griechischer Hut verborgen habe. Es war ein leeres Gerücht. Hadrian I.

86) Diese Orte erscheinen im Ludovicianum von 817 als zum Kirchenstaat gehörig. Sie sind wohl auch unter den nicht mit Namen genannten civitates partibus Beneventanis in JE. 2458, 2460, 2464 gemeint. Die Schenkung von Capua ist in JE. 2461, 2463, Cod. Car. Nr. 82, 83 erwähnt. Einer Abordnung der romfreundlichen Partei der Stadt wurde von Hadrian ein Treueid auf St. Peter, den Papst und den Frankenkönig abgenommen, vgl. JE. 2463, Cod. Car. Nr. 83 und die Anfrage an Karl JE. 2462 (MG. Epp. III, S. 654 Nr. 1).

87) Vgl. JE. 2463, Cod. Car. Nr. 83.

88) Promittens ei tam in tonsura quam in vestibus usu Graecorum perfrui.

89) Dölger Reg. Nr. 364.

90) JE. 2460, Cod. Car. Nr. 80, l. c. S. 611.

selbst meldete Karl kurz darauf[91]), daß Adelperga vielmehr eine griechische Gesandtschaft in Salerno abgewiesen und nach Neapel entlassen habe mit der Begründung, daß erst Grimoalds Rückkehr abgewartet werden müsse. Wenn er diesmal nicht unterließ, hinzuzufügen, Adelperga habe den Gesandten in Aussicht gestellt, daß Grimoald, einmal im Regiment, dem Kaiser in allem zu Willen sein werde, so wurde auch das durch Grimoalds spätere Haltung widerlegt. In der Tat ist es zwar deutlich, daß die byzantinische Politik nach dem Bruch des Rotrudverlöbnisses wieder zum Angriff in Süditalien überging; dagegen ist es sehr fraglich, ob Arichis und vollends Adelperga den griechischen Lockungen so weit entgegengekommen sind. Es scheint vielmehr, daß von beneventanischer Seite vor allem die Einsetzung Grimoalds durch Karl betrieben wurde, wie umgekehrt der Papst gerade dies durch wiederholte inständige briefliche Vorstellungen abzuwenden suchte und seinen alten Plan eines päpstlich-fränkischen Condominiums weiterverfolgte[92]).

Er verlangte geradezu für den 1. Mai 788 das Einrücken eines fränkischen Heers ins Beneventanische, um allen griechischen Machenschaften zuvorzukommen. Auch die Kommission von fünf Vertrauensmännern, welche Karl gesandt hatte[93]), um im Einvernehmen mit dem Papst Verhandlungen mit der Regentin in Salerno zu führen, bemühte sich Hadrian I. mit dem größten Mißtrauen zu erfüllen, und es gelang ihm, den einen von ihnen, Abt Maginarius von S. Denis, so besorgt um seine eigene Sicherheit zu machen, daß er von Benevent aus nicht wagte, seinen

91) JE. 2463, Cod. Car. Nr. 83, l. c. S. 616.

92) Vgl. JE. 2460, l. c. S. 612: Si voluntatem vestram fecerint ipsi Beneventani, non ullo modo expedit Grimualdum ... Benevento dirigere ...; Ita sagaciter pro huiusmodi re pertractari atque congruae disponere iubeamini, ut ea quae vobis nobisque expedibilia fuerint ad perfectum salubriter veniant. Wie ein Qui s'excuse, s'accuse klang der Satz: Sed in hoc minime vestra a Deo promota excellentia considerari debeat, quod pro vestra aviditate aut ipsas civitates adquirendum, quas b. Petro apostolo et nobis condonastis, talia vobis insinuari studuimus; sed pro magna securitate s. Dei catholicae et apostolicae Romanae ecclesiae atque vestrae precelsae regalis exaltationis victoria ea quae audivimus ... insinuare nullo modo negleximus.

93) Vgl. außer JE. 2461, 2463 auch den Bericht des Maginarius an Karl, MG. Epp. III. S. 655 Nr. 2.

mutigeren Kollegen nach Salerno zu folgen, und schließlich Hals über Kopf nach Valva auf spoletanisches Gebiet flüchtete. Die Sorge erwies sich als übertrieben, denn Adelperga entließ den anderen Kommissar mit freiem Geleit und der Versicherung, Karl die Treue zu halten, wenn Grimoald die Rückkehr gewährt werde. Zu dieser Lösung entschloß sich Karl in der Tat, indem er alle päpstlichen Quertreibereien ruhig beiseiteschob. Grimoald kehrte als Herzog unter fränkischer Oberhoheit zurück [94]) und entsprach wenigstens zunächst [95]) den in ihn gesetzten politischen Erwartungen. Gemeinsam mit Hildebrand von Spoleto und einem kleinen fränkischen Angebot trat er dem Einbruch eines kaiserlichen Heeres unter dem sizilischen Patrizius Theodorus, dem kaiserlichen saccellarius Johannes und dem Prätendenten Adelchis durch einen Vorstoß nach Calabrien entgegen und schlug die Griechen in blutiger Schlacht aufs Haupt, womit die nächste Gefahr an der Südgrenze gebannt war. Hadrian I. mußte sich endgültig mit dem bescheidenen Ziel der Restitutionen im Gebiet von Benevent begnügen, und selbst dabei erlebte er wie stets Enttäuschungen bei der Durchführung im einzelnen durch die fränkischen Königsboten. Die Beneventaner hatten in den Verhandlungen mit Abt Maginarius zur Bedingung ihrer Anerkennung der fränkischen Hoheit gemacht [96]), daß ihnen die Städte belassen würden, welche Karl dem hl. Petrus und dem Papst geschenkt habe. Der Papst aber führte Klage [97]) darüber, daß die königlichen Boten ihm „nichts anderes ausgeliefert hätten, als nur die Bistümer, Klöster und fiskalischen Güter, dazu die Schlüssel der Städte, ohne die Bewohner ..., und wie können wir jene Städte ohne die Bewohner besitzen, wenn diese Feindschaft planen?" Die Königsboten hatten also eine Kompromißlösung zwischen den einander ent-

94) Er zeigte auf seinen Münzen und nannte in den Datierungen seiner Urkunden den Namen Karls, vgl. Hist. Lang. c. 4, MG. SS. rer. Lang. S. 236.

95) Bald freilich strebte Grimoald wieder aus der fränkischen Oberhoheit fort, und Karls Söhne Pippin und Ludwig mußten in den Jahren nach 790 gegen ihn ziehen, erreichten jedoch keine entscheidenden Erfolge.

96) Vgl. seinen Bericht in MG. Epp. III, S. 655, Nr. 2.

97) Vgl. JE. 2464 (Cod. Car. Nr. 84, l. c. S. 619).

gegengesetzten Ansprüchen gefunden. Die Rückgabe der Bistümer und Klöster an den Papst bedeutete nur die Aufrichtung seiner kirchlichen Hoheit, die Überweisung der Domänen trug den wirtschaftlichen Bedürfnissen des Papstes Rechnung, ähnlich wie es im Jahre 781 im Bereich der Herzogtümer Spoleto und Tuszien geschehen war; die Übergabe der Schlüssel erinnert an die gleiche symbolische Hoheitsanerkennung in den Exarchenstädten. Aber die Bevölkerung wurde nicht wider ihren ausgesprochenen Willen „römisch“ [98]), sondern blieb in ihrem Personalrechtsstande belassen.

Im Gesamtplan der Politik Karls d. Gr. hat die italische Südgrenze nur eine Nebenrolle gespielt. Er begnügte sich mit einer Sicherung und beschränkte sich darauf, Widerstände zu binden, ohne sie bis zum Ende niederzukämpfen, wie er es an lebenswichtigen Punkten seines Reiches tat, gegenüber den Sachsen und gegenüber Tassilo von Baiern, der als Gatte einer Desiderius-tochter von der weitverzweigten Verwandtschaft des langobardischen Königshauses der gefährlichste Gegner war. Es ist hier nicht der Sachsenkrieg und die Bezwingung Tassilos selbst zu erörtern, sondern nur der Anteil, den das Papsttum an diesen Dingen hatte. Er war, was den Sachsenkrieg betraf, sehr gering. Man erfährt nur [99]), daß der König, als er nach Widukinds Taufe i. J. 785 den endgültigen Sieg errungen glaubte, Botschaft an Hadrian I. „von der Bekehrung und Taufe des ganzen Sachsenvolks“ sandte und die Abhaltung eines allgemeinen kirchlichen Dankfestes anregte. Der Papst ordnete es auf den 23., 26. und 28. Juni 786 für das päpstliche Hoheitsgebiet an und bat Karl, es gleichzeitig im ganzen fränkischen Reich und über dessen Grenzen hinaus in den christlichen Landen jenseits des Meeres verkündigen zu lassen. Ein andermal [100]) ließ Karl wegen der Buße, welche heidnisch-rückfälligen Sachsen aufzuerlegen sei, anfragen, und Hadrian I. verwies auf zwei Dekretalenstellen

98) Im Unterschied von der freiwilligen Übergabe der Spoletiner an Hadrian I. i. J. 772, die sich römisch scheren ließen. Vgl. auch Liutprand, der gefangene römische Adelige more Langobardorum totondit et vestivit, Lib. pont. I, Vita Gregorii III, c. 19.

99) JE. 2457 (Cod. Car. Nr. 76, l. c. S. 607).

100) JE. 2453 (Cod. Car. Nr. 77, l. c. S. 608).

Innozenz' I. und Leos d. Gr. aus der dionysischen Sammlung [101]). Das ist alles — wahrlich eine spärliche Beteiligung des Papsttums an der Weiterführung des großen Christianisierungswerks, das als Gründung einer unmittelbaren Kirchenprovinz unter Bonifatius als apostolischem Vikar von Gregor II. und III. begonnen worden war!

Auch in Baiern, einstmals das Gebiet, welches die eigene päpstliche Mission sich als erstes Wirkungsfeld ersehen hatte, spielte Hadrian I. nur noch eine Helferrolle im Dienst der fränkischen Politik. Gemeinsam mit fränkischen Königsboten richtet er [102]) auf Karls Veranlassung i. J. 781 durch Gesandte eine Mahnung an Tassilo, seines Treueids gegenüber Pippin (757) eingedenk zu sein. In der Tat schwor Tassilo auf einem Tage in Worms nochmals Treue. Aber die Entfremdung zwischen beiden und der Argwohn Karls waren dadurch nicht gebannt worden. In den kritischen Tagen des beneventanischen Krieges i. J. 787 wandte sich Tassilo selbst durch eine Gesandtschaft des Bischofs Arn von Salzburg und des Abts von Mondsee wie schon früher nach Rom um Vermittlung [103]). Hadrian I. konnte nicht anders, als noch eindeutiger auf die Seite Karls treten. Da Tassilos Gesandte der Forderung des Königs, bindende Treuerklärungen abzugeben, auswichen, weil sie erst Instruktionen einholen müßten, schritt der Papst zu einer außerordentlichen Maßnahme. Er verhängte ein bedingtes Anathem über den Herzog und alle seine Gesinnungsgenossen [104]), falls er den Eiden, die er Pippin und Karl geschworen hatte, untreu würde. Nachdrücklich wurden die bairischen Gesandten gemahnt, in diesem Sinne auf den Herzog einzuwirken, und es wurde, falls er verstockt bliebe, im voraus alle Schuld am Blutvergießen und Verheerung des Landes bei kriegerischem Eingreifen Karls auf Tassilos Haupt geladen. Der fränkische offiziöse Bericht läßt erkennen, daß Karl

101) JK. 286, JK. 411.
102) Ann. reg. Franc. ad. a. 781, l. c. S. 58.
103) Ann. reg. Franc. ad. a. 787, l. c. S. 74.
104) l. c. S. 76: Apostolicus ... statim supra ducem eorum vel suis consentaneis anathema posuit, si ipse sacramenta quae promiserat domno Pippino regi et domno Carolo itemque regi non adimplesset. Vgl. dazu die Bannandrohung gegenüber Desiderius in Anlehnung an eine Pönformel.

sich diese Sanktion eines „gerechten Kriegs" im Sinne Augustins und der Patristik für den kommenden Fall vom Papst erwirkte[105]), wobei vielleicht die Erinnerung an jenes fatale Eingreifen eines päpstlichen Legaten gegen den fränkischen Angriff auf den aufständischen Herzog Odilo i. J. 743 mitgewirkt hat.

Das kirchliche und politische Wirken Hadrians I. — das ist die Summe — war völlig in den Bannkreis der fränkischen Großmacht des Abendlandes eingeschlossen. Mehr noch als alle die kleinen Reibungen mit dem Patrizius und Schutzherrn, welche die rastlosen Versuche selbständigen Handelns dem Papst eintrugen, führte ihm das der einzige ernste Konflikt mit Karl, welcher ihm aus dem siebenten Konzil von Nicaea erwuchs, zum Bewußtsein. Hier steht auch statt der politischen Korrespondenz des Codex Carolinus, welche nur flüchtig und lückenhaft über jenen Kleinkrieg der Einzelbeschwerden und Enttäuschungen des Papstes unterrichtet, ein breites Aktenmaterial zur Verfügung, das tieferen Einblick und weiteren Umblick ermöglicht. Es ist die große Staatsschrift der Libri Carolini mit den zugehörigen Dokumenten.

Der päpstlich-byzantinische Briefwechsel vor der Synode zeigt Hadrian noch einmal außerhalb jenes fränkischen Bannkreises in der Ost und West umspannenden Welt der Reichskirche. Die Zeiten der früheren Reichskonzilien mit ihren ökumenischen Triumphen des päpstlichen Primats schienen Hadrian I. über den Abgrund des Orient und Okzident auseinanderreißenden Bilderstreits und seinen reichskirchenorganisatorischen Folgen wieder emporzusteigen. Er sah sich als Stellvertreter Petri bereits in der Rolle des Mittlers zwischen dem alten Imperium und dem westlichen Großreich. Als ihm die nicaenischen Akten zugingen, ließ er in Rom eine lateinische Übersetzung anfertigen, die freilich mit ihrem sklavischen und bis zur Sinnlosigkeit wörtlichen Anschluß an den griechischen Text, bisweilen auch mit

105) Sie erwies sich sehr wirksam, denn sie beraubte Tassilo bei seinem letzten Aufstandsversuch des Beistandes seines Landesepiskopats, der bisher die festeste Stütze der baierischen Herzogsgewalt gewesen war, und führte dadurch zu seinem endgültigen Sturz.

geradezu mißverständlicher Wiedergabe des Originals ein Dokument der hinlänglich bekannten sprachlichen Unbildung im damaligen Rom war [106]). Wenn Papst Konstantin II. die Konstantinopeler Akten von 751 an Pippin gesandt hatte, so war es geschehen, um den abendländischen Protest aufzurufen. Hadrian I. aber erwartete von Karl gewiß freudige Zustimmung zu dem Siege des rechten Glaubens in Nicaea. Aber es wartete seiner eine peinliche Überraschung. Karl übergab die ihm übersandten Akten seinen Hoftheologen zu eingehender dogmatischer Durchnahme und Prüfung und faßte auf Grund derselben den Entschluß, eine ins Einzelne gehende Widerlegungsschrift ausarbeiten zu lassen. Eine Reihe von Punkten in Form von stichwortartigen Kapitelüberschriften (capitula) waren für diesen Zweck bereits gesammelt, als der König den Befehl gab, dieses Material als „Kapitular wider die Synode" zu einer vorläufigen Antwort an den Papst zusammenzustellen. Vielleicht wollte er bei der Weitschichtigkeit der begonnenen großen Arbeit nicht allzu lange schweigen und Hadrian in loyaler Weise in Kenntnis setzen, um ihm beizeiten Gelegenheit zu einer Rückäußerung zu geben. Diese letztere liegt in einem päpstlichen Schreiben vor, welches das Kapitular Karls Punkt für Punkt reproduziert und mit einer Erwiderung versieht [107]). Nachdem wohl etwa gleichzeitig mit dem Kapitular nach Rom die nicaenischen Akten zur Stellungnahme auch nach England gesandt worden waren, und Alcuin eine von den Königen und Bischöfen gebilligte und unterschriebene Widerlegung [108]) persönlich ins Frankenreich gebracht hatte, kam die große Gegenschrift, das Opus Caroli, wie sie sich im Titel selbst bezeichnete, zum Abschluß [109]), wobei die endgültige Ordnung der im Kapitular erst vorläufig gruppierten Kapitel — um eine beträchtliche Zahl noch vermehrt und in vier Bücher gegliedert — hergestellt wurde. Auf die inzwischen ein-

106) Vgl. das scharfe Urteil des Anastasius bibliothecarius in der Vorrede seiner neuen Übersetzung der Akten (MG. Epp. VII, S. 403 ff.).
107) MG. Epp. V, S. 5 Nr. 2 ad a. 791.
108) epistolam ex auctoritate divinarum scripturarum mirabiliter affirmatam. Sie ist nicht erhalten.
109) Libri Carolini sive Caroli Magni capitulare de imaginibus, MG. Conc. II suppl. 1924.

gelaufene Antwort Hadrians I. wurde nur an wenigen Stellen indirekt durch Erweiterungen und Hinzufügungen oder Fortlassungen Rücksicht genommen. In der Sache wichen die Libri Carolini in keinem Punkt von dem früheren Kapitular ab, sondern gingen ihren Weg unbeirrt von den päpstlichen Einwänden zu Ende: es handelte sich um keine Diskussion mit Replik und Duplik, sondern um zwei Kundgebungen, die ohne direkte Polemik zwischen König und Papst, ja unter Vermeidung einer solchen, aneinander vorübergingen. Die fränkische Polemik richtete sich vielmehr allein gegen Byzanz. Sie ging in der Sache um den Begriff adoratio, mit welchem in der lateinischen Übersetzung die beiden Begriffe προσκύνησις und λατρεία wiedergegeben waren. Zwar war in der Übersetzung adoratio zumeist mit einem adjektivischen Zusatz verbunden, welcher den Unterschied zwischen einer gefühls- und gedächtnismäßig auf das dargestellte Urbild gerichteten Verehrung (προσκύνησις) und einer nur der Gottheit gebührenden Anbetung (λατρεία) berücksichtigte, aber es war schon mißlich, daß für zwei Begriffe, auf deren Unterscheidung im griechischen Original das entscheidende Gewicht fiel, in dem ausdrucksärmeren Latein das gleiche Wort adoratio angewendet war. Dazu kam nun, daß an einer Stelle der Übersetzung bei einer bischöflichen Konzilsaussage durch jene sklavisch Wort für Wort wiedergebende Übersetzung der Urtext soweit um seinen Sinn gebracht wurde, daß sogar der entgegengesetzte Sinn herauskam, nämlich daß den Bildern die gleiche „Anbetung" wie der Trinität zukomme[110]).

Hadrian I. war in seiner Antwort nicht fähig, den Übersetzungsfehler selbst aufzuklären, sondern beschränkte sich darauf[111]), dem beanstandeten Zitat die maßgebliche Formulierung

110) Der griechische Text lautete (Mansi Conc. XII, S. 1147): δεχόμενος καὶ ἀσπαζόμενος τιμητικῶς τὰς ἁγίας καὶ σεπτὰς εἰκόνας, καὶ τὴν κατὰ λατρείαν προσκύνησιν μόνῃ τῇ ὑπερουσίᾳ καὶ ζωαρχικῇ τριάδι ἀναπέμπω. Lateinische Übersetzung (Kapitular c. IX = JE. 2448, MG. Epp. V, S. 17): Suscipio et amplecto honorabiliter sanctas et venerandas imagines, et quae (= καὶ τὴν!) secundum servitium adorationis, quae substantiali et vivificatrici Trinitati emitto; in Libri Carol. III c. 17, l. c. S. 138, dann grammatisch aber in falschem Sinn: Suscipio imagines secundum servitium adorationis quod . . . emitto.

111) JE. 2448, l. c. S. 17.

der nicaenischen Bilderlehre in der Schlußdefiniton (ὅρος) der Synode selbst gegenüberzustellen, welche den richtigen Unterschied, der hier auch in der lateinischen Übersetzung gewahrt war[112]), zutreffend zum Ausdruck brachte. Aber die Libri Carolini stürzten sich erneut auf jenen vom Papst ja nicht bündig widerlegten vermeintlichen Synodalausspruch[113]): „Er legt den unseligen Irrtum bloß, den sie (die Griechen) den Leuten in verhüllter Form beibringen. Sie sagen nämlich: Wir adorieren die Bilder nicht wie Gott und bringen nicht den Kult göttlichen Dienstes (divini servitii cultum) dar, aber indem wir sie schauen und adorieren, richten wir unseres Geistes Schwäche dorthin, wo wir die wissen, deren (Bilder) sie sind." Man wollte also auf fränkischer Seite die nicaenische Unterscheidung, die man sehr wohl verstand, nicht anerkennen, aus einem tiefen Mißtrauen, das letzten Endes doch durch die mißverständliche lateinische Wiedergabe beider, προσκύνησις und λατρεία, durch das gleiche Wort adoratio genährt war.

Was zunächst den ersten Punkt anlangt, so ist von den unzähligen bibelexegetischen Einzelpolemiken gegen die Akten, die hier beiseite bleiben müssen, am wesentlichsten die Berufung auf das Wort: „Du sollst Gott deinen Herrn anbeten und ihm allein dienen." Während die nicaenischen Akten hier eine Bestätigung ihrer These von einer auf Gott allein beschränkten λατρεία und προκύνησις erblickten[114]), bestritt das Kapitular[115]), daß adoratio hier ‚absolut', d. h. abgehoben von dem ihm folgenden ‚ihm allein' genommen werden dürfte[116]).

---

112) L. c. S. 18 (den Bildern): osculum et honorabilem salutationem reddere, nequaquam secundum fidem nostram veram culturam, quae decet sole divine nature.

113) Lib. Car. lib. III c. 17, l. c. S. 139.

114) Acta Nicaen. II. act. IV (Mansi Conc. coll. XIII, S. 55).

115) c. XXII, l. c. S. 148 ff.

116) Hadrian I. (JE. 2448, l. c. S. 53) antwortete mit einem Ambrosiuszitat De fide lib. V c. 3, 4, das gegen die Arianer gewendet fragte: Utrum Christum non adorandum et Christo non existiment serviendum? In den Libri Carolini fehlt dieses Kapitel. Statt dessen ist dort in II, 24, l. c. S. 83: Cum praeter Deum solum nihil aliud debeat adorari, aliud est hominem adorari caritatis et salutationis officio, aliud imagines manufactas, die Polemik auf einen anderen Gegensatz zu den Griechen verschoben.

Das Gregor-Argument erscheint im Kapitular an der ersten Stelle[117]) in der Form: „Es ist wider die Anordnungen des hl. Gregor, Bilder zu adorieren oder zu zerstören, und Altes und Neues Testament sowie die vorzüglichsten Lehrer der Kirche stimmen mit dem hl. Gregor in der Nichtadoration der Bilder zusammen, und daß wir nichts außer dem allmächtigen Gott adorieren dürfen, bekräftigt der hl. Gregor an vielen Stellen." Diese These, die mit allen übrigen Kapiteln in der schroffen Ablehnung jeder „Adoration" der Bilder übereinstimmt, ist bei der Wiederholung und direkten Wendung an den Papst etwas abgemildert[118]). „Gemäß dem Brief Gregors an Bischof Serenus von Marseille[119]) gestatten wir Bilder der Heiligen denen, die sie fertigen wollen, sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirche aus Liebe zu Gott und seinen Heiligen. Sie zu adorieren zwingen wir aber keineswegs die, welche es nicht wollen[120]). Sie zu zerstören und vernichten gestatten wir nicht, falls einer es will, weil wir weiterhin bekennen, daß die allgemeine katholische Kirche der Meinung des hl. Gregor in diesem Briefe folgt."

Hadrian erwiderte auf das erste Kapitel zunächst mit einer etwas kleinlichen Korrektur: nicht die Väter stimmten mit dem (jüngeren) Gregor zusammen, sondern dieser habe die höchste Verehrung für jene an den Tag gelegt[121]). Es war eine Antwort darauf, daß in dem fränkischen Kapitular durchweg die griechischen Väter ganz summarisch übergangen, ja beiseite geschoben worden waren. Des weiteren führte der Papst ein Schreiben Gregors d. Gr. an Januarius von Cagliari an[122]), das ihm befahl, Bilder der Mutter Gottes und Christi und ein Kreuz, welche ein eben getaufter Jude in der Synagoge errichtet habe, „mit der gebührenden Verehrung" (veneratio) zu entfernen. Der Jude sei dahin zu belehren, daß seine Glaubensgenossen nicht

117) Capit. lib. I. c. 50, ep. Hadriani l. c. S. 37.
118) Capit. II c. 25, l. c. S. 54.
119) JE. 1800 (Reg. lib. XI, 10; MG. Epp. II, S. 270 ff.).
120) L. c. S. 55: Adorare vero eas nequaquam cogimus, qui noluerint. Das stand freilich nicht im Text Gregors d. Gr.
121) L. c. S. 37: Als Beleg wird JE. 1518 (Reg. VIII, 29; MG. Epp. II, S. 30) angeführt, wo es heißt: virorum quippe fortissimorum Basilii Gregorii atque Epiphanii testimonia protulistis.
122) JE. 1722 (Reg. IX, 195, l. c. S. 182).

durch solchen äußeren Zwang wider ihren Willen der Kirche zugeführt werden dürften. „Siehe", so schloß der Papst, „hier hat der hl. Gregor nicht gewagt, solchen Glauben bezüglich der heiligen Bilder zu untersagen, vielmehr hat er ihn bestätigt, wenn er sagt: ‚Nicht wider Willen sollen sie zugeführt werden.'" Das war eine sehr gewundene und wenig treffende Beweisführung, denn weder brachte dieser Brief einen Beleg für das „Adorieren" der Bilder, das sich in der Tat nirgends bei Gregor d. Gr. finden läßt, noch waren es überhaupt die nur nebenher erwähnten Bilder, sondern Glaube und Taufe, auf welche das „Zuführen" in Gregors d. Gr. Text ging. Dieses Beispiel ist typisch für viele andere Repliken des Hadrianbriefes. Die Väterstellen, welche er, häufig ohne jeden eigenen Kommentar, den Sätzen des fränkischen Kapitulars entgegenstellte, waren in vielen Fällen noch weniger sachlich treffend. Zu einer selbständigen theologischen Definition der Bilderverehrung, ja nur zu einer Klarlegung des eigenen praktischen Standpunkts in der Bilderfrage, wurde nirgends auch nur der Ansatz gemacht. Als Theologen vermochten die fränkischen Empfänger, die sich gerade um diese Seite der Sache so eifrig und gelehrt bemüht hatten, mit der päpstlichen Antwort kaum etwas anzufangen, und so ist es verständlich, daß diese auf die endgültige Ausarbeitung der Libri Carolini, was die theoretische Begründung betraf, von sehr geringem Einfluß gewesen ist [123]).

Die theologische Unterlegenheit — in Rom seit dem siebenten Jahrhundert eine bekannte Erscheinung — wurde doch einigermaßen wettgemacht durch ein großes taktisches Geschick. Auf jenes Schlußkapitel mit der abgeschwächten Formulierung des gregorianisch-fränkischen Standpunkts erwiderte der päpstliche Brief [124]), es „sei unterschieden von sämtlichen vorangehenden Kapiteln", und „deshalb haben wir es als eurer gottgeschützten, rechtgläubigen königlichen Exzellenz eigen erkannt darin, daß ihr rechten Glaubens bekennt, der Meinung des hl. Gre-

123) Die Polemik des Papstes gegen Capit. I c. 50 wurde in Lib. Car. lib. II c. 23 wenigstens soweit berücksichtigt, daß nur der erste Satz: Quod contra b. Gregorii... instituta sit imagines adorare seu frangere wiederholt, das übrige aber fortgelassen wird.

124) L. c. S. 55.

gor zu folgen“ [125]). Mit der Annahme, daß in dem letzten Kapitel statt der anonymen Mehrheit der fränkischen Theologen der König selbst das Schlußwort spreche, mochte Hadrian I. recht haben [126]). Aber einen so starken Abstand gegenüber dem Vorhergehenden, wie der Papst behaupten wollte, bedeutete sie nicht. An die römische Adresse gerichtet besagte jene negative Fassung „Wir zwingen niemand, der nicht will, zur Adoration der Bilder“ doch nur soviel, daß eine der Bilderverehrung freundliche römische Haltung kein Zerwürfnis zwischen Papst und König zur Folge haben müßte. Aber gegen Nicaea, wo ein solcher dogmatischer Zwang aufgerichtet worden war, blieb Karl schroff ablehnend. Hadrian I. aber fühlte sich an die Synodalbeschlüsse von 787 gebunden und wollte deshalb gerade das dogmatische Zerwürfnis zwischen dem fränkischen Kapitular und den nicaenischen Akten ausgleichen.

So baute er denn auf der vermeintlich ihm und Karl gemeinsamen gregorianischen Grundlage [127]) weiter [128]). Von dieser Grundlage aus habe er an Irene und Konstantin zugunsten der Wiedererrichtung der Bilder geschrieben [129]). Ebenso im Sinne Gregors d. Gr. sei auch die Synodaldefinition ergangen und das Anathema gegen die Pseudosynode (von 754), auf solcher Grundlage sei die Rückkehr der Griechen zur katholischen und apostolischen Kirche erfolgt. „Und so haben wir die Synode rezipiert; denn hätten wir sie nicht rezipiert, und wären sie zu ihrem früheren Gespei der Irrlehre zurückgekehrt, wer hätte dann für so viele Tausende von Seelen der Christen vor dem schrecklichen himmlischen Richter Rechenschaft abzulegen, wenn

125) Anschließend wieder die schon mehrfach herangezogenen Stellen aus Briefen Gregors d. Gr.

126) Dafür spricht das subjektive permittimus im Unterschied von der objektiven Fassung aller übrigen Kapitel, für deren Verfasser der Papst, wo er sie zitiert, nur anonym „qui haec scripserunt“ anwendet (c. 51. 56, II c. 7. 10. 13. 19).

127) L. c. S. 55: Et quoniam in his vestrum a Deo inspiratum regalem orthodoxum sensum memorandum est, non docendum, schrieb er und billigte damit dem Frankenkönig, ähnlich wie einst Leo d. Gr. dem Kaiser Leo I. göttliche Inspiration in Glaubenssachen zu, die nach der päpstlichen Doktrin Privileg des Lehrprimats war.

128) L. c. S. 56.

129) L. c. S. 57.

nicht wir?" Als praktischen Ausweg aus der schwierigen Lage, daß er selbst dogmatisch an die Synode von 787 gebunden sei, Karl sie aber ablehne, machte der Papst zum Schluß einen überraschenden Vorschlag, der seit jeher viel umstritten ist: „Wir haben bisher auf jene Synode kein Responsum an den Kaiser gesandt in der Besorgnis, sie möchten zu ihrem Irrtum zurückkehren." Denn sein Mahnschreiben an den Kaiser habe außer der Glaubenssache der Bilderfrage [130]) noch einen zweiten Punkt enthalten, nämlich die Rückgabe des alten römischen Patriarchatsgebiets und der Patrimonien, die anläßlich des Bildersturms weggenommen worden seien. Aber darauf sei von kaiserlicher Seite überhaupt keine Antwort erfolgt [131]), „woraus sich nur allzu klar zeigt, daß sie (die Griechen) in einem Punkt zwar vom Irrtum zurückgekehrt sind, in den beiden anderen aber darin verharren. Wenn Eure Majestät also zustimmt, wollen wir an den Kaiser ein Mahnschreiben richten und ihm Dank sagen für die Wiedererrichtung der heiligen Bilder, bezüglich der römischen (Patriarchats-) Diözese und der Patrimonien ihn aber nochmals scharf bedrohen, daß, wenn er sie nicht unserer heiligen römischen Kirche restituiere, wir ihn wegen Verharrens in diesem Irrtum als Häretiker erklären. Denn mehr begehren wir, das Heil der Seelen und die Festigkeit des rechten Glaubens zu bewahren, als den ganzen Umfang dieser Welt zu besitzen".

Schon die ursächliche Verknüpfung der Konfiskationen von 730 mit dem Bilderstreit war eine Verschiebung der Tatsachen, und vollends wirkt es befremdlich, beides, wie übrigens bereits in dem päpstlichen Schreiben nach Konstantinopel [132]), unter den Begriff des „Irrtums", d. h. der religiösen Verfehlung gerückt zu sehen. Aber das, was Gregor II. und III. bei dem Bruch mit Kaiser Leo III. noch nicht einmal in den

130) Hier zitierte er aus JE. 2483 vor allem die Sätze, welche Gottes- und Bilderadoration scharf unterschieden, l. c. S. 56: Nam absit a nobis, ut ipsas imagines sicut quidam garriunt deificemus, sed affectum et dilectionem nostram quam in Dei amore et sanctorum eius habemus, omni modo proferimus et sicut divine scripture libros ipsas imagines ob memoriam venerationis habemus.

131) Dieser Teil von JE. 2483 war bei der Aktennahme in der Tat unterdrückt worden.

132) JE. 2483.

Sinn gekommen war, den „Raub" der Obödienzen und Patrimonien unter die geistliche Strafandrohung des Anathems zu stellen, das entsprach jener neuen „mittelalterlichen" Auffassung, welche die geistliche und weltliche Sphäre viel enger verknüpfte als die gelasianische Zweigewaltenlehre, und aus welcher heraus Hadrian I. schon die Spoletiner und Tassilo von Baiern mit dem Anathem bedroht hatte[133]). Im übrigen aber bedeuteten diese Schlußsätze der päpstlichen Antwort auf das fränkische Kapitular die politische Kapitulation, um die religiöse zu verhüten. An dem Dank an den Kaiser wegen der Wiederherstellung der Bilder und damit an der Synode von Nicaea wollte der Papst aus oberhirtlicher Verpflichtung für das Seelenheil der „Tausende" im Osten unter allen Umständen festhalten; es galt ihm mehr als der reichste Besitz, dessen Wiedererlangung ihm — so erhält die Antithese des letzten Satzes allein einen Sinn — von neuem in unerreichbare Ferne entschwand, wenn er mit dem Kaiser persönlich brach. Eine kleine menschliche List war freilich auch bei dieser großen Geste mit im Spiel. Denn die Hoffnung, durch den Frieden mit Byzanz die entfremdeten Obödienzen und Besitzungen zurückzuerlangen, hatte sich ohnedies bereits als trügerisch erwiesen. Nicht so sehr mit dieser Begründung, die Karl leicht durchschauen mußte, als mit der Sache selbst hoffte Hadrian I. wohl Eindruck zu machen. Indem er sich bereit erklärte, den Kaiser — sei es auch mit einer anderen Begründung — zu bannen, nahm er seinen Platz unzweideutig an der Seite Karls und stellte jene Ideologie seines Schreibens nach Byzanz — St. Peter und seine Kirche zwischen und über den beiden Großreichen des Ostens und Westens — zurück. Er ließ von ihr ab, wie bei allen seinen übrigen Anläufen zu selbständigem Handeln, die immer wieder an der Schranke der Allgewalt Karls zum Stehen gekommen waren.

Die Synode von Nicaea selbst aber konnte er nicht verdammen. Er hatte ihr Zusammentreten befördert, sie mit Legaten beschickt und ihren „Beschlüssen" durch sein Schreiben dogma-

133) Siehe oben S. 182.

tisch die Richtung gewiesen. Vor allem aber stand er mit dieser Stellungnahme in der römischen Tradition seiner Vorgänger. Die Beweisführung mit der Tradition tritt besonders hervor in der päpstlichen Antwort auf jene Frage [134]) des Kapitulars, wo denn im Alten oder Neuen Testament oder den sechs ökumenischen Konzilien befohlen sei, Bilder zu machen oder sie zu adorieren. Hadrian I. erhob die Gegenfrage: „Sie (die Fragenden) müßten uns sagen, in welcher der sechs Synoden die heiligen Bilder verworfen (reprehensas) wurden", denn es habe solche schon im Alten und Neuen Testament und zur Zeit der sechs Synoden gegeben, und sie seien stets als Heiligtümer bezeichnet worden. Aus dem Liber pontificalis stellte er dann von Konstantins und Silvesters Zeit an Notizen über plastische oder gemalte Bildausstattungen römischer Kirchen zusammen und machte sich sogar als „Kanon der sechsten Synode" eine Berufung der nicaenischen Synodalen auf einen der in Rom seinerzeit nicht anerkannten Kanones der Quinisexta von 612 zu eigen [135]), der von der Darstellung Christi im Bilde und im Symbol des Lammes handelte. Die sechs ökumenischen Synoden, so fuhr er fort, seien wegen der Angriffe der Häretiker auf die katholische und apostolische Kirche notwendig gewesen. Ebenso hätten seine päpstlichen Vorgänger Konzile nur wegen der gleichfalls häretischen Angriffe Kaiser Leos III. und Konstantins V. auf die heiligen Bilder veranstaltet. Er stellte also die römischen Synoden Gregors III., aus dessen Briefen nach Byzanz er zwei Stellen zitierte [136]), und Stephans III. in die Traditionsreihe der ökumenischen Konzile, welchen sich als letztes Glied das siebente

134) Capit. lib. II, c. 19, ep. Hadr. l. c. S. 49.

135) Kanon 82. Gegen ihn hatte sich schon das fränkische Kapitular gewendet (lib. I, c. 35), und auch dort zitierte Hadrian I. ihn in seiner Antwort, indem er die Synodalen verteidigte, l. c. S. 32: Idcirco testimonium de sexta synodo protulerunt, ut clarifice ostenderent, quod iam quando sancta sexta synodus acta est, a priscis temporibus sacras imagines et istorias pictore venerabantur.

136) L. c. S. 51. Es handelt sich um die nicht erhaltenen Schreiben JE. 2229. 2235. 2241. Das eine dieser Zitate enthüllt wieder die geringe kanonistische Vorbildung im damaligen Rom: Ita et in alia sua epistola (Gregors III.) pro ipsis sacris imaginibus rationabiliter eos (die Kaiser) increpans infra cetera dixit: Legitur namque, dixisset quidam doctissimus ac venerabilis pater, quia „Duo sunt" ... (= Gelasius I. JK. 632). Der Konzipient dieser Sätze erkannte also den berühmten Gelasius-

anschließe. „Und deshalb wird uns niemand dazu bringen, daß wir die Grenzen der Väter überschreiten und neue Bezeichnungen auferlegen (novitates vocum), sondern vielmehr verehren und halten wir, in dem echten Glauben, den wir empfangen haben, verbleibend und die alte Tradition bewahrend, die Konzilien unserer heiligsten Vorgängerpäpste für die heiligen Bilder und lehnen in dieser Sache jede Erörterung dawider und Rechtfertigung darüber ab."

Die römische Tradition, die hier mit Emphase als Richtschnur und Rechtfertigung der päpstlichen Stellungnahme zur nicaenischen Synode verkündet wurde, spielte auch in den Einzelantworten auf die Sätze des fränkischen Kapitular eine wesentliche Rolle, und insbesondere die römischen Konzile Gregors III. und Stephans III. wurden dabei mehrfach als Argumente angezogen[137]). Altpäpstlicher Haltung Leos d. Gr. und Gelasius' I. hätte es freilich mehr entsprochen, wenn Hadrian I. mit der römischen Tradition angreifend gegen das fränkische Kapitular selbst vorgegangen wäre, statt es bloß indirekt abzuwehren durch eine Verteidigung der angefochtenen nicaenischen Thesen.

Aber auch Karl hielt sich dem Papst gegenüber in den Grenzen der indirekten Diskussion. Die Libri Carolini wandten sich nicht offen gegen Hadrians Verteidigung mittels der römischen Tradition, aber sie gingen mit Stillschweigen über sie hinweg[138]) und bekämpfen indirekt den gegenwärtigen Papst mit Gregor d. Gr. Hadrian hatte diesen am Schluß seiner Antwort auf das fränkische Kapitular als die gemeinsame Grundlage dargeboten, auf welcher die nicaenische, päpstliche und fränkische Auffassung in der Bilderfrage sich vereinigen könn-

---

brief mit der Zweigewaltenlehre nicht als römisch-päpstliches Eigengut. Die landläufige Kenntnis beschränkte sich damals wohl auf die Dekretalen der dionysischen Sammlung, in welcher JK. 632 nicht erhalten war.

137) In den Antworten auf Capit. lib. I c. 5 und 12.

138) Lib. Car. III, 7 und I, 16 polemisieren im Anschluß an die Sätze des Capit. Lib. I, c. 5 und 12 ohne jede Berücksichtigung der päpstlichen Argumentation, obgleich Hadrian I. zu Capit. lib. I c. 5 bei dem Konzil Stephans III. wohl nicht ohne Absicht vermerkt hatte: cum episcopis partibus *Franciae* atque Italiae. Auf die Hauptstelle der päpstlichen responsio auf die Interrogatio des Capit. lib. II, 19 blieben die Libri Carolini die Rückantwort überhaupt schuldig, s. oben S. 185.

ten. Aber dieses Schlußkapitel blieb in den Libri Carolini ohne direkte Antwort, statt dessen vertieften sie vielmehr an einer anderen Stelle[139]) die Kluft, welche die nicaenische von der rechtgläubigen, gregorianischen Auffassung angeblich trennte. Gregor habe klar, unzweideutig und ohne Umschweife sowohl die Adoration wie die Zerstörung der Bilder verboten, und während in Byzanz die Bilderanbeter und Bilderstürmer sich gegenseitig verdammten, stehe Gregor in der Mitte und treffe beide mit der Schärfe pontifikalischen Eifers. „Und indem er (beide) verwirft, heißt er gut die Haltung der Kirche unserer Erdhälfte (nostrae partis ecclesiam), die den rechten Mittelweg geht und Bilder zum Schmuck und zum Gedächtnis zu haben gestattet." Diese auf Gregor d. Gr. gegründete These von der mittleren Haltung wurde geradezu der Leitsatz der Libri Carolini. Sie kehrte an sichtbarster Stelle wieder in den Schlußworten des zweiten Buchs[140]) und am Ende der programmatischen Vorrede des ganzen Werks[141]).

Diese Vorrede versicherte mit wörtlichen Anklängen dasselbe wie jene päpstliche responsio, die ohne direkte Rückantwort blieb: „Festhalten an der Überlieferung der rechtgläubigen Väter und den sechs Synoden, Verwerfung aller neuen Bezeichnungen und törichten Erfindungen[142])." Aber diese letzten Worte zielten auf die beiden östlichen Synoden von Konstantinopel 751 und Nicaea 787, „die zwar Verschiedenes, aber beide Falsches gelehrt haben"[143]), sie trafen indirekt also auch jene päpstliche

139) Lib. Car. lib. II c. 23 (= Capit. lib. I, 50).

140) Lib. II, c. 31, l. c. S. 102: Hinc timiditatem, illinc audaciam abiicientes cum sanctis patribus, qui eas in ornamento solummodo esse ecclesiae siverunt, istis hinc adorantibus illis illinc abominantibus postpositis viam mandatorem Domini teneamus.

141) L. c. S. 6: ... imagines in ornamentis ecclesiarum et memoria rerum gestarum habentes et solum Deum adorantes ... nec cum illis frangimus nec cum istis adoramus.

142) L. c. S. 4: Nos denique propheticis, evangelicis et apostolicis scripturis contenti et sanctorum orthodoxorum patrum . . . institutis inbuti et sanctas et universales sex synodos . . . suscipientes omnes *novitates vocum* et stultiloquas adiurationes abicimus, vgl. JE. 2483, ep. Hadr. S. 51: Et idcirco nequaquam nobis quispiam terminos patrum nostrorum transgredi facere valebit, neque *novitates vocum* imponere sed in ea orthodoxam fidem, quam suscepimus, manentes.

143) L. c. S. 3: Quae (Nicaea 787) tamen quamquam a priore (Konstantinopel 754) distet voto, non tamen distat errore.

responsio, welche Nicaea 787 mit dem Hinweis auf römische Synoden von 731 und 769 verteidigt hatte.

So spitzte sich der fränkisch-römische Gegensatz ohne direkte Polemik auf die Frage nach Wesen und Wert der Synode von Nicaea zu, welche sich selbst als siebente ökumenische zählte und in Rom als solche anerkannt wurde. Schon ein Satz des fränkischen Kapitulars[144]) erhob den Vorwurf, „daß die Griechen auf ihrer Synode der katholischen Kirche Anathem zu sagen sich unterfangen hätten ... statt vorher zu erforschen, was die Meinung eines jeden Teils der Kirche über die Sache sei". Hadrian I. hatte widersprochen[145]): Sie haben nicht der katholischen Kirche Anathem gesagt, sondern sind vielmehr zu ihr zurückgekehrt und haben die Pseudosynode (von 754) verdammt. Die Libri Carolini[146]) führten unbeirrt von diesem Einwand den Vorwurf des Kapitulars näher aus: „Es hätte sich gehört, vorher ringsum bei den Kirchen der anderen Länder (circumiacentium provinciarum ecclesias) durch Gesandtschaften zu erkunden, ob die Bilder adoriert werden sollten oder nicht ... Welch rasender Wahnwitz ist es, daß eine Teilkirche (unius partis ecclesia) ... den Kirchen der ganzen Welt Anathem zu sagen sich unterfängt, und diese gezwungen werden sollen, entweder den apostolischen Anordnungen zuwiderzuhandeln oder dem von ihr verhängten leeren Anathem zu unterliegen!"

Aber hatte die Synode von Nicaea die anderen Kirchen nicht befragt? Sie war bei ihren Einladungen nach altem reichskirchlichen Gebrauch verfahren, indem sie sich an den römischen Patriarchen des Westens als kirchlichen Vertreter des Abendlandes gewendet hatte, und Hadrian I. hatte diese Vertreterrolle durch Entsendung von Legaten gleichfalls in alter Weise übernommen und seinem fränkischen Schutzherrn erst nach Abschluß der Synodalverhandlungen die Akten zur Kenntnisnahme übersandt. Jetzt gaben ihm die Libri Carolini zu verstehen, daß solches Verfahren in alter Weise unter den gründlich veränderten Weltverhältnissen keine Geltung mehr habe. Die östliche

144) Lib. I, c. 52, ep. Hadr. S. 39.
145) ibid.
146) Lib. III, c. 11, S. 123.

„Teilkirche" hatte den Willen der übrigen nicht erkundet, weil sie die dafür maßgebende Stelle übergangen hätten, den Kirchenherrn des großfränkischen Reichs. Den Anspruch verkündete laut schon der pompöse Titel der großen Staatsschrift: „Hier hebt an das Werk Karls, durch Gottes Willen Königs der Franken, Regierers der Gallier, Germaniens, Italiens und der angrenzenden Lande, wider die Synode, die in Griechenland für die Adoration der Bilder töricht und anmaßend abgehalten worden ist". Deutlicher noch sprach der Satz [147]): „Da wir der Kirche Lenkung (gubernanda) im Schoße unseres Reichs von Gott empfangen haben, müssen wir für ihre Verteidigung (defensio) und Erhöhung (exaltatio) durch Gottes Hilfe mit allen Kräften streiten, und nicht nur wir, dem sie in den stürmischen Fluten dieser Welt zur Regierung (regendum) anvertraut (commissa) ist, sondern alle, die an ihren Brüsten ernährt werden." Das Papsttum selbst hatte die Kirche als von Gott dem fränkischen Schutzherrn „anvertraut" (commissa) bezeichnet, hatte die defensio und exaltatio ecclesiae des Schutzvertrags von Ponthion im Hinblick auf Byzanz als defensio orthodoxae fidei gedeutet; jetzt machte der Patrizius Karl mit diesem Auftrag und dieser Pflicht Ernst. Er fühlte sich, gestützt auf das Gutachten seiner Theologen, verantwortlich für die Wahrung der rechtgläubigen Lehre.

Aber diese Pflicht und Verantwortung empfand er zugleich als im Gegensatz zu den theokratischen Ansprüchen des östlichen Kaisertums stehend. Die ersten Einleitungskapitel der Libri Carolini übten in scharfer Polemik Kritik an dem byzantinischen Kanzleistil mit den Titulaturen divus für den Kaiser, divalis sacra für kaiserliche Schreiben. Karl nannte das heidnische Überreste und „mehr römische Anmaßung als apostolische Tradition". Mit richtigem Spürsinn war damit jenes Element des Kaisertums, das aus der Zeit der Kaiservergottung und des Kaiserkults in die christliche Zeit hinübergerettet worden war, getroffen. Karl setzte ihm die apostolische Tradition entgegen und die Libri Carolini widmeten ein letztes Kapitel der Einleitung dem feierlichen Bekenntnis zum Lehrprimat Petri

147) praef., l. c. S. 2.

und der römischen Kirche[148]), um dann fortzufahren: „Von dieser heiligen und ehrwürdigen Gemeinschaft ist, während viele wichen, unsere (fränkische) Kirche niemals abgewichen" . . . „Nachdem sie von den ersten Zeiten des Glaubens an mit ihr in der Einheit der heiligen Religion stand, ein wenig aber im Gottesdienst von ihr abwich — was jedoch nicht wider den Glauben war —, ist sie zur Zeit Pippins und der Ankunft Papst Stephans II. in Gallien auch in der Ordnung des Psalmengesangs mit ihr vereinigt worden"; dies Einigungswerk sei von ihm selbst, Karl, nachdem Gott ihm das Königreich Italien übertragen habe, fortgesetzt und auch auf die neubekehrten Völker Sachsens und der nördlichen Gebiete übertragen worden. „Sie alle sorgen, daß sie dem Stuhl des hl. Petrus in allen Dingen folgen, wie sie wünschen dahin zu gelangen, wo er der Schlüsselträger ist. Zu dieser Seligkeit und Teilhabe lasse uns gelangen und in Vereinigung der heiligen Kirche verharren der, der seine Kirche in Petrus begründete, und durch Petri Vermittlung, dessen cathedra ihr gehorsam folgt (cuius cathedrae sumus sequaces), mögen wir des Himmelreichs, dessen Schlüssel er führt, teilhaftig werden."

Der Herr des westlichen Großreichs hob sich von dem divus imperator des Ostens ab als Folger des hl. Petrus mit der Gewähr der Rechtgläubigkeit. Jene germanische Petrusfrömmigkeit, welche das neue Zeitalter und die neue Völkerwelt von der Epoche der „ökumenischen" Reichskirche konstantinisch-justinianischen Gepräges schied, fand in diesen Sätzen klassischen Ausdruck. In dieser Welt war kein Platz für einen Caesaropapismus, gegen welchen die gelasianische Zweigewaltenlehre einst den Bereich des Geistlichen von der Allmacht des kaiserlichen Staats abgesondert und geschützt hatte. Hier sah man Staat und Kirche wieder im augustinischen Sinne als eine gottgewollte Einheit des Zusammenwirkens, ihr Verhältnis zueinander war in diesen Zeiten einer neuen werdenden Welt noch

148) Zugrunde liegt das sog. Decretum Gelasianum (ed. Dobschütz in Texte und Untersuchungen zur altchristl. Lit. 38, 1912, S. 7) ... sancta tamen Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce domini . . . primatum obtenuit: Tu es Petrus, etc.

kein Problem der Institutionen, sondern ergab sich praktisch jeweils aus dem persönlichen Kräfteverhältnis. Karl, wie ihn die Libri Carolini zeigten, hatte als Herr eines abendländischen Großreichs in dieser Einheit unzweideutig die Führung vor Hadrian, aber nicht die Herrschaft über das Papsttum. Er leitete den theologischen Angriff gegen die nicaenische Bilderlehre und ging über Hadrians Verteidigung derselben hinweg, aber er formulierte den rechtgläubigen Standpunkt nach römisch-päpstlichen Aussprüchen Gregors d. Gr., und somit stand jener Satz, daß der römische Stuhl in Glaubensfragen befragt werden müsse, nicht im Widerspruch zu seinem Handeln im Einzelfall Hadrian I. gegenüber.

Das Papsttum als Institution, das in der alten Welt des Imperium Romanum und der kaiserlichen Reichskirche erst langsam zum Begriff einer geistlichen potestas emporgewachsen war, stand in der neuen „mittelalterlichen" Einheit umgekehrt dem werdenden Staat durch Alter und feste begriffliche Begründung überlegen gegenüber. Das mußte, sobald das persönliche Kräfteverhältnis in jener neuen „mittelalterlichen" Einheit sich verschob, die Führung an den Nachfolger auf dem Stuhle Petri bringen. Es war der Weg, welcher von Karl d. Gr. zu Nikolaus I. führte.

Die Libri Carolini sind wohl im Lauf des Jahres 791 fertiggestellt und dem Papst zugesandt worden. Wie er sie aufgenommen hat, darüber verlautet nichts; eine erneute päpstliche Gegenäußerung scheint jedenfalls nicht erfolgt zu sein. Nur von einem regen Gesandtschaftsaustausch zwischen Frankenhof und Rom im Hinblick auf die geplante große Frankfurter Synode, welche i. J. 794 zusammentrat, weiß man aus einem Briefe Karls[149]). Das Ergebnis muß man aus den Frankfurter Beschlüssen entnehmen, die in Form eines Kapitulars veröffentlicht wurden[150]), und für welche Hadrian I. durch Entsendung

149) BM² Nr. 326 (MG. Conc. II, 1, S. 157): De hac nova inventione (die adoptianische Lehre) nostrae devotionis ter quaterque direximus missos, scire cupientes, quid s. Romana ecclesia . . . de hac respondere voluisset inquisitione.

150) MG. Conc. II, 1, S. 165 ff.

Die Bilderfrage ist der zweite Punkt des Kapitulars; der erste betrifft die adoptianische Streitfrage (siehe unten S. 200 ff.), der dritte die end-

zweier Bischöfe, Theophylact von Todi und Stephan von Neapel als Legaten die Mitverantwortung übernahm. Während noch i. J. 769 die päpstliche Entscheidung in der Bilderfrage auf einer römischen Synode unter Beteiligung fränkischer Bischöfe fiel, mußte sich Hadrian I. zur Teilnahme durch Legaten an einer „unter apostolischer Autorität und auf Befehl König Karls" tagenden Synode der Bischöfe des Frankenreichs, Italiens, Aquitaniens und Provence, also einer zur karolingischen Reichssynode erweiterten landeskirchlichen Synode bequemen[151]). Der Synodalbeschluß zur Bilderfrage lautete[152]): „Es wurde auch vorgebracht die Frage über die neue Synode der Griechen, welche sie über die Adoration der Bilder in Konstantinopel abhielten, in der geschrieben stand, daß sie diejenigen, welche den Bildern der Heiligen nicht ebenso wie der göttlichen Trinität Dienst und Adoration darbrächten, mit dem Anathem richteten. Unsere obgenannten heiligsten Väter (d. h. die Synodalen) lehnten ab und verachteten in jeder Weise Adoration und Dienst (der Bilder) und verurteilten sie einmütig." Dieser vorsichtig und wortkarg, vielleicht auch absichtlich etwas undeutlich[153]) abgefaßte Wortlaut war immerhin ein Ergebnis der Verhandlungen, dem Hadrian I. zustimmen konnte, weil es ihn

gültige Regelung der Angelegenheit Tassilos von Bayern; Nr. IV: Statuit piissimus dominus noster rex etc., beginnen nach den Synodalbeschlüssen die vom König ergangenen Entscheidungen, darunter eine (Nr. VIII) über den alten Rangstreit von Arles und Vienne, eine Angelegenheit des päpstlichen Vikariats jetzt der fränkischen Reichskirche: De altercatione Ursione Viennensis episcopi et advocato Elifanto Arelatensis episcopi lectae sunt epistolae b. Gregorii, Zosimi, Leonis et Simmachi, quae difinierunt eo quod Viennensis ecclesiae quattuor suffraganeas habere sedes deberet, quibus illa quinta praemineret; at Arelatensis ecclesia novem suffraganeas habere deberet, quibus ipsa praemineret. Über Tarentaise, Embrun und Aix sollte eine päpstliche Entscheidung durch Gesandte eingeholt werden.

151) Ann. q. d. Einhardi ad a. 794, l. c. S. 95.

152) MG. Conc. II, S. 165 Nr. II.

153) In den Schlußworten atque consentientes condemnaverunt konnte consentientes sowohl Akkusativ wie Nominativ sein und bedeutete in ersterem Falle, daß die dem nicaenischen Beschluß Zustimmenden, also die Synodalen von Nicaea und der Papst, verdammt würden. Dawider spricht aber der Parallelismus mit dem vorangehenden Satzstück: rennuentes contempserunt atque consentientes condempnaverunt und mehr noch dasjenige über den Adoptianismus; quam omnes qui supra sanctissimi patres et respuentes una voce contradixerunt atque hanc heresim funditus a sancta ecclesia eradicandam statuerunt.

nicht in offenen Widerspruch zu seiner bisherigen Stellungnahme setzte, insbesondere die von ihm angerufene römische Tradition der Synoden von 731, 769 und Nicaea 781 nicht berührte. Verdammt wurde dem Wortlaut nach nicht die nicaenische Synode selbst, sondern ihr Beschluß, und zwar in der (durch Übersetzungsfehler entstellten) Fassung, auf die schon in den Libri Carolini als die vermeintlich deutlichste, weil krasseste, besonderes Gewicht gelegt worden war[154]), und welcher der Papst die richtigere und dem nicaenischen ὅρος selbst entlehnte Fassung gegenübergestellt hatte[155]). Der tatsächlichen Verdammung von Nicaea wurde also eine Form gegeben, welche der peinlichen Lage des Papstes weitgehend Rechnung trug. Insbesondere wurden die Libri Carolini mit keinem Wort erwähnt, geschweige denn von der Frankfurter Synode als Material zu den Akten genommen[156]). In den Akten von Frankfurt nimmt viel größeren Raum als die Bilderfrage eine andere, an politischer Bedeutung viel unwichtigere Angelegenheit ein, die spanische Irrlehre des Adoptianismus. Den Synodalakten liegt ein Dossier von vier einschlägigen Briefen bei. Der Umstand, daß in dieser Sache der König und der Papst einmütig vorgingen, mag Veranlassung gewesen sein, sie mit der heiklen Bilderfrage gleichzeitig zu behandeln und jener gegenüber sogar in den Vordergrund zu rücken[157]).

Spanien, das Ursprungsland der adoptianischen Lehre, war durch die arabische Invasion in seiner mehr und mehr isolierten Lage der Schauplatz auch anderer häretischer Sonderlehren und -gebräuche und daneben eines romfernen kirchlichen Sondergeistes, den in dieser Periode der stolze Elipandus von Toledo, der geistesverwandte Nachfolger der Eugenius und Julian im siebenten Jahrhundert, verkörperte. Man lernt ihn aus einigen

154) S. oben S. 185.
155) S. oben S. 186.
156) Darüber, daß die Libri Carolini niemals publiziert worden sind, vgl. v. d. Steinen in Quellen und Forschungen XXI, 1929/30, S. 87 f. Weniger diplomatische Zurückhaltung beobachteten allerdings die offiziösen fränkischen Reichsannalen ad a. 794 (l. c. S. 94): Pseudosynodus Grecorum, quam falso septimam vocabant pro adorandis imaginibus fecerunt, reiecta est a pontificibus.
157) Sie geht als erster Punkt im Kapitular voran.

seiner erhaltenen Briefe kennen[158]). „Die ganze Welt weiß, daß der (Toledaner) Stuhl seit den Anfängen des Glaubens in der heiligen Lehre glänzte und daß niemals etwas Schismatisches von ihm ausging", schrieb er an einen Abt Fidelis[159]), dem er die Verdammung eines gewissen Migetius wegen „(falschen) Ostertermins und anderer Irrtümer" auf einer Sevillaner Synode (c. 782) mitteilte. Ein hochfahrendes Schreiben an jenen Migetius selbst[160]) kanzelte ihn wegen einer „lächerlichen" Deutung des Trinitätsdogmas, die er „nicht mit der Stimme des Fragenden, sondern dem Befehlsanspruch des Lehrenden" vorgebracht habe, ab, und rügte andere Sonderheiten des Migetius auf kultischem Gebiet. Zum Schluß aber wandte er sich scharf gegen Migetius' Behauptung, „daß Rom allein die katholische Kirche ohne Flekken und Runzel (Eph. 5, 27) sei, wo alle Heiligen sind", und daß „über sie (die römische Kirche) allein gesagt sei: Du bist Petrus" usw., endlich, daß „sie das neue Jerusalem der Apokalypse" sei. Dem stellte Elipandus in alter spanischer und letztlich cyprianischer Tradition entgegen, das Matthäuswort gelte von der universalen Kirche auf der ganzen Erde. Rom, so schrieb er, habe in Liberius einen häretischen Papst gehabt, Gregor d. Gr. bekenne, daß es so manche verbrecherische Menschen in Rom gegeben habe, und die römische Kirche vereine, wie eine jede, gleich der Arche Noah Gute und Böse; auch sei Rom nichts weniger als das „neue Jerusalem"; nenne es doch vielmehr Petrus selbst in seinem Brief Babylon. Man kennt diese Töne aus früheren spanisch-römischen Konflikten. Jetzt aber wurden bezeichnenderweise selbst diese spanischen Händel erst durch Vermittlung der fränkischen Reichskirche in Rom anhängig[161]).

Erzbischof Wilchar von Sens, ehemals Bischof von Nomentum, der hervorragende römisch-fränkische Verbindungsmann im Episkopat[162]) sandte einen von ihm zum Bischof geweihten Pres-

158) Ed. Migne Patr. lat. XCVI, S. 859 ff.
159) L. c. S. 918.
160) L. c. S. 859.
161) Vgl. JE. 2479 (Cod. Car. Nr. 95, l. c. S. 636).
162) Vgl. seine Rolle als Führer der fränkischen Bischofsdelegation zur römischen Synode von 759.

byter Egila mit einem Presbyter Johannes nach Spanien. Hadrian I. hatte auf Wilchars Ansuchen seine Zustimmung zu dieser Mission erteilt, und Egila schrieb Berichte über die vorgefundenen Mißstände[163]) nach Rom und erhielt von dort ein Responsum[164]). Elipandus geriet in Spanien in eine schwierige Lage. Der Brief des Papstes machte ihm noch Mut gegen „einfältige Anfeindungen", über die er offenbar Klage geführt hatte, mahnte ihn aber zugleich, in allen Dingen der Lehre der römischen Kirche zu folgen. Dann aber müssen aus Spanien belastendere Nachrichten über Egilas Verhältnis zu Migetius, der häretischer Lehren bezichtigt wurde, zugegangen sein. Diesen Vorwurf gegen Egila machte sich nämlich ein großes Schreiben an den spanischen Gesamtepiskopat zu eigen[165]). Der Hauptangriff aber ging gegen Elipandus und seinen Gesinnungsgenossen, den Bischof Arcaricus von Braga; über sie sei ein „düsteres Kapitel" aus Spanien nach Rom gelangt[166]).

Hadrian I. ergriff die Gelegenheit, dem spanischen Episkopat endlich einmal wieder als Nachfolger Petri im Primat des Glaubens gegenübertreten zu können. Mit vollem Bedacht setzte er an die Spitze seines Schreibens die berühmten Sätze jener Dekretale Bonifatius' I., in welchen der römische Primat mit der Synode von Nicaea 325 und dem Bilde vom Haupt und den Gliedern erstmalig verknüpft worden war[167]). Die adoptianische Lehre brandmarkte er als Nestorianismus und setzte ihr eine

163) Sie betrafen falsche Ostertermine, Prädestination und freien Willen, Verkehr mit Juden und Arabern, Speisevorschriften etc.

164) JE. 2445 (Cod. Car. Nr. 96, l. c. S. 643). Da es verloren gegangen war, ließ der Papst auf ein durch Bischof Petrus von Pavia nach Rom übermitteltes besonderes Ansuchen Karls eine Neuausfertigung aus dem päpstlichen Register mit einem zweiten Schreiben an Egila JE. 2446 (Cod. Car. Nr. 97, l. c. S. 647) nachfolgen.

165) JE. 2479 (Cod. Car. Nr. 95, l. c. S. 636).

166) Die Anklage stammte aller Wahrscheinlichkeit nach von den Männern, welche in Spanien bereits den literarischen Kampf gegen die adoptianische Lehre aufgenommen hatten, nämlich von zwei Asturiern, dem Presbyter Beatus und dem Mönch Heterius von Libana. Gegen sie wetterte schon jener Brief des Elipandus an den Abt Fidelis (s. oben S. 201): „Niemals war es erhört, daß die Libanenser die Toledaner belehrt hätten". Aber Fidelis hatte diesen Brief seinen angegriffenen Landsleuten übermittelt.

167) Der erste Absatz von JE. 2479 ist wörtlich der Dekretale JK. 364 entlehnt.

Reihe von Väterstellen entgegen. In der gleichen Weise war er bei der Erwiderung auf das fränkische Kapitular zur Bilderfrage verfahren, und auch diesmal trafen seine patristischen Zitate zum großen Teil die gegnerische These gar nicht.

„Wir haben gehört," so fuhr er in gleichem Sinne fort, „daß einige Bischöfe eures Landes, Verächter der Lehre des apostolischen Stuhles, gegen die römische und orthodoxe Glaubenstradition neue Häresien einzuführen bestrebt sind."

Aber diese päpstliche Primatskundgebung bildet diesmal in der neuen Welt der römisch-fränkischen Einheit nicht wie in alter Zeit Höhepunkt und Abschluß dieses ganzen Glaubensstreits. Beatus und Heterius hatten sich außer nach Rom auch nach dem Frankenreich gewandt, und auch hier wurde der Fall von Karl alsbald aufgegriffen, als der zum fränkischen Gebiet der spanischen Mark gehörende Bischof Felix von Urgel als Gesinnungsgenosse Elipandus' auftrat: Felix vertiefte die adoptianische Lehre theologisch, indem er auf das biblische Bild Christi zurückging; dabei setzte er sich freilich mit den seit 681 festgelegten christologischen Lehrformeln in der Naturen- und Willensfrage in Widerspruch. Er wurde vor die zur Reichsversammlung in Regensburg 792 anwesenden Bischöfe zitiert und unterwarf sich. Darauf ließ ihn Karl durch Angilbert nach Rom geleiten, und er schwor vor Hadrian I. seinen Lehrirrtum in der Peterskirche erneut ab[168]).

Felix wurde nach Urgel entlassen, entwich aber bald auf sarazenisches Gebiet, und nun nahmen statt seiner Elipandus und seine Partei im spanischen Episkopat die Verteidigung der adoptianischen Lehre von neuem auf. Es ergingen zwei streitbare Schreiben aus Elipandus' Feder, und zwar nicht etwa an den Papst, sondern an den fränkischen Episkopat[169]), der in Regensburg das Urteil gefällt hatte, und an Karl[170]). Gegenüber den Bischöfen verwies Elipandus darauf, daß die adoptianische Lehre von Hilarius und Ambrosius bis auf Eugenius, Ildefons und Julian in der spanischen Kirche gegolten habe. Dafür

168) Erwähnt in Leos III. Konzilsrede vor der römischen Synode d. J. 798 (MG. Conc. II, 1, S. 204).
169) MG. Conc. II, 1, S. 111 ff.
170) L. c. S. 120 ff.

brachte er eine Fülle von Väterstellen bei und erging sich in heftigen Schmähungen gegen Beatus, Heterius und Megetius. Das Schreiben an Karl aber rief den „König vieler Völker" zum Schiedsrichter zwischen seinem eigenen und dem spanischen Episkopat auf. Elipandus wagte warnend auf Konstantin hinzuweisen, der zuerst vom Papst Silvester dem Glauben zugeführt, dann aber der arianischen Häresie verfallen sei — „guter Anfang, böses Ende, nach Isidors Wort"[171]). Schließlich griff er Karl sogar offen an: „Es heißt, daß du durch den Schrecken der Gewalt, aber nicht durch Gerechtigkeit die Vielen überzeugst, und es ist die nichtsnutzige Meinung unter den Völkern verbreitet, daß du gleich den Heiden die Gottessohnschaft Christi leugnest." Der so schrieb, fühlte sich außerhalb des großfränkischen Machtbezirks, war aber auch zu hochfahrend, um die Wirkung solcher Herausforderung zu ermessen.

So sah sich Karl genötigt, die adoptianische Frage auf der Frankfurter Synode von 794 noch einmal vorzulegen und den spanischen Eingaben mehrere Widerlegungen entgegenzustellen. Der erste Platz wurde einer päpstlichen Dekretale an die spanischen Bischöfe[172]) eingeräumt. Hadrian I. rühmte im Eingang, daß Karl die spanische Lehrirrung, die vor ihn gebracht worden war, der römischen Einsichtnahme unterbreitet und damit dem hl. Petrus die gebührende Ehre erwiesen habe, indem er „seinen Nachfolger auf dem Stuhle um Rat anging[173]), womit er die königliche und kanonische Gewohnheit zu erneuern geruht". Die Behauptung, daß es „mit höchster Beschleunigung" geschehen sei, bedeutete ein gnädiges Hinwegsehen über die zwei Jahre vorher ohne Zuziehung des Papstes geschehene Regensburger Verhandlung. Das päpstliche Responsum stellte biblische und patristische Zeugnisse gegen den Adoptianismus zusammen, ohne sich

171) Isid. Chron. (MG. Auct. antiqu. XI, S. 466). Der Satz Reminiscatur et illud caritas vestra, quod Petrus princeps apostolorum . . . a iuniore Paulo non absconse sed publice repreensus esse dinoscitur (Gal. 2, 14) war ein versteckter Angriff auf den päpstlichen Bundesgenossen des Königs.

172) JE. 2482 (MG. Conc. II, 1, S. 122 ff.).

173) Sacris syllabis consulendum; die päpstliche Kanzlei wandte auf Karl weiter die Wendungen des byzantinischen Amtsstils an, welche die Libri Carolini soeben hart verurteilt hatten, s. oben S. 196.

näher auf eine theologische Diskussion der gegnerischen Thesen einzulassen und schloß mit der Androhung des Anathems.

Aber Karl ließ neben diesem mit dem Anspruch der lehramtlichen Entscheidung auftretenden[174]) päpstlichen Responsum noch andere Instanzen zu Worte kommen, und er selbst nahm die Leitung des ganzen Verfahrens gegen den Adoptianismus an sich. Ein theoretisches Gutachten der italischen Bischöfe[175]) aus der Feder Paulins von Aquileja schildert, wie der König auf den Stufen vor seinem Thron stehend nach Verlesung der spanischen Eingaben in längerer Rede an die Synodalen die Aufforderung richtete, ihre Meinung schriftlich niederzulegen. Namens seines Amtsbruders Petrus von Mailand und der „Bischöfe der Liguria, Austria, Hesperia und Emilia" sprach Paulinus als Vertreter der von römischer Metropolitangewalt selbständigen norditalischen Kirchenprovinzen, und wenn er sich als Sprecher dieses Kreises einleitend auf das Matthäuswort 16, 18, das der universalen Kirche die Gründung auf den Felsen verkündete, berief, so betonte er damit gleichsam auch die theologische Selbständigkeit seines Gutachtens neben der päpstlichen lehramtlichen Entscheidung[176]), unbeschadet ihres Privilegs der Binde- und Lösegewalt[177]). In der Tat war es unter allen übrigen die orginalste Leistung, indem es den Adoptianismus nicht bloß mit Bibel- und Väterstellen abwehrte, sondern den Begriff adoptio mit eigenen ausführlichen Spekulationen über das Christusproblem bekämpfte.

Dagegen war ein viertes Gutachten der „Bischöfe Germaniens, Galliens und Aquitaniens" in Gestalt eines Schreibens an den

---

174) L. c. S. 129: Ex auctoritate prorsus sedis apostolicae ac b. Petri apostolorum principis et per eam quam illi magister et dominus tradidit potestatem et solvendi ligandique licentiam tribuit (Matth. 16, 19).

175) L. c. S. 130 ff.

176) L. c. S. 131: Respondere non formidamus, cum sit sancta et universalis ecclesia super firmam nihilominus immobiliter fundata petram et portae inferi nequeant prevalere adversus eam. Vgl. die polemisch gegen Rom gewendete Benützung von Matth. 16, 18 bei den Spaniern oben S. 201.

177) Vgl. am Schluß, l. c. S. 141: ... eos sententiae vindicta sancimus esse plectendos reservato per omnia iuris privilegio summi pontificis domini et patris nostri Adriani primae sedis beatissimi papae.

spanischen Episkopat ein Zeugnis des streng traditionalistischen Geistes, der aus römischer Lehre der fränkischen Landeskirche eingeimpft worden war, und zugleich der gründlichen theologischen Belesenheit und Gelehrsamkeit, welche sie innerhalb solcher Grenzen, und darin den zeitgenössischen römischen Bildungsstand weit überragend, an den Tag legte. Zwei Fragen, so begann das Schreiben, erhöben sich angesichts der spanischen Eingabe: Warum man sich dort nicht mit den Traditionen der alten Väter genügen lasse, und warum man das unergründliche Geheimnis der Menschwerdung Gottes zu erforschen sich anmaßen wolle. Dann aber gingen die fränkischen Theologen den einzelnen patristischen Belegen der Gegner zu Leibe; sie waren ihnen, obwohl Bücher und Kapitel von den Spaniern nicht immer genau bezeichnet waren, dank ihrer ausgebreiteten patristischen Kenntnisse bald auf der Spur und konnten nachweisen, daß manches durch Interpolationen im adoptianischen Sinne verfälscht, anderes irrig interpretiert und durch deutlichere Stellen zu widerlegen sei. Es war das genaueste, in der Kleinarbeit sauberste der drei Gutachten.

Das bedeutsamste Dokument aber war die briefliche Antwort, welche Karl selbst an Elipandus richtete[178]). Hatte er schon in den Libri Carolini die ihm obliegende defensio ecclesiae früherer päpstlicher Auslegung folgend auch als Verteidigung des rechten Glaubens beansprucht[179]), so fügte er in diesem Schreiben den filius et defensor sanctae ecclesiae sogar seinem amtlichen Titel an[180]). In dieser Eigenschaft präsidierte er der Frankfurter Synode, um gemeinsam mit dem Papst, aber an führender Stelle, Glaubensfragen zur Entscheidung zu bringen[181]). Aus dem Schreiben selbst sprach ruhige Würde und

178) BM.² Nr. 326 (MG. Conc. II, 1, S. 157 ff.).

179) S. oben S. 196.

180) L. c. S. 158: Carolus gratia Dei rex Francorum et Langobardorum ac patricius Romanorum filius et defensor sanctae Dei ecclesiae Ähnlich schon in dem Kapitular von 769: et devotus sanctae ecclesiae defensor atque adiutor in omnibus.

181) Solcher Anspruch sprach indirekt auch aus Sätzen in dem Schreiben an die Spanier wie: In quarum itaque serie litterarum (der Spanier an die Synode und ihn) non satis nobis elucebat, an quasi ex auctoritate magisterii nos vestra docere disposuistis an ex humilitatis discipulatu nostra discere desideratis, und (ibid.): nec pigeat Christianum

herrscherliche Haltung. Der Grundsatz, den es verkündete, war der gleiche wie in den Libri Carolini, den Lehren der heiligen Väter zu folgen und vom „königlichen Weg" weder nach rechts noch nach links abzuweichen. Mit Verweisung auf das päpstliche und die beiden bischöflichen Gutachten hieß es weiter: „Das sind die Vorkämpfer unseres Glaubens, die Lenker auf den verschiedenen Stühlen der Civitas Christi[182])." Die Prüfung der adoptianischen Lehre, welche die Spanier von ihm gefordert hätten, habe er als beisitzender Hörer und Schiedsrichter (arbiter) der Synode vorgenommen und fordere sie nun auf, nicht gelehrter (doctiores) sein zu wollen als die universale Kirche. Den Hinweis auf Konstantin wies er als „geschwätzige Schmeichelei oder trügerische Lobhudelei" ab. Wenn die Spanier nicht zur Glaubenseinheit zurückkehrten, werde er ihnen als Häretikern auch in ihren Nöten mit den Ungläubigen nicht fürder Beistand leisten können[183]).

Es ist interessant, mit dieser spanischen Angelegenheit, welche mit einer päpstlichen Dekretale alten Stils begann und in eine reichssynodale Erledigung unter Führung Karls auslief, bei welcher Hadrian I. nur noch eine Nebenrolle spielte, ein päpstliches Unternehmen in England, dem anderen noch nicht dem fränkischen Universalreich eingegliederten abendländischen Lande, zu vergleichen. Man hat den Bericht[184]) des Bischofs Georg von Ostia als päpstlichen Legaten an Hadrian I. über zwei englische Reformsynoden, welche er in dieser Eigenschaft abhielt. Auch

ubi hesitet querere nec pudeat ubi nesciat discere, quoniam pia humilitas discendi sapientiae intrat secreta, et melius est discipulum esse veritatis quam doctorem existere falsitatis.

182) L. c. S. 160: Huius vero civitatis ipse Dei verus et proprius filius... regali praesidet potentia, cuius gratia totam illius civitatis structuram regit, defendit et exaltat. Die nämlichen Prädikate defensio und exaltatio gelten für den irdischen Schutzherrn der Kirche.

183) Ein literarisches Nachspiel des adoptianischen Streits entfesselte Felix von Urgel durch erneuten Federkampf mit Alcuin. Auf Karls Geheiß wurde seine Schrift auf einer römischen Synode Leos III. i. J. 798 verdammt (MG. Conc. II, 1, S. 202 ff.), worauf sich Felix i. J. 800 einer Aachener Synode stellte, nach Disputation mit Alcuin Widerruf leistete und in Dauergewahrsam bei Bischof Wibrod von Lyon kam.

184) Aus der Wolfenbüttler Hs. (einst S. Maximin in Trier) saec. X, zuerst ediert in Sdralek, Wolfenbüttler Fragmente S. 124—132, zuletzt Dümmler in MG. Epp. IV (Alcuin epp. Nr. 3) S. 19 ff.

das geschah zwar nicht ohne Beteiligung der fränkischen Kirche; war doch Georg selbst gleichzeitig Bischof von Amiens und langjähriger Vertrauensmann von Papst und König; auch delegierte Karl einen fränkischen Presbyter und Abt Wigbod zu der Legation. Dennoch war es eine päpstliche Legation. Von Rom kam Bischof Theophylact von Todi als drittes Mitglied derselben mit Briefen Hadrians I. für die angelsächsischen Könige und in Rom bereits aufgesetzten Kanones [185]), die von der Legation an Ort und Stelle nach Bedarf ergänzt und in dieser Form von den Königen und Bischöfen durch Unterschrift angenommen wurden [186]). Sie betrafen — zwanzig an Zahl — im allgemeinen die nämlichen Fragen wie die festländischen Reformkonzilien der Bonifatiuszeit. Aber es waren unter ihnen — anders als bei jenen, die ganz dem königlichen Landeskirchenherrn gehorsamten, — auch zwei Kanones, welche sich mit den „Königen und Fürsten" befaßten [187]): „Wir nahmen sie, daß sie von Herzen und in großer Demut ihren Bischöfen gehorchen, weil diesen die Schlüssel des Himmels gegeben sind und sie die Gewalt zu binden und zu lösen haben." Eine Blütenlese von Bibelworten für die Eigenwürde und Freiheit der sacerdotes gegenüber der weltlichen Gewalt [188]) gipfelte in dem Parallelis-

185) L. c. S. 20: ... misisti nobis epistolas per Theophylactum ... continentes saluberrima statuta et omni sanctae ecclesiae necessaria.

186) ibid.: Scripsimus namque capitulare de singulis rebus et per ordinem cuncta disserentes auribus illorum (des Königs und der Synodalen) protulimus. Qui cum omni humilitatis subiectione et clara voluntate tam admonitionem vestram quam parvitatem nostram amplexantes spoponderunt se in omnibus oboedire.

187) L. c. S. 23: Undecimus sermo fuit ad reges et principes, ut regimen suum cum magna cautela et disciplina peragant etc. . . . Duodecimo sermone sanximus, ut in ordinatione regum nullus permittat pravorum praevalere assensum. Sie gehören ohne Zweifel zu den bereits in Rom aufgesetzten Texten.

188) Es sind darunter (ibid.) auch Malac. 2, 7: Labia sacerdotis custodiunt scientiam et legem requirunt ex ore eius, quia angelus Domini exercituum est (schon an Gregor d. Gr. gegenüber Kaiser Mauricius JE. 1359 = Reg. V, 36, zitiert) mit der Folgerung: Igitur si angeli sacerdotes appellantur, a secularibus iudicari non possunt; ferner 1. Cor. 6, 3: Nescitis quoniam angelos iudicabimus? Quanto magis secularia? mit dem Schluß: quia sicut reges omnibus dignitatibus praesunt, ita et episcopi in his quae ad Deum attinent. — Es ist lehrreich, wie viel weiter nachmals Gregors VII. Folgerungen aus demselben Bibelwort gingen; vgl. JE. 5201 (Reg. VIII, 21 ed. Caspar S. 550): Cui ergo aperiendi claudendique celi data potestas est, de terra iudicare non

mus der gelasianischen Zweigewaltenlehre: „Wie die Könige alle anderen Würden überragen, so auch die Bischöfe in den Angelegenheiten, die Gottes sind." Solche alten Gedanken päpstlicher Theorie und Tradition waren also unverändert lebendig, sie waren in der Korrespondenz Hadrians I. und seiner Vorgänger mit dem fränkischen Schutzherrn und Patrizius nur verdrängt durch andere aus jener Ideenwelt der „mittelalterlichen" Einheit geistlichen und weltlichen Regiments, in welcher gemäß dem persönlichen Kräfteverhältnis die tatsächliche Führung völlig in Händen des Frankenherrschers lag. Daß sich auch andere Folgerungen aus solcher Einheit ziehen ließen, zeigt ein anderer dieser englischen Kanones, der von der rechtmäßigen Erhebung der Könige handelte[189]). „Gesalbte des Herrn" nannte er sie hier mit alttestamentlichem Ausdruck[190]) und knüpfte an die Königssalbung, das Symbol jener „mittelalterlichen" Einheit, dessen ideenbildende Kraft schon die Salbung Pippins in S. Denis erwies, einen neuen Gedanken: „Rechtmäßig sollen sie (die Könige) von den Priestern und Ältesten des Volks erwählt werden, und nicht solche, die aus ehebrecherischen und verbotenen Verbindungen erzeugt sind. Wie nämlich zu unseren Zeiten nach den Kanones kein Ehebrecher zum Priestertum gelangen kann, so kann auch nicht Gesalbter des Herrn und König des ganzen Reichs und Erbe des heimischen Bodens sein, wer nicht aus rechter Ehe gezeugt ist." Es lag eine große Zukunft in dem Gedanken, daß die geistliche Gewalt kanonische Idoneitätsforderungen auch an den königlichen „Gesalbten des Herrn" stellte und ihn solchen unterwerfen dürfe. Von hier aus konnte man zu einem Verhältnis der geistlichen und weltlichen Gewalt gelangen, das nicht mehr bloß Trennung und höhere Wertung, wie bei Gelasius I., sondern Überordnung und Absetzungsgewalt auf seiten der ersteren in sich schloß[191]).

licet? Absit. Num retinetis, quod ait beatissimus apostolus Paulus: Nescitis quia angelos iudicabimus? quanto magis secularia.

189) Can. XII, l. c. S. 23.

190) Ps. 104, 14 ist in can. XI zitiert.

191) Als praktische Folgerung könnte man bereits Leo III. JE. 2494 an Coenwulf von Mercia (MG. Epp. IV S. 187, Alc. ep. 127) anführen: „enucleatius reddidimus responsum (an Athelhard von Canterbury) quia nos de clerico illo apostata (Eadberth Praen = Presbyter von

Vor der gleichen Synode endlich leistete König Offa von Mercia ein Gelübbde [192]), das ebenfalls bedeutungsvoll in die Zukunft der Papstgeschichte wies. Als Dank für die päpstliche Zustimmung zur Erhebung des Bistums Lichfield zum Erzbistum [193]) und für die Verleihung des Palliums an den neuen Erzbischof Higberth gelobte er dem hl. Petrus ein jährliches Geschenk von 365 Goldstücken (mancusi) für das Armengut und den Lichterdienst, also für die römische Kirchenkasse, eine Gabe, welche Hadrian I. bei seinem unermüdlichen Streben nach Wiederaufbau der päpstlichen Wirtschaft hochwillkommen sein mußte, und welche daher vielleicht von Rom selbst dem Stifter nahegelegt worden war. Man hat es hier, wenn nicht mit dem Anfang, so doch mit der Vorstufe einer neuartigen Geldquelle vom Charakter einer direkten Steuer, des „Peterspfennigs", zu tun, der zuerst in England, dann in andern Ländern jenseits der Grenzen des mitteleuropäischen Großreichs der Franken und nachmals der Deutschen ausgebildet wurde und gleichzeitig eine unmittelbare und in ihrem weiteren Ausbau eigenartige und bedeutsame Verbindung des Papsttums mit den Außenposten der werdenden europäischen Staatenwelt darstellte.

Für das Gesamtbild des Pontifikats Hadrians I. waren solche vereinzelte, in die Zukunft weisende Züge indes nicht wesentlich. Entscheidend war dafür vielmehr allein das Verhältnis des Papsttums zum großfränkischen Reich. Fast ein Menschenalter hindurch haben Karl d. Gr. und Hadrian I. nebeneinander jene neue „mittelalterliche" Einheit weltlichen und geistlichen Regiments über die abendländische Christenheit verkörpert. Als

Kent) qui ascenderit in regnum, similem eum deputantes Juliano pravate (παραβάτη) anathematizantes abicimus, salutem animae eius procurantes. Nam si adhuc in ipsa persisteret in iniqua actione, nobis celeriter enuntiare studemini, ut nos apostolicum communitorium omni generalitati, tam principibus quamque cuncto populo insulae Bryttaniae morantibus adhortantes mittimus, ut eum a nequissimo expellere regno et salute animae illius pocurare. Aber Anathem und Absetzung gelten hier dem entlaufenen Priester, und seine Absetzung als König wird Fürsten und Volk überlassen.

192) Vgl. Leo III. JE. 2494. — In jenem Legatenprotokoll von 786 fehlt die Nachricht. Es scheint von dem fränkischen Teilnehmer Wigbod überliefert zu sein und deshalb nur die fränkischen Interessen zu berühren.

193) Neben Canterbury und York (seit 735).

der Papst nach einer nahezu zweiundzwanzig Jahre währenden Regierung am Weihnachtstage 795 starb, legte die Grabschrift, welche ihm der König in der Peterskirche auf marmorner Tafel setzen ließ [194]), Zeugnis von dieser Einheit mit lapidaren Worten ab: „Unsere Namen vereine ich in dieser Inschrift: Hadrian und Karl, ich der König, du der Vater." Karl selbst empfand diese Einheit, vor der alle Spannungen und Trübungen, welche der politische Alltag gebracht hatte, dem Zurückblickenden entschwanden, als eine persönliche Freundschaft. Sein Biograph sagt von ihm [195]), daß er denen, die er sich einmal so verbunden habe, eine feste Treue hielt, und daß Hadrian unter allen Freunden den ersten Platz bei ihm einnahm, so daß er seinen Tod beweinte, als sei ihm ein Bruder oder liebster Sohn gestorben.

Das klingt nach persönlicher Wertschätzung über die Achtung vor dem Träger eines heiligen Amts hinaus und sollte davor warnen, allein aus den Briefen des Codex Carolinus, die Hadrian I. gewiß in dem unvorteilhaften Licht des heischenden Unterlegenen und resigniert Nachgebenden zeigen, das Gesamtbild des Mannes zu zeichnen. Zeitgenosse und Gegenspieler eines Genius zu sein, ist in aller Geschichte kein beneidenswertes Schicksal gewesen. Schon daß Hadrian unermüdlich immer von neuem Anläufe gemacht hat, sich neben Karl selbständig zu behaupten, verbietet es, ihm Initiative und Entschlußkraft abzusprechen. In der unmittelbaren Machtsphäre Karls, anfangs in den spoletinischen, später in den beneventanischen Fragen, hat er damit zwar völlig kapitulieren müssen, aber in der größten Probe seines Pontifikats, der Bilderfrage und der Synode von Nicaea, hat er sich zu einer Haltung aufgeschwungen, welche der großen Tradition des alten Papsttums nicht unwürdig war. Gewiß hat er sein Idealziel, für St. Peter eine Stellung z w i s c h e n den Großreichen des Ostens und Westens zu behaupten, nicht erreicht, aber seine amtliche und persönliche Würde blieb unangetastet, und seine Niederlage war so, daß sie künftigen Siegen nicht hindernd im Wege stand: Nicaea 787 hat schließlich doch

194) Duchesne, Lib. pont. I, S. 523.
195) Einhardi vita Kar. c. 19, vgl. Karls Brief an Offa von Mercia (MG. Epp. IV S. 144, Nr. 100).

trotz Frankfurt die Geltung als siebente ökumenische Synode gewonnen. Endlich, daß er altpäpstliche Tradition zu vertreten verstand, wo ihn die Übermacht Karls nicht hemmte, erwiesen seine spanischen Dekretale und die Reformkanones für England.

Es würde ein wesentlicher Zug in Hadrians I. Bild fehlen, wenn man nicht auch seiner Tätigkeit für die Stadt Rom und den nächsten „kirchenstaatlichen" Herrschaftsbereich gedächte. Seine rastlose Tatkraft wie sein lebhaftes Gefühl für würdevolle Darstellung päpstlichen Regiments konnten sich hier freier und erfolgreicher als auf dem politischen Feld auswirken, und die Friedensruhe, deren sich Italien nach Karls Erfolgen nach langen Kriegsverheerungen erfreuen konnte, schuf die Voraussetzung für eine Aufbauarbeit großen Stils, deren Ziel und Erfolg es war, dem päpstlichen Rom das Gepräge der glänzenden Residenz eines geistlichen Fürsten und Landesherrn zu geben. Mehr als die Hälfte des offiziösen Papstbuchberichts über Hadrians I. Pontifikat nimmt die Fülle der Einzelnachrichten über diese Verwaltungs-, Bau- und Ausstattungstätigkeit ein[196]). Besondere Erwähnung verdienen die Anlage von sechs neuen domus cultae in Fortsetzung der unter Zacharias begonnenen wirtschaftlichen Reorganisationsarbeit[197]); die umfassende Wiederherstellung der gesamten Mauern rings um Rom nach den Zerstörungen der Langobardenangriffe[198]), wofür außer der römischen Stadtbevölkerung und den päpstlichen Kolonen der Patrimonien auch die gesamte Bewohnerschaft der tuszischen und campanischen Städte herangezogen, in Verköstigung genommen und mit Baumaterial im Wert von hundert Pfund Gold versehen[199]) wurde; die Wiederherstellung mehrerer antiker Wasserleitungen, die durch kriegerische Zerstörung der Bögen außer-

196) Der vorangehende politische Bericht ist nur bis zu Karls erstem Rombesuch i. J. 774 geführt. Aus den folgenden 21 Pontifikatsjahren findet nur die Synode von Nicaea Erwähnung (c. 88), aber ohne jede Andeutung von den Schwierigkeiten, in welche Hadrian dabei durch Karls Eingreifen geriet.

197) Die bedeutendste davon war Capracorum, das aus einem im Besitz der Familie Hadrians befindlichen Gut erwuchs, vgl. Kehr, It. pont. II, S. 29.

198) Gregor III. hatte nur einen kleinen Anfang damit gemacht, vgl. Lib. pont. I, S. 420 (V. Greg. III, c. 15).

199) V. Hadr. c. 52 (l. c. S. 501) und c. 92 (l. c. S. 513).

halb der Stadt seit vielen Jahren versiegt waren, so vor allem der Traiana, welche aus dem See von Bracciano kam[200]), Mühlen auf dem Gianicolo trieb und ein großes Becken im Atrium von St. Peter speiste, die Laterana, welche das Taufbecken der lateranenischen Bischofskirche mit Wasser versah[201]).

Die Hauptsorge Hadrians I. galt den städtischen Kirchen. Sämtliche Titel und Diakonieen wurden mit seidenen Teppichen zum Aufhängen zwischen den Säulen des Kirchenschiffs ausgestattet; viele von ihnen, sowie zahllose andere Kirchen durch Wiederherstellungs-, Erweiterungs- und Verschönerungsbauten in besseren Zustand versetzt. Ganz besonders galt das von der Basilika St. Peters. Für sie stiftete der Papst außer anderen Herstellungs- und Verschönerungsanlagen den „Leuchtturm" (pharus), ein Wunderwerk von Kronleuchter in Kreuzesform, mit 1365 Kerzen, die an den vier Hauptfesten, Weihnachten, Ostern, St. Peter und Paul und dem Jahrestag des Papstes, erstrahlen sollten. Als sich eine Dachreparatur als notwendig erwies, mußte der oberste zuständige Beamte, der Vestarar Januarius, sich in päpstlichem Auftrag persönlich darum kümmern. Man wandte sich wegen des nötigen Bauholzes von großen Balken mit einer brieflichen Bitte sogar an Karl d. Gr.[202]); man erwartete, daß er einen sachverständigen Fachmann nach Rom senden und ihn dann aus den spoletinischen Wäldern geeignetes Baumaterial heranliefern lassen werde. Die Peterskirche, seit dem 6. Jahrhundert etwa neben der alten Bischofskirche S. Giovanni in Laterano zu besonderem Ansehen emporkommend, war für die neue germanische Welt die repräsentative Kirche Roms und des Papsttums schlechthin. Karl brachte ihr nach Einhards Zeugnis[203]) Verehrung vor allen anderen Kirchen in Rom dar und überhäufte sie mit Geschenken in Gold, Silber und Edelsteinen. Insbesondere strotzte von solchem kostbarem Schmuck das Petrusgrab: Fußbodenbelag von

200) Eine erste Restauration nach der Zerstörung in den Gotenkriegen scheint unter Honorius I. stattgefunden zu haben, vgl. Lib. pont. I S. 324 und 327 Anm. 20.
201) V. Hadr. c. 65, l. c. S. 505.
202) JE. 2429, Cod. Car. Nr. 65.
203) Vita Karoli c. 27.

Silberplatten, Wandverkleidung des Innern der confessio mit Darstellungen aus der heiligen Geschichte in purem Gold. Auch der Hauptaltar war ganz mit getriebenem Gold überzogen. Von einem Antependium, das ihn einst schmückte und vermutlich eine entsprechende bildliche Darstellung zeigte, ist nur die Inschrift in literarischer Überlieferung erhalten. Von Christus, dem Herrn der Welt, heißt es hier:

Wie vom Geschlecht er der Priester zugleich und der Könige abstammt,
Also läßt er zumal lenken von beiden die Welt.
Petrus gab er zur Weide die Schafe, dem treulichen Hirten,
Der sie Hadrian als Vertreter vertraut.
Auch in der Stadt, der getreuen, verlieh er das römische Banner (?)
Dienern, welche ihm wohlgefällig sind,
Karl, der erhabene König, wird es empfangen
Von St. Peters Hand, die ihm Ruhm verleiht.

Es liegt zugrunde das Melchisedekgleichnis, das seit Gelasius I. zum festen Bestand der päpstlichen Zweigewaltenlehre gehörte. Christus-Petrus-Hadrian, Christus-gottwohlgefälliger weltlicher Herrscher — in Zukunft Karl, das sind die zentralen Linien in die neue Zeit hinein. Leider fehlt durch eine Textverderbnis das entscheidende Wort für die weltliche Gewalt in Rom, die Karl künftig erhalten soll. Jedenfalls aber sprach aus diesen Versen, wenn nicht der Plan, so doch das Vorgefühl einer Neuordnung der obersten Gewalten, welche dem gegenwärtigen Stande der Dinge im Abendland und zwischen Westen und Osten besser entsprach als die bisherige Schutzgewalt des fränkischen König-Patrizius.

Das Papsttum unter Leo III. und die Begründung des abendländischen Kaisertums.

Noch am Begräbnistage Hadrians I., 26. Dezember 795, wurde sein Nachfolger, angeblich in einmütiger Inspirationswahl, erhoben[1]). Es war Leo III., Sohn des Atzuppius, im Vestiarium

1) Lib. Pont. Vita Leonis III c. 1, ed. Duchesne II c. 1.

erzogen und zum Leiter emporgestiegen, außerdem Presbyter vom Titel S. Susanna. Diese Laufbahn außerhalb der eigentlichen oberen Bürokratie, auch der Name des Vaters und endlich der Gegensatz, in welchen der neue Papst bald zu den aristokratischen Kreisen seines Vorgängers geriet, lassen vermuten, daß er nicht von adliger Herkunft war. Seine Wahl wäre dann als ein Überraschungssieg der Kreise des römischen Klerus aufzufassen, welche von der herrschenden Adelsgruppe in den Schatten gedrängt waren. Der neue Papst zeigte seine Wahl dem Frankenkönig unter Beifügung des Wahldekrets[2]) an, ohne jedoch mit der Weihe bis zu einer Rückäußerung oder Bestätigung von fränkischer Seite zu warten. Soweit entsprach sein Verhalten dem bisherigen Brauch[3]). Aber er sandte Karl gleichzeitig, wie die fränkischen Reichsannalen melden, „Schlüssel vom Grabe des Apostelfürsten und das Banner (vexillum) der Stadt Rom“ [4]); die Absicht war augenscheinlich, Schutzpflicht und -recht des patricius über Rom symbolisch noch stärker als bisher zu betonen, d. h. den Frankenkönig noch fester mit den römischen Dingen zu verknüpfen und für die christlichen Interessen in Anspruch zu nehmen.

Karl erwiderte die Botschaft des neuen Papstes durch eine Mission Angilberts, der als bereits Hadrian zugedachtes Geschenk einen großen Anteil an der Avarenbeute, welche bei Eroberung des „Ringes“ i. J. 795 in die Hände des Siegers gefallen war, überbrachte[5]). Eine königliche Instruktion für Angilbert wies ihn an, in Gesprächen mit dem neuen Papst die passende Gelegenheit zu benutzen, um ihm Mahnungen zu ehrbarem Leben, Beobachtung der Kanones, insbesondere Bekämpfung der Simo-

2) Erwähnt in Karls Antwort, MG. Epp. IV, S. 136, Alc. ep. Nr. 93.

3) Die Übersendung des Wahldekrets, die keine Bitte um Wahlbestätigung bedeutete, war deshalb gegenüber der bloßen Anzeige der Wahl kein grundsätzliches novum.

4) Nur in der zweiten Fassung der Ann. regn. Franc. ad a. 796 (Ann. q. d. Einhardi) findet sich der Zusatz: rogavitque, ut aliquem de suis optimatibus Romam mitteret qui populum Romanum ad suam fidem atque subiectionem per sacramenta firmaret. Eine solche Eidabnahme ist den übrigen Nachrichten zufolge nicht erfolgt und so ist die Nachricht besser als zweifelhaft beiseite zu lassen, zumal nicht ganz klar ist, ob ein Eid an den neuen Papst oder an Karl gemeint ist.

5) MG. Epp. IV, S. 135, Nr. 92.

nie, zukommen zu lassen. Auf einen ähnlichen Ton war auch das Schreiben Karls an den Papst selbst gestimmt, das Angilbert mitbrachte. Jene Versuche Leos III., den fränkischen Schutzherrn stärker an Rom zu binden, überging Karl mit Stillschweigen. Wie er Hadrians I. stürmischen territorialen Forderungen gegenüber stets zurückgehalten hatte, so blieb er auch jetzt streng innerhalb der Grenzen des bisherigen Schutz- und Bundesvertrages. Sein Gegenvorschlag war, diesen, so wie er mit dem Vorgänger, Hadrian I., abgeschlossen war, zu erneuern[6]). Aber er selbst gab diesem Bündnis nun eine neue Deutung und einen neuen Gehalt. Als Zweck desselben bezeichnete er, „daß auf mir allenthalben die apostolische Segnung (benedictio) ruhe und der Stuhl der heiligsten römischen Kirche durch unsern frommen Dienst (devotione) allezeit verteidigt werde". Dann aber grenzte er die Zuständigkeiten der „beiden Gewalten" gemäß der tatsächlichen Gestaltung ab, welche er ihnen inzwischen in der Praxis gegeben hatte: „Unser ist es, mit der Hilfe des göttlichen Erbarmens die heilige Kirche Christi allenthalben vor dem Einbruch der Heiden und der Verwüstung der Ungläubigen außen mit den Waffen zu verteidigen und innen mit der Erkenntnis des katholischen Glaubens zu festigen. Euer ist es, heiligster Vater, mit zu Gott erhobenen Händen wie Moses unser Waffenwerk (militia) zu unterstützen, auf daß durch eure Intercession dank Gottes Führung und Gabe das christliche Volk über die Feinde seines heiligen Namens allezeit und allenthalben Sieg habe und der Name unseres Herrn Jesu Christi in der ganzen Welt gepriesen werde[7])."

6) L. c. S. 137: Sicut enim cum beatissimo patre, praedecessore vestro, sanctae paternitatis pactum inii, sic cum beatitudine vestra eiusdem fidei et caritatis inviolabile foedus statuisse desidero. Die seit Jaffé allgemein angenommene Textverbesserung compaternitatis ist unnötig und verfehlt. Von einer compaternitas zwischen Karl und Leo III. ist nichts bekannt. Gemeint ist vielmehr das allgemeine Bündnis; zu paternitas ist zu vergleichen Paul I. JE. 2372 (Cod. Car. Nr. 42): nobis paternitas vestrae affectum protulistis; Hadrian JE. 2480 (Cod. Car. Nr. 86): pro amore . . . beati Petri . . . nostroque paternae dilectionis; und JE. 2471 (Cod. Car. 87): pro b. Petri . . . amore nostraque paterna dilectione.

7) Bemerkenswert ist, wie hier die Abgrenzung der Zuständigkeiten zugunsten des Staates verschoben ist gegenüber etwa der Formulierung in Zacharias' „Brief an die fränkischen Bischöfe" (JE. 2277, Cod.

Auf die Mittlerstellung des „Intercessor" als die religiöse Rolle des Priesters hatten schon die Kaiser Anastasius I. und Justinian I., letzterer in Korrektur der hierokratischen Ansätze der gelasianischen Zweigewaltenlehre, das Papsttum verwiesen, und am fränkischen Hofe war es insbesondere Alcuin, der in seinen Briefen mit intercessio das Wesen der geistlichen Gewalt bezeichnete[8]). Für die doppelte Rolle des Königtums — Verteidigung der Kirche nach außen, Reinerhaltung nach innen — fand Alcuin zuerst das biblische Gleichnis von den zwei Schwertern, das nachmals in der mittelalterlichen Theorie in sehr verschiedener Ausdeutung eine große Rolle spielen sollte[9]).

Der Pontifikatswechsel führte also einerseits zu einer noch engeren Vereinigung der fränkisch-patrizialen Schutzgewalt mit dem Papsttum, es zeichnete sich aber bereits deutlich eine verschiedene Auffassung in Rom und am Königshofe über die Richtung und das Wesen dieser Fortentwicklung des Bündnisses ab. Wie Leo III. sie sich dachte, das erhellt aus einem Mosaikgemälde, welches er in diesen Jahren im Speisesaal (triclinium) des Lateranpalastes anbringen ließ[10]). Es zeigte in Doppeldarstellung auf der einen Seite St. Peter, wie er mit der Rechten dem knienden Papst Leo III. das Pallium, mit der Linken dem König Karl eine Fahne — augenscheinlich jenes im Jahr 795 an Karl über-

---

Car. Nr. 3; MG. Epp. III S. 480): Principes et seculares homines atque bellatores convenit curam habere et sollicitudinem contra inimicorum astutiam et provinciae defensionem, praesulibus vera sacerdotibus atque Dei servis pertinet salutaribus consiliis et oracionibus vacare, ut nobis orantibus et illis bellantibus Deo prestante provincia salva persistat...

8) Vgl. die Stellen bei Lilienfein, Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reich der Karolinger, 1902, S. 31 ff.

9) Brief an Karl von 799 (MG. Epp. IV, S. 281, Nr. 171): Hoc mirabile et speciale in te pietatis Dei donum praedicamus, quod tanta devotione ecclesias Christi a perfidorum doctrinis intrinsecus purgare tuerique niteris quanta forinsecus a vastatione paganorum defendere vel propagare conaris. His duobus gladiis (Luc. 22, 38) vestram venerandam excellentiam dextra levaque divina armavit potestas. Vgl. dazu seine Exegese von Luc. 22, 38 auf eine Anfrage Karls d. Gr. hin in ep. 136 (MG. Epp. IV, S. 205, Nr. 136).

10) Vgl. Vita Leonis III c. 10, ed. Duchesne II S. 3 f., S. 35; erhalten nur in der stark voneinander abweichenden Abbildung des Zustandes vor der Renovierung i. J. 1625 und einer modernen Nachbildung an der Wand der Kapelle Sancta Sanctorum; Abbildungen bei Schramm, Die deutschen Kaiser u. Könige in Bildern ihrer Zeit I 1928, Abb. 4 a-m.

sandte Banner der Stadt Rom — überreichte. Auf der andern Seite aber war Christus dargestellt, wie er Silvester die Schlüssel, Konstantin d. Gr. die Banner übergab. Schon Hadrian I. hatte einmal Karl als „neuen Konstantin" apostrophiert [11]), noch deutlicher machte diese bildliche Darstellung den fränkischen Patrizius zu einer Parallelfigur des ersten christlichen Kaisers und fügte ihn damit fest in die Tradition des Imperium Romanum ein. Der fränkischen Auffassung lag dagegen solche Angleichung des abendländischen Weltreichs Karls an das Imperium Romanum fern. Wenn man es (seit etwa 760) mit dem Begriff Europa zu bezeichnen begann, so überschritt man einerseits geographisch den Begriff „Rom" und verwies andrerseits das in der Wirklichkeit noch bestehende Imperium von Neu-Rom nach Asien. Für Alcuin stand das Christianum Imperium — so bezeichnete er seit 798 den Inhalt der Herrschergewalt Karls — im Kontrast zum Imperium Romanum des byzantinischen Kaisers. Unter dem Eindruck der Palastrevolution Irenes durch Absetzung und Blendung ihres Sohnes Konstantin VI. (798) und der Krise, in welche die römische Kirche unter Leo III. geriet [12]), sprach er in einem Briefe an Karl [13]) von den „drei Personen, welche bisher die höchsten in dieser Welt waren", der apostolischen Höhe, der kaiserlichen Würde und der königlichen Würde, welche die beiden andern an Macht, Weisheit und Würde überrage. Dieses und manche andern abschätzigen Urteile über das östliche Kaisertum aus fränkischem Munde [14]) sprechen durchaus dagegen, daß man in der päpstlichen Bezeichnung Karls als des neuen Konstantin einen besonders ehrenden und schmeichelhaften Vergleich, geschweige denn eine selbst angestrebte Anwartschaft auf eine Nachfolge im römischen Kaisertum als sichtbare Krönung der errungenen abendländischen Weltherrschaft erblickt hätte.

Aber die Dinge trieben von selbst auf eine Sichtbarmachung der neuen Weltordnung in äußeren Formen zu. Leo III. hatte,

11) Siehe oben S. 157 ff. Vgl. auch die Verse auf dem Antependium des St. Peteraltars.

12) Siehe unten S. 219.

13) Ep. 174, MG. Epp. IV, S. 287 und 799.

14) Vgl. aus den Libri Carolini insbes. lib. III c. 15 (l. c. S. 133): Doctor enim gentium non nos imperatorum imitatores, sed suos, immo Christi fieri hortatur.

wie sich bald zeigte, keineswegs eine so gesicherte Stellung in Rom, wie sie Hadrian I. als Angehöriger der herrschenden Adelskreise besessen hatte. Daß es in diesen Kreisen gegenüber Leo III. gärte, wußte man auch im Frankenreich, schon ehe im Jahr 799 eine Verschwörung einen Attentatsanschlag unternahm [15]). Die Anstifter waren Verwandte des letzten Papstes, Paschalis, der Neffe Hadrians I., der das Amt des primicerius innehatte [16]), und der saccellarius Campulus, der ebenfalls bereits unter dem letzten Pontifikat amtierte [17]). Der Ort des Attentats und somit wohl der Sitz der Verschwörung war das Kloster S. Silvestro, die Stiftung Pauls I., und zu den Verschworenen gehört endlich ein Maurus von Nepi. Die führenden Familien des frankenfreundlichen Kurses, das Geschlecht Hadrians I. und das ihm vielleicht versippte der päpstlichen Brüder Stephan II. und Paul I., standen diesmal also im Bunde mit jenen nepesinischen Familien des Campagna-Adels, die unter dem dux Toto dreißig Jahre vorher ihre bitteren Feinde gewesen waren. Damals hießen die Gegensätze fränkisch und langobardisch, diesmal stand der Adel geschlossen gegen die Außenseiter. Bei einer der großen Bittprozessionen am Markustage (25. April 799) [18]) stürzte sich, als der Zug auf der Via Flaminia von S. Lorenzo in Lucina aus herankam, vor dem Kloster S. Silvestro eine Schar Bewaffneter auf den Papst, gedeckt von Paschalis, der als primicerius vor, und Campulus, der als sacellarius hinter dem päpstlichen Zelter ritt [19]). Man riß Leo III. vom Pferde und versuchte die aus den

15) Im J. 796 bat Alcuin den aus Rom heimkehrenden Odo von Salzburg um Kunde, quid Romanorum nobilitas novi habeat adinventum, Alc. ep. 146 (MG. Epp. IV, S. 236); Arn holte sich daselbst das Pallium für seine zur Metropole der provincia Baiovariorum erhobene Kirche, vgl. Leos III. Briefe JE. 2495. 2496. 2498, MG. Epp.V, S. 58, Nr. 3. S. 59, Nr 4. S. 59, Anm. 1. Vgl. auch ep. 159 (Nov. 789) l. c. S. 257 an denselben: Et . . . scripsisti mihi de domini apostolici religiosa vita et iustitia, quales et quomodo iniustas patitur perturbationes a filiis discordiae.

16) Vita Leonis III. c. 11 u. 13; die Ann. regn. Franc. ad a. 801 nennen ihn nomenclator, was meist als Irrtum angesehen wird; doch könnte es sich um eine Kumulation der Ämter handeln, denn wie sollte der fränkische Annalist sonst auf den ihm fremden Titel verfallen sein.

17) JE. 2431, Cod. Car. Nr. 67 (781).

18) Vgl. Vita Leonis III. c. 11 ff.

19) Vgl. die Rangordnung des Zuges nach den ordines; darnach ist der Satz Paschale ad caput stante et Campulo ad pedes zu inter-

Tumulten von 769 bekannte Exekution, Verstümmelung der Zunge und Blendung, an ihm zu vollziehen[20]). Als er blutüberströmt und halbtot auf dem Pflaster lag, schleppte man ihn vor den Altar der Klosterkirche und wiederholte die Mißhandlungen. Das Ziel der Verschwörer war ohne Zweifel die Beseitigung Leos III.[21]). Aber ein fester politischer Plan, etwa die Verteidigung des adligen Parteiprogramms der res publica Romanorum, das Leo III. völlig preiszugeben schien, stand nicht dahinter, zum mindesten wagte er sich mit Rücksicht auf Karl nicht hervor. Im J. 769, bei der Erhebung Konstantins II., hatte man durch diese Neuwahl eine vollendete Tatsache geschaffen. Diesmal begnügte man sich zunächst damit, den Papst bei Nacht in sicheren Gewahrsam ins Kloster S. Erasmo (bei S. Stefano rotondo) zu überführen.

Daß der Putsch gelang, beweist, daß die Stadtbevölkerung nicht nur eingeschüchtert war[22]), sondern überwiegend mit den Verschwörern ging. Leo III., der seine Sache noch nicht verloren gab, konnte auf Hilfe nur von auswärts zählen. Wohl auf die Kunde von den Wirren erschienen Herzog Winigis von Spoleto und Abt Wirund von Stablo, die gerade als königliche missi in Italien amtierten, mit bewaffneter Mannschaft vor der Stadt, und diesen Augenblick benutzten ein Kubikular Albinus und andere Getreue des Papstes, um ihn nachts aus dem Klosterkerker zu befreien und nach St. Peter zu bringen. Hier war er bei Winigis zunächst in Sicherheit; die Empörer hatten das Nach-

---

pretieren. Beide hatten sich vorher beim Papst entschuldigt, daß sie die casula, das geistliche Gewand, das die Mitglieder der päpstlichen Bürokratie bei der Prozession anlegten, nicht trügen. Der Grund war vielleicht Scheu wegen des geplanten Frevels.

20) Die Nachrichten über die Mißhandlungen, die im Liber pontificalis zu einer Wunderheilung des Geblendeten stilisiert sind, stellte A b e l-S i m s o n, Jahrb. Karl d. Gr. II S. 168 ff. kritisch zusammen. Entscheidend ist Leos III. eigene Aussage im Reinigungseid von 800 (MG. Epp. V S. 63): debilitare voluerunt; das Richtige trifft vermutlich Joh. Gesta episc. Neap. c. 48 (MG. SS. rer. Lang. et. Ital. saec. VI—IX, S. 428): unus ei oculus paululum est laesus.

21) Alc. ep. 179, l. c. S. 296: ... deponere eum quaerentes.

22) So stellte es der Liber pontificalis dar (c. 12): omnis qui circa eum erat populus . . . timore armorum perterritus in fuga conversus est.

sehen; sie gerieten untereinander in blutige Händel und zerstörten das Haus des entwichenen Albinus.

Winigis brachte seinen Schützling nach Spoleto in Sicherheit, und von dort unternahm Leo III. eine Reise zu Karl über die Alpen. Der päpstliche Offiziosus stellte dies als freien Entschluß des Papstes und als eine Wiederholung jener ersten Fahrt Stephans II. ins Frankenreich dar; auch Leo III. selbst gab dem Unternehmen durch ein großes Gefolge von Bischöfen, Presbytern, römischen Klerikern und Notabeln der Städte des römischen Gebiets, die ihm in Spoleto in Scharen huldigend entgegengeströmt waren, äußeren Glanz. Tatsächlich lagen die Dinge doch wesentlich anders als im Jahre 754. Nach den fränkischen Quellen scheint vielmehr Karl „den Befehl gegeben zu haben, den Papst zu ihm zu führen“ [23]), und wenn er es an dem Zeremoniell der Einholung, das der Würde des Gastes entsprach, nicht fehlen ließ — der Erzkanzler und Erzbischof Hildebrand von Köln und Graf Ascarich wurden dem Papst entgegengesandt, vorher holte ihn der zweite Königssohn Pippin, der König von Italien, mit einer Kriegsschar ein, — und wenn der Empfang selbst sich auch in den üblichen fränkischen Formen vollzog [24]), so mußte sich der Papst doch dazu bequemen, bis ins ferne Sachsen zu reisen, um den König in seinem Feldlager in Paderborn aufzusuchen, denn Karl hatte „den Zug, den er gegen die Sachsen beschlossen hatte, nicht aufgegeben“ [25]).

Sein erster Impuls, als ihm Kunde von dem Attentat zukam, war zwar gewesen, sofort nach Rom zu gehen [26]). Der Entschluß war anscheinend aber geändert worden, als bekannt wurde, daß auch Leos III. römische Gegner eine eigne Abordnung hinter ihm drein an den patricius Romanorum entsandt hätten. Damit gewann die päpstliche Reise ein anderes Gesicht als jene von 754. Stephan II. kam als Hilfeflehender gegen auswärtige Feinde. Karl ließ den Papst und gleichzeitig seine

23) Ann. q. d. Einhardi ad a. 799 (l. c. S. 107).
24) Das früher Angilbert zugeschriebene Gedicht „Carolus Magnus et Leo papa“ gibt eine übertriebene poetische Schilderung.
25) Ann. q. d. Einh. ad a. 799. (ibid.)
26) Das geht aus Alcuins Briefen Nr. 177. 178 (Juli/August 799) hervor.

Ankläger vor sich führen und sich damit eine Entscheidung zwischen zwei Parteien antragen. Damit tauchte, wie schon einmal unter Theodorich dem Großen, das Problem auf, ob die weltliche Gewalt über den Papst zu Gericht sitzen und ein Urteil fällen solle. Aus Alcuins gleichzeitigen Briefen ersieht man, daß der führende Kirchenmann des Frankenreiches sich der Schwere dieses Problems und seiner Vorgeschichte sehr wohl bewußt war. Noch vor der Ankunft des Papstes in Paderborn hatte Alcuin eine Aufforderung Karls erhalten, ihn nach Rom zu begleiten[27]). Alcuin aber war ihr mit Entschuldigungen wegen Kränklichkeit ausgewichen, nicht nur aus der ihm eigenen Furchtsamkeit, in die Händel der Welt verstrickt zu werden, sondern offenbar aus wohlüberlegter Vorsicht, persönlich mitzuwirken in einer Sache, deren schwere grundsätzliche Bedenken er erkannte. Um so eifriger suchte er in Briefen an Karl die weitere Behandlung der Angelegenheit zu beeinflussen, sobald er von dem Kommen Leos III. erfuhr. Er meinte nicht anders, als daß dem König das Gericht zustehe „zur Ehre Gottes, der seinen Knecht errettet habe von den Verfolgungen der Treulosen", daß also schleunige Justiz an Leos Gegner erfolgen werde[28]). Bald darauf aber erfuhr er von dem Auftreten der Ankläger Leos III. in Paderborn, die „mit heimtückischen Anträgen (suggestionibus) auf seine Absetzung hinzuarbeiten und ihm fleischliche Vergehen[29]) und Meineid aufzuladen suchten, dann aber verlangten, daß er sich mit schwersten Eiden von diesen Verbrechen rein erweise, und insgeheim rieten, daß er

27) Ep. 177 (nach dem 10. Juli 799), l. c. S. 292: qui etiam vestrae beatissimae praesentiae gaudet advenire. Der Brief Karls, auf welchen dieser Brief antwortet: Sicut de domno apostolico nuper actum per vestras suavissimas litteras audivimus, war also geschrieben, ehe Leo eingetroffen war.

28) Ebenso noch in ep. 178 (Aug. 799), l. c. S. 294: Quicquid vero de illis agendum sit, vestra cautissima considerare habet sapientia ... quomodo ille pius pastor, divina ab inimicorum manibus liberatus protectione, securus in sua sede deo Christo deservire valeat. Wenn es in diesem Brief heißt, de apostolici pastoris mirabili sanitate demandare curavit (Karl), so sagt das die Ankunft Leos bereits voraus; sie wird also nicht erst Ende August, sondern um die Monatswende erfolgt sein.

29) adulterium, hier wohl nicht im Sinn von Ehebruch, der unter die ordentliche Kriminaljustiz gefallen wäre.

ohne Eid die päpstliche Würde niederlege und ein beschauliches Leben in irgendeinem Kloster führe“ [30]). „Das darf“, so schrieb [31]) Alcuin an seinen jungen Freund Arn von Salzburg, der in Paderborn zugegen war, „unter keinen Umständen geschehen, er (Leo) darf nicht einwilligen, sich zu irgendeinem Eide zu verpflichten oder seinen Stuhl zu verlieren. Stände ich“, so fuhr er fort, „Euch zur Seite, so würde ich für ihn antworten: ‚Wer von Euch ohne Sünde ist, der werfe als Erster den Stein auf ihn‘ (Joh. 8, 7). Ich erinnere mich, wenn mir recht ist, in den Kanones des hl. Silvester einst gelesen zu haben, daß ein Papst nur auf zweiundsiebzig Zeugen hin angeklagt und gerichtlich vorgeführt werden darf ... Außerdem las ich in anderen Kanones, daß der apostolische Stuhl Richter sei, aber nicht gerichtet werden könne. Das alles und noch viel mehr dachte ich ihm durch meinen Brief aus katholischer Liebe zu ihm zu übermitteln. Welcher Hirte in der Kirche Christi kann geschützt sein (immunis), wenn der von Übeltätern gestürzt wird, welcher das Haupt aller Kirchen ist? Seinem Herrn wird er stehen oder fallen; aber er wird stehen, denn mächtig ist der Herr, ihn (fest) zu stellen.“

Merkwürdige Wiederkehr der Lage des Jahres 501! Zwar nicht der Symmachusprozeß selbst war Alcuin gegenwärtig, aber die damals gefälschten kanonistischen Quellen, das Constitutum Silvestri [32]) und die Synode von Sinuessa [33]) kannte und zitierte

30) ep. 179 (Aug. 799), l. c. S. 296: Multos esse aemulatores eiusdem praedicti domini apostolici deponere eum quaerentes (1) subdola suggestione, crimina adulterii vel periurii illi imponere quaerentes (2) et tunc sacramento gravissimi iurisiurandi ab his se purgaret criminibus ordinantes (3), sic consilio secreto suadentes, ut deponeret sine iuramento pontificatum (4). Es ist nicht angängig, wie es neuerdings geschieht, diese verschiedenen Vorschläge auf verschiedene „Gruppen“ der Umgebung Karls zu verteilen. Das Subjekt bleibt überall das nämliche, die Ankläger; ihr Ziel ist die Absetzung (1). Die Begründung bilden die Anklagen (2) als modus procedendi, und daraufhin (et tunc) wird vorgeschlagen, daß Leo III. einen Reinigungseid leisten soll (3), insgeheim aber suchen sie den König zu instruieren, daß ein Verzicht Leos III. ohne Eid die beste Lösung sei (4).

31) ibid.

32) c. 3 (Mansi II, S. 623): neque praesul summus a quoquam iudicabitur, quoniam his scriptum est: Non est discipulus super magistrum (Matth. 10, 24).

33) Auch die Gesta purgationis Xysti (Mansi I, S. 1257) lagen ihm im

er, und sein eigenes Urteil traf genau zusammen mit der Stellungnahme des Avitus von Vienne zum Symmachusprozeß: „Der ganze Episkopat gerät ins Wanken, wenn der Papst der ewigen Stadt in Zweifel gezogen wird" und mit Ennodius' von Pavia Meinung, daß der Papst als Angeklagter nur der Verantwortung als Mensch vor Gott unterstehe. Nicht daß Alcuin dabei Avitus und Ennodius selbst im Sinne gehabt hätte, vielmehr bezeugen seine Worte, wie fest der Satz „Papa a nemine iudicatur" und seine theoretische Begründung bereits im abendländischen kirchlichen Denken befestigt war.

Alcuins Briefe sind es auch, welche den besten Einblick in den weiteren Verlauf der Dinge vermitteln; denn als eifrigster Bekenner der römischen Petrusdoktrin und der Devotion vor dem päpstlichen Stuhl [34]) verfocht er die Sache mit brennendem Interesse und wachsender Besorgnis. Im September fragte er bei Adelhard von Corbie an, was für ein Abkommen zwischen Karl und Leo getroffen sei, und ob der König hinter den in Paderborn abgefertigten Gesandten der Römer her über die Alpen zu ziehen gedenke. Seine Besorgnis, daß nach der Ableugnung der Anklagen durch den Papst in Paderborn eine erneute Verhandlung in Rom selbst hintertrieben werden könnte, war unbegründet; aber was er als volle aufklärende Rehabilitierung Leos III. anstrebte, das fiel in Wirklichkeit recht anders aus.

Das Ergebnis der Paderborner Verhandlungen war in der Tat, daß Karl eine Untersuchung der Sache an Ort und Stelle in Aussicht nahm. Er ließ Leo III. im Herbst zurückführen. Das stattliche und feierliche Geleite, das er ihm mitgab — fünf Bischöfe unter Führung des Erzbischofs Arn von Salzburg und drei Grafen — bewirkte zwar, daß „alle Römer ihren Hirten in über-

---

Sinn, denn aus ihnen stammt das Bibelwort Joh. 8. 7. Es ist deshalb verfehlt, schon bei diesem Briefe von einem Verdacht Alcuins gegen die Würdigkeit Leos zu sprechen. Beide Fälschungen waren in Frankreich bereits bekannt, sie gehören bereits zum Bestande der kanonistischen Sammlungen.

34) Vgl. seine Briefe, Nr. 94 zur Inthronisation Leos III. und etwa Nr. 137 (l. c. S. 210): Et ne scismaticus inveniatur et non catholicus, sequatur probatissimam sanctae Romanae ecclesiae auctoritatem; ut unde catholicae fidei initia accipimus, inde exemplaria salutis nostrae semper habeamus, ne membra a capite separentur suo.

großer Freude aufnahmen und in die Stadt geleiteten", wie das Papstbuch [35]) mit breiter Schilderung der Empfangsprozession am 29./30. November 799 vermeldete [36]), dann aber konstituierten sich die fränkischen missi im Triklinium des Lateranpalastes zur Untersuchungskommission, welche anderthalb Wochen lang Paschalis und Campulus mit ihren Anhängern verhörte; „und sie hatten nichts wider ihn zu sagen. Darauf ließen die missi sie verhaften und nach Franzien überführen".

Ein anderes Bild als aus dem Papstbuch gewinnt man über dieses Verhör wieder aus Alcuins Brief. Arn von Salzburg hatte ihm einen Brief geschrieben, „der Klagen über den sittlichen Wandel (moribus) des Apostolicus" enthielt. „Ich wollte nicht", schrieb ihm Alcuin zurück [37]), „daß dieser Brief in eines anderen Hände geriete . . . und so ist er den Flammen übergeben worden, auf daß nicht ein Ärgernis entstehen könnte durch Nachlässigkeit meines Sekretärs." Dank diesem Vertuschungsmanöver um höherer kirchlicher Interessen willen ist nur die Tatsache, daß Leo III. in seinem Privatleben einiges auf dem Kerbholz gehabt haben muß, aber nichts Näheres bekannt; sie ist bei einem Römer dieser in Verrohung und Verwilderung sinkenden Zeiten der Stadt nicht weiter zu verwundern.

Über eine solche Untersuchung hinaus ging weder der Auftrag der Kommission noch ihre Zuständigkeit auf stadt-römischem Boden. Denn so weit sich auch der Patriziat des Frankenkönigs praktisch bereits zu einer Hoheit über Rom ausgewirkt hatte, zu einer ordentlichen Gerichtshoheit über Römer hatte er sich bisher nicht verdichtet. Die fränkischen missi beschränkten sich auf administrative Ordnungsmaßnahmen. Leo III. wurde „in seine Rechte restituiert" [38]), und seine Gegner aus Rom abgeführt, um die öffentliche Ruhe zu gewährleisten.

All das war überdies nur als Vorarbeit für einen persönlichen königlichen Entscheid gedacht. Aber Karl hat sich damit, da

35) Vita Leonis III. c. 18 ff.
36) Ibid. c. 20; er konnte seinen Wohnsitz im patriarchum Lateranense nehmen.
37) Ep. 184, l. c. S. 308.
38) So die fränkischen Annalen, die dies allein als wesentlich von der Tätigkeit der römischen Kommission berichten.

ihm die Sache nach Herstellung der Ruhe nicht mehr dringlich erschien, fast ein Jahr lang Zeit gelassen. Nichts ist bezeichnender dafür, daß er im Gesamthaushalt seiner Politik den römischen Dingen keine beherrschende Bedeutung zumaß[39]). Erst im Spätherbst 800 trat er die auf einem Mainzer Reichstage im August beschlossene Fahrt nach Italien — die erste seit dreizehn Jahren und seine letzte — an und traf am 23. November in Nomentum[40]), 12 Meilen vor der Stadt, vom Papst und einer Abordnung des römischen Adels (senatus) feierlich begrüßt, am 24. bei St. Peter ein[41]). Auf der letzten Wegstrecke hatten Gruppen von Fremdenscholen (peregrini) und Bürgern mit Stadtbannern Aufstellung genommen und die laudes angestimmt. An den Stufen der Basilika empfing der Papst mit dem Klerus und den Bischöfen den König nochmals und führte ihn in die Kirche zum Gebet hinein.

Sieben Tage darauf begannen die Verhandlungen. Karl hatte dafür die Erzbischöfe Richulf von Mainz und wiederum Arn von Salzburg, die Bischöfe Theodulf von Orleans und Aron von Angorra mit sich gebracht, außerdem die ins Frankenreich überführten Häupter der Verschwörung von 799. In den äußeren Formen einer Synode[42]), und zwar nach dem Brauch der fränkischen Reichskirche, d. h. unter Teilnahme auch weltlicher Großer

39) Sehr zum Unterschied von Alcuin, der ihn schon im Mai 799 beschwor, den Sachsenkrieg zu beenden, um nach Rom eilen zu können, vgl. ep. Nr. 174 (l. c. S. 288): Nullatenus capitis cura obmittenda est; levius est pedes dolere quam caput. Componatur pax cum populo nefando... Tenendum est quod habetur, ne propter adquisitionem minoris, quod maius est, amittatur.. Ita in alienis sudetur, ut in propriis damnum non patiatur. Diese aus kirchlichen Perspektiven gesehene Wertung war nicht die Karls, Sachsen war ihm nicht das „Geringere und Fremdere" gegenüber Rom, und die „Füße", nämlich die feste Sicherung der Grundlage des Reichs, waren ihm weitaus das Wichtigste.

40) Der Vorempfang in Nomentum spricht für das Gefühl der Unsicherheit, daß Leo III. über den Ausgang der Sache empfand.

41) Der papstoffiziöse Liber pontificalis geht über Karls Ankunft ohne die breitere Schilderung wie beim Empfang Leos III. (s. o. S. 225) hinweg (c. 21, l. c. S. 7): Qui . . . rex, dum in basilica b. Petri apostoli coniunxisset et cum magno honore susceptus fuisset. Danach scheint Karl die Stadt selbst diesmal nicht betreten zu haben.

42) Vgl. Vita Leonis III. c. 21 (l. c. S. 7): fecerunt resedere et sanctissimos archiepiscopos seu episcopos et abbates, stantes reliquos sacerdotes . . . Die Annales regn. Fr. (ad a. 800, l. c. S. 112) sagen contione vocata.

unter dem Vorsitz des Königs, neben dem der Papst seinen Sitz hatte, tagte die Versammlung. Karl eröffnete sie mit einer Ansprache über den Grund seines Kommens. Der erste und schwierigste Verhandlungsgegenstand seien die Verbrechen, welche dem Papst vorgeworfen wären [43]). Der päpstliche Bericht über die Verhandlungen beschränkt sich auf zwei Punkte. Die Synodalen erklären: „Wir wagen nicht über den apostolischen Stuhl, der das Haupt aller Kirchen Gottes ist, zu richten, sondern, wie es dem höchsten pontifex richtig erscheint (censuerit), werden wir kanonisch gehorchen." Der Papst aber erklärte: „Ich folge den Spuren meiner Vorgänger und bin bereit, mich von den falschen Anschuldigungen, die ruchlos wider mich entbrannten, zu reinigen." Damit war das, was päpstlicher Doktrin entsprach, hervorgehoben: die Geltung des Satzes: „Papa a nemine iudicatur" und die päpstliche Versicherung, in der Tradition zu stehen [44]). Dieser Bericht zog eine Verhandlung, welche sich in Wahrheit durch drei volle Wochen hinzog, vereinfachend zusammen und überging anderes, was darum nur aus Andeutungen in Alcuins Briefen erhellt. An Richulf von Mainz [45]) schrieb er, nachdem alles noch einmal glücklich abgelaufen war, klagend: „Wehe, daß ein solches Zerreißen des apostolischen Netzes plötzlich erfolgte dort, wo jener große Seelenfischer im allerherrlichsten Leibe ruht, so daß bei der Zusammenkunft heiliger Lehrer aus

43) Vgl. Ann. regn. Franc. ad a. 800. Ebenso V. Leonis III. c. 21: ut crimina quae adversus almum pontificem dicta fuerant delimarent.

44) Ein Präzedenzfall, den Leo III. im Auge haben konnte ,war der Reinigungseid des amtierenden Pelagius I., gegen die Vorwürfe am Tode des Vigilius schuldig zu sein. Beachtenswert ist, daß auch der Ritus in beiden Fällen der gleiche war. Vita Pelagii (ed. Duchesne, Lib. pont. I, S. 33): Pelagius tenens evangelia et crucem Domini super caput suum in ambone ascendit et sic satisfecit cuncto populo; Marcell. com. Chron.: ambone ascenso evangelioque super caput suum posito iuramento se crimine purgavit. Vita Leonis III. c. 22: amplectens . . sancta Christi quattuor evangelia coram omnibus ascendit in ambonem et sub iurisiurando dixit etc. — Ann. regn. Fr. ad a. 800: evangelium portans ambonem conscendit... iureiurando ab objectis se criminibus purgavit.

45) Ep. Nr. 212 (l. c. S. 352). — Arn von Salzburg hatte sich zu Alcuins Befremden wieder einmal in Schweigen gehüllt; vgl. ep. Nr. 218 (l. c. S. 361): Nisi duo defuerunt in vestris litteris: de domino apostolico patre nostro qualiter longa certatio pastoris et populi terminata esset etc.; Arn scheint sich also kritischer gestellt zu haben als Richulf, dessen Leo III. freundlicher Haltung Alcuin lebhaften Beifall zollte.

aller Welt der Riß unseliger Zwietracht nur mühsam mit den Fäden heiliger Liebe wieder genäht werden konnte. Obendrein waren, wie ich höre und nur schmerzenden Herzens sagen kann, die Lehrer selbst böse unter sich uneins. Die einen wollten einen groben Flicken dem alten Gewande aufsetzen (Matth. 9, 16) und damit den Riß noch schlimmer machen, die anderen, besser beraten, wollten das Alte ausbessern und in die alte Ordnung bringen." In den römischen Verhandlungen lebten also die Paderborner Erörterungen, sogar der damals insgeheim vorgebrachte Vorschlag, Leo III. abzusetzen und einen neuen Papst zu erheben, wieder auf, und die Lösung, zu der man schließlich gelangte, ein Reinigungseid des angeschuldigten Papstes, entsprach genau dem, was die Ankläger in Paderborn gefordert hatten. Über den römischen Verhandlungen schwebte ferner die Erinnerung an den Symmachusprozeß in der Spiegelung der symmachianischen Fälschungen, welche Alcuin schon im Vorjahre wachgerufen hatte. Während nach dem päpstlichen Bericht die Synodalen sich für unzuständig erklärten, hieß es im fränkischen offiziösen, daß „niemand als Erhärter der Anklagen (auftreten) wollte". Es kam also über die außerprozessualen Untersuchungen hinaus nicht, wie einst gegen Symmachus, zur Einreichung einer förmlichen Anklageschrift und Eröffnung des eigentlichen Verfahrens[46]). Denn zu der Unzuständigkeitserklärung der Synodalen kam noch die Schwierigkeit hinzu, daß hier auch nicht, wie einst den Synodalen von 501, ein Gerichtsherr zur Verfügung stand, auf den sie, wie jene es mit Theoderich als dem Vertreter der kaiserlichen Vollgewalt in Italien versuchten, Prozeß und Urteilsspruch hätten abwälzen können. Denn der fränkische Schutzherr — Patrizius verfügte trotz tatsächlicher Gewalt in Rom nicht über ordentliche Gerichtshoheit.

Der Ausweg aus den Schwierigkeiten, den man diesmal fand, war gleichwohl erheblich ungünstiger für den Papst als in jenem Prozeß von 501. Während damals die Synode re indiscussa zu einer Schlußerklärung für Symmachus als „frei und immun und von keiner Anklage zu belangen" gekommen war, war jetzt

46) Vgl. dazu die „Anmerkungen" S. 255 ff.

das Ende ein päpstlicher Reinigungseid, wie er auch sonst wohl in Synodalprozessen dem Angeklagten zugeschoben wurde. Doch ließ man Leo III. die äußere Wahrung der Freiwilligkeit. Der Eid, den er von der Kanzel der Peterskirche mit über das Haupt erhobenem Evangelienbuch schwor, und den er außerdem schriftlich an Karl übergab[47]), betonte, daß er „von niemandem vor Gericht gezogen[48]) noch gezwungen, sondern aus freiem Willen" schwöre. Der Satz „Papa a nemine iudicatur" war damit gewahrt. Wie es in Wirklichkeit mit der Freiwilligkeit dieses Eides bestellt war, ist freilich eine andere Frage. In den wochenlangen Verhandlungen, in welchen die Meinungen sehr voneinander abwichen, hat Karl mit einem Teil der Synodalen schließlich doch eine Entscheidung durchgesetzt, welche einer schon von den Anklägern in Paderborn erhobenen, von Alcuin damals heftig befehdeten Eventualforderung entsprach.

Immerhin schuf der Reinigungseid Leos III. eine klare Lage, indem er juristisch die erhobenen Anklagen zunichte machte[49]). Zugleich war somit der Weg frei, um das Verfahren nunmehr gegen die in Karls Haft befindlichen Ankläger zu wenden, wie es im Interesse des Papstes geboten erschien.

Wo aber war das Forum, wer besaß die Gerichtsgewalt für solchen Kriminalprozeß? Oder vielmehr besser: wie konnte dem Forum der bisherigen Verhandlungen, der Versammlung der weltlichen und geistlichen fränkischen Großen, und dem König-Patrizius eine solche Zuständigkeit rechtlich einwandfrei zuerkannt werden? Der Kaiser in Byzanz, theoretisch für Rom noch immer der oberste Gerichtsherr, oder ein delegierter Inhaber der kaiserlichen Gerichtsgewalt, etwa der Stadtpräfekt, kamen praktisch nicht in Betracht, weil Leo III. die Brücken nach dem Osten und in die Vergangenheit weit entschiedener als seine Vorgänger abgebrochen hatte, vielleicht auch weil der

47) MG. Epp. V, S. 63, Nr. 6; die Tatsache, daß der Eidwortlaut selbständig in mehreren deutschen Handschriften überliefert ist, beweist das.

48) iudicatus, d. h. in einem förmlichen Prozeßverfahren, dessen Einleitung vermieden worden war.

49) Ob es „juristisch" ein „Reinigungseid" war, muß dahingestellt bleiben. Für die Synodalen galt jedenfalls, was Hadrian I. in JE. 2478 (Cod. Car. Nr. 94, MG. Epp. III, S. 632) über solche Reinigungseide sagte: Tu videris; et si conscii sunt, capiti eorum respiciat periculum.

Konflikt des Papstes mit seinen Gegnern gerade in dieser politischen Schwankung seine eigentliche Ursache hatte. Vor einem kaiserlichen gerichtlichen Forum in alter Weise war das gewünschte Urteil also nicht zu erstreiten, ganz abgesehen von der Unmöglichkeit, diesen Prozeß nach seiner langen Vorgeschichte schließlich, wie es etwa noch Hadrian I. im Falle der Verschworenen des Jahres 772 getan hatte, durch Überweisung der Angeklagten nach Byzanz der fränkischen Instanz aus den Händen zu winden.

So haben die nächsten Schwierigkeiten dieser römischen Weihnachtstage aus päpstlicher Initiative eine Lösung von unermeßlichen Fernwirkungen gefunden. Zwei Tage nach dem Reinigungseide, am Weihnachtstage, setzte Leo III. dem König-Patrizius, als er sich vom Petrusgrabe zur Messe erhob [50]), eine Krone aufs Haupt und ließ ihn durch die Akklamationen der Gottesdienstbeiwohner zum Kaiser erheben. Wenige Tage darauf hielt Karl als Kaiser über die Ankläger Leos III. nach römischem Recht ein Verhör und verurteilte sie wegen laesa maiestas zum Tode, ein Urteil, das auf Fürsprache des Papstes dann in Verbannung ins Frankenreich umgewandelt und vollstreckt wurde [51]).

Die unmittelbare Aufeinanderfolge dieser Ereignisse — Reinigungseid, Kaiserkrönung, Kriminal-Prozeß gegen die Ankläger Leos III. — läßt keinen Zweifel an ihrer ursächlichen Verknüpfung. Aber dieser nächste Anlaß hat doch nur etwas verwirklicht, was in der Linie der päpstlichen Politik seit zwei Menschenaltern lag: die Kaiserkrönung Karls durch den Papst war der letzte Schritt auf dem Wege, den Stephan II. mit der Salbung Pippins zum Patrizius einer autonomen res publica Romanorum betreten hatte. Jenes Traumbild einer päpstlichen Verfügungsgewalt über „Italien und die Provinzen des Westens" durch Schenkung Konstantins d. Gr., das aus Pauls I. Kanzlei hervorgegangen war,

50) Ann. regn. Fr. ad a. 800: Cum rex ad missam ante confessionem b. Petri apostolici ab oratione surgeret. (Vgl. Ann. Maxim.: cum ante missam ad confessionem b. Petri ab oratione surgeret.) Auch nach der Vita Leonis c. 23 spielte der ganze Krönungsakt einschließlich der laudes an der confessio b. Petri: ante sacram confessionem b. Petri apostolici plures sanctos invocantes ter dictum est; et ab omnibus constitutes est imperator Romanorum.

51) Ann. regn. Franc. ad a. 801. Vgl. Vita Leon. III. c. 26.

und Hadrians Anruf an Karl als den „neuen Konstantin", endlich das Mosaikbild im Triklinium des Laterans waren die Stationen auf diesem Wege gewesen. Der Frankenherrscher, den Stephan II. als fernen Retter und Schützer herbeigerufen hatte, war seither zum Herrn des Abendlandes geworden, und das Untersuchungsverfahren gegen Leo III. hatte es offenbar gemacht, daß nur noch eine formalrechtliche Schranke die Stellung des König-Patrizius im italischen Rechtsgebiet päpstlicher Autonomie von seiner vollen Königsgewalt im benachbarten ehemaligen Langobardenreich Italien trennte. In dem Augenblick, da diese letzte Schranke vor der Gewalt der Tatsachen fallen mußte, jetzt als es zum Majestätsprozeß gegen die Ankläger Leos III. kam, verstand es die päpstliche Politik, nachdem sie lange im Nachteil gewesen war, wieder zum Zuge zu kommen und sich an einem entscheidenden Punkt von neuem einzuschalten. Indem Leo III. Karl zum Kaiser krönte, vollzog er eine Zeremonie, die im Osten zu den Amtsobliegenheiten des Konstantinopeler Patriarchen als des Hofbischofs gehörte. Im Abendlande aber, wo solche Tradition fehlte, mußte diese Zeremonie viel höhere Bedeutung gewinnen; einmal von der vorhergehenden Patriziussalbung her, dann aber vor allem im Licht der konstantinischen Schenkung: durch die Salbung hatte der Frankenherrscher für sein vom Papst ihm übertragenes Patriziusamt die religiöse Weihe erhalten, und der „neue Konstantin" erschien als vom Papst berufen zur Herrschaft über das abendländische Imperium Romanum, dessen geographischen Bereich der große Konstantin dem Papsttum geschenkt hatte.

Weil die Kaiserkrönung Karls ohne allen Zweifel der päpstlichen Initiative entsprang, sind diese ideologischen Verknüpfungen des karolingischen Kaisertums für die historische Betrachtung und Wertung wichtiger als die juristischen Formen, welche man wählte, um der tatsächlichen Usurpation, die revolutionär und neues Recht schaffend war wie die ganze päpstliche Frankenpolitik von Anfang an, eine formale Gesetzmäßigkeit zu geben [52]). Man wird jedoch kaum von einer persönlichen

52) Das ist der Haupteinwand gegen das wertvolle und bedeutende

Initiative Leos III. sprechen können. Er spielte in der ganzen Krise wohl eine ziemlich passive und wenig glänzende Rolle, wie einst Symmachus in seinem Prozeß. Hier wirkte vielmehr, wie schon in den Anfängen der Frankenpolitik, die in ihren jeweiligen Trägern nicht immer mit Namen bekannte päpstliche Tradition und vielleicht jener klerikale Kreis, der schon die Wahl Leos III. gegen das Adelsregiment betrieben zu haben scheint. So ist es kein Zufall, daß in unserer Quellenüberlieferung die Spuren der rechtsförmigen Begründung des neuen Kaisertums sehr undeutlich und mehrdeutig sind. Sicher bezeugt durch die offiziösen Berichte von päpstlicher und fränkischer Seite ist nur die Akklamation: „Karl, dem allerfrömmsten Augustus, dem von Gott gekrönten, großen und friedenbringenden Imperator Leben und Sieg“ [53]), ein Wortlaut in festen Formen mit offiziellen Kaisertitulationen, also keine freie Improvisation, sondern eine verabredete und absichtsvolle Handlung, die nach dem formlosen byzantinischen Kaiserwahlrecht als konstitutive Kaiserwahl gelten konnte [54]). „Alle getreuen Römer“ laut dem päpstlichen, „das gesamte Volk der Römer“ nach dem fränkischen Bericht vollzogen diese Akklamationswahl, d. h. tatsächlich die in der Peterskirche als Zeugen des vom Papst vollzogenen Krönungsaktes anwesenden römischen Bürger. Anschließend stimmten sie, wie es schon in Karls Patriziatszeit üblich gewesen war [55]), an der confessio b. Petri laudes mit je dreifacher Anrufung von Heiligen an, „und von allen“, so

---

Buch von Heldmann, Das Kaisertum Karls des Großen. Theorien und Wirklichkeit, Weimar 1928 (= Quellen und Studien zur Verf.Gesch. des dtsch. Reiches im MA. u. NZ., begr. von K. Zeumer, VI, 2), das den Schwerpunkt völlig auf die rechtsförmige Seite legte und damit das historische Wesen dieser Kaiserkrönung und dieses Kaisertums glaubte erschöpfen zu können. Vgl. auch die „Anmerkungen“ unten S. 257 ff.

53) Von diesem als authentisch anzusehenden Wortlaut der Vita Leonis III. c. 23 weichen die Ann. regn. Franc. ad a. 801 nur durch die Fortlassung von piissimo und den Zusatz Romanorum hinter imperatori ab.

54) Sie hatte deshalb auch nicht eine vorangegangene formlose Wahlhandlung, die man trotz dem Schweigen der Quellen hat erschließen wollen, zur Voraussetzung.

55) Man besitzt zwei solcher laudes, die der Zeit von 783—792 und 795—800 angehören (Einhardi V. Karoli [6], Anhang S. 46, und Duchesne, Lib. pont. II, S. 37 Anm.).

schließt der Bericht des Papstbuches, „ist er zum imperator Romanorum gesetzt worden", während der fränkische Bericht die dort übergangene „Adoration" durch den Papst, d. h. die kniefällige Proskynese, die nach byzantinischem Zeremoniell dem Kaiser gebührte, erwähnt und schließt: „und unter Ablegung des Namens Patrizius wurde er Imperator und Augustus genannt".

Karl ist durch diese Zeremonie unangenehm überrascht worden, wie seine keiner Umdeutung fähige, von Einhard überlieferte Äußerung bezeugt. Hätte er des Papstes Absicht vorher wissen können, so hätte er an dem Tage trotz des hohen Festes die Kirche nicht betreten. Was er erwartet hatte, war die erbetene Salbung und Krönung seines ältesten Sohnes Karl zum König [56]), die nunmehr nach der Kaiserkrönung erfolgte [57]).

Sein Unwille richtete sich unmittelbar wohl gegen die Eigenmächtigkeit des Papstes, der eben noch so wenig rühmlich vor dem Forum der Synode gestanden hatte; Karl erblickte darin gewiß eine Überschreitung der Grenzen, welche er selbst der päpstlichen Tätigkeit in jenem Schreiben vom Jahre 796 gezogen hatte, und er hat Leo III. nachher wieder fest innerhalb dieser Grenzen gehalten. An einen Protest war gleichwohl im Rahmen einer feierlichen Pontifikalmesse und angesichts der religiösen Weihe dieser inspiratorischen Akklamationswahl nicht zu denken und gar an eine Ablehnung der Kaiserwürde hat Karl

56) Die jüngeren Brüder Pippin und Ludwig hatten bereits i. J. 781 die päpstliche Salbung erhalten. Vgl. oben S. 161.

57) Die Vorbereitungen für die Festlichkeit bedurften nur der geringfügigen Änderung, daß vor den schon bei früheren Gelegenheiten gesungenen und auch für die Zeremonie der Königssalbung passenden laudes jene bedeutungsvolle Akklamation als „inspiratorische Kaiserwahl" eingeschoben wurde, so daß auch in dieser Beziehung gegen die völlige Überraschung Karls d. Gr. keine triftigen Einwände erhoben werden können. Vgl. vita Leonis III. c. 24, l. c. S. 7: Ilico sanctissimus antistes et pontifex unxit oleo sancto Karolo, excellentissimo filio eius, rege, in ipso die Natalis domini nostri Jesu Christi. Ungenau Alcuin ep. 217 (l. c. S. 360): Audivi per domnum apostolicum regium nomen domino excellentissimo David consentiente cum corona regiae dignitatis vobis impositum. König war Karl bereits seit 789 und nicht gekrönt wurde er, sondern gesalbt wie seine Brüder Pippin und Ludwig bereits im J. 781.

wohl sicherlich selbst nicht gedacht[58]). Aber es kamen nun die Erwägungen und Schwierigkeiten, wie das neue Kaisertum der Tatsachenwelt der bestehenden Rechtsverhältnisse einzuordnen sei. Der päpstlichen Initiative war es allein darauf angekommen, in Rom einen Kaiser zu haben und ihn, wie vorher den Patrizius, durch einen kirchlichen Weiheakt[59]), die Krönung von päpstlicher Hand, religiös zu verpflichten. Die Wahl selbst konnte sich juristisch nur auf Reichsgebiet erstrecken, aber sollte sie im Unterschiede von dem bisherigen Patriziat über die res publica Romanorum hinaus für das ganze Imperium Romanorum gelten? Eine solche Erstreckung war im bisher geltenden Begriff des Kaisertums an sich gegeben, und so mußte die päpstliche Kaiserkrönung zu einer neuen Verschärfung der fränkisch-byzantinischen Beziehungen führen, was sicherlich eine weitere Ursache der Mißstimmung Karls über den Akt des Weihnachtstages 800 bildete. Denn diese Beziehungen waren in den letzten Jahren eben erst wieder in normale Bahnen gelenkt worden. Die Kaiserin Irene, deren Regiment nach der Entthronung und Blendung ihres Sohnes und Mitkaisers Konstantin VI. (15. August 797) auf schwachen Stützen stand, und die ähnlich wie Leo III. bei einem Starken Anlehnung suchen mußte, hatte im Jahre 798 eine Friedensgesandtschaft an Karl gesandt[60]) und bei dieser Gelegenheit offenbar den derzeitigen fränkischen Besitzstand in Benevent und Istrien rechtlich anerkannt[61]). Irene

58) Die Frage, ob und in welcher Weise bei Karl selbst schon vorher eine Absicht und ein Plan bestand, Kaiser zu werden und damit der tatsächlichen universalen, abendländischen Herrschaftsstellung, die er besaß, die sichtbare äußere Form und Darstellung in dem einzig dafür gegebenen Kaisertitel hinzuzufügen, diese Frage ist aus den Quellen nicht so eindeutig wie die entsprechende Motivenkette auf päpstlicher Seite zu beantworten, und sie muß im Rahmen einer Papstgeschichte zurückgestellt werden, doch vgl. die „Anmerkungen" S. 257 ff.

59) Als solcher wird die Krönung von fränkischer Seite durchweg aufgefaßt; schon die Ann. Lauresham. sprechen von consecratio, vgl. die übrigen von Simson Jb. II, S. 230 zusammengestellten Zeugnisse, dazu die „Anmerkungen" unten S. 261 ff. über Karls Titel in dem Kapitular vom Frühjahr 801.

60) Dölger Reg. Nr. 353.

61) Schon i. J. 797 war laut Ann. regn. Fr. ad a. 797 eine epistola imperatoris durch Vermittlung des sizilischen Patriziers Theochistus an Karl gelangt, sei es verspätet ein Schreiben Konstantins VI., sei es ein solches Irenes.

ließ diese Fäden auch nach 800 trotz der Kaiserkrönung nicht abreißen, sondern sandte im Jahre 802 abermals eine Friedensgesandtschaft [62]). Karl beantwortete sie mit einer Gegengesandtschaft des Bischofs Jesse von Amiens und des Grafen Hilmgand [63]). Aber noch während diese Gesandten in Konstantinopel weilten, wurde Irene gestürzt und verbannt. Mit dem Nachfolger Nikephoros brachen die Verhandlungen sehr bald ab, als Karl den byzantinischen Gesandten, welche auch er nach Aachen geschickt hatte, einen schriftlichen Vertragsentwurf mitgab, in welchem offenbar die grundsätzliche Anerkennung des karolingischen Kaisertums ausgesprochen und die beiderseitigen Herrschaftsbereiche abgesteckt waren. Nikephoros würdigte diesen Vorschlag nicht einmal einer Antwort. Der Kriegszustand kam zwar mangels größerer Reibungsflächen zwischen der fränkischen Landmacht und der im Westen nur noch mit der Flotte aktiven byzantinischen Macht kaum zum Austrag. Das halbsouveräne Herzogtum Benevent, um dessen volle Unterwerfung sich König Pippin von Italien in jahrelangen Feldzügen vergebens bemühte, legte sich wie ein Pufferstaat zwischen die fränkische und byzantinische Sphäre auf dem italischen Festlande und hinderte die schon in der Langobardenzeit vergebens versuchte Entscheidung über die territorialen Herrschaftsverhältnisse der Halbinsel. Eine zweite Reibungsfläche bildete das venezianische Lagunengebiet, dessen Dogen ebenfalls zwischen Franken und Byzantinern eine selbständige politisch-wirtschaftliche Stellung anstrebten; tatsächlich waren sie vielmehr Objekt des Ringens beider Mächte [64]). Anfänglichen fränkischen Vorteilen [65]) machte ein Flottenunternehmen unter dem byzantinischen patricius Nicetus im Jahre 806 ein Ende, der Doge beugte

62) Ann. regn. Franc. ad a. 802.

63) Über das Heiratsprojekt Karl-Irene nach Theophanes s. d. „Anmerkungen" S. 263.

64) Der Patriarch Fortunatus von Gradi hielt sich dabei wie sein Vorgänger Johannes zur fränkischen Seite. Karl erwirkte ihm dafür von Leo III. im Jahre 803 das Pallium, vgl. JE. 2512.

65) Zu Weihnachten 805 erschien der Doge mit dalmatinischen Gesandten (vgl. Ann. reg. Fr. ad a. 806) bei Karl huldigend in Diedenhofen.

sich der Oberhoheit des östlichen Kaisers[66]). Ein erneuter erfolgreicher Vorstoß König Pippins bewirkte dann im Jahre 810 bei Kaiser Nikephoros größere Bereitschaft zu Verhandlungen. Ein Bote, den er an König Pippin sandte, wurde, da dieser soeben, im Juli 810, gestorben war, von Karl nach Aachen beschieden. Er brachte Anerbietungen, welche wohl denen Karls vom Jahre 803 nahekamen, jedenfalls den Weg zu weiteren Verhandlungen öffneten. Sie kamen im Jahre 812 unter Nikephoros' Nachfolger Michael I. zum Abschluß[67]). Eine byzantinische Gesandtschaft empfing in Aachen die von Karl und seinen Großen unterzeichnete Friedensurkunde und sprach darauf die entscheidenden Worte, indem sie Karl in griechischen laudes als Imperator und Basileus anredete[68]). Der Kaiser aber gab ihr ein Schreiben[69]) an Michael I. „seinen geliebten und geehrten Bruder" mit, das den Frieden „zwischen dem östlichen und dem westlichen Imperium" begrüßte. Der Friede[70]) wurde schließlich dadurch bekräftigt, daß Leo III. das Instrument bei der Durchreise des heimreisenden byzantinischen Gesandten in Rom seinerseits unterzeichnete[71]) und der Konstantinopeler Patriarch Nikephoros die kaiserliche Ermächtigung erhielt, eine Synodale an den Papst zu richten[72]).

Diese Synodika[73]) — seit langer Zeit wieder das erste Zeugnis brüderlichen Verkehrs zwischen den Patriarchen des Ostens und des Westens — war gleichsam ein später Lohn für die ökumenische Haltung Hadrians I. in Sachen der siebenten Synode von Nicäa, die er trotz Karls des Großen starkem Druck nicht preisgegeben hatte. Der Patriarch begann mit einer Schilderung sei-

66) Fortunatus floh aus Gradi und erhielt durch Karls Verwendung vorübergehend von Leo III. das Bistum Pola (JE. 2521).

67) Der Preis war Karls bereits im Jahre 811 ausgesprochener Verzicht auf Venetien.

68) Ann. regn. Fr. ad a. 812.

69) BM.² Nr. 476.

70) Die byzantinische Gegenurkunde Kaiser Leos V. traf erst nach Karls Tode im August 814 ein, vgl. BM.² Nr. 529.

71) Auch die Reichsteilungsakten vom Jahre 806 hatte Karl dem Papst zur Unterzeichnung übersandt. Vggl. Ann. regn. Fr. ad a. 806 (Einhard).

72) Theophan. Chron. ed. De Boor S. 494: πρὸ τούτου γὰρ ἐκωλύετο ὑπὸ Νικηφόρου τοῦτο ποιῆσαι.

73) Vgl. Mansi XIV, S. 29 ff.

nes Lebensganges vom Notar in der kaiserlichen Kanzlei über ein Anachoretentum in der Propontis auf den Stuhl von Konstantinopel und erbat die päpstliche Gebetshilfe für dieses mit Widerstreben übernommene Amt. Höflich wies er auf Paulus' Lobpreis der römischen Gemeinde hin, deren Glaube in der ganzen Welt verkündet werde (Röm. 1, 8). Aber er deutete ihn nicht, wie es in Rom schon um 400 geschah, im Sinne des Lehrprimats, sondern betonte, daß dieser Glaube nicht auf die Grenzen Roms beschränkt, sondern weit über die ganze Welt verbreitet sei, ja auch die jenseitige Kirche des himmlischen Jerusalem einbegreife. „So sind auch wir, die wir den Namen ‚Neu-Rom' tragen, auf dem gleichen Glaubensfundament der Apostel und Propheten gegründet ... und stehen, was die Reinheit des Glaubens betrifft, in keiner Weise hinter den Altrömern zurück. Denn in der heiligen Kirche Gottes gibt es keine Rechnung nach früher oder später, sondern wir sind alle eines in Christo (Col. 3, 11)[74]." Zur Erhärtung ließ der Patriarch eine sehr eingehende, eigenverfaßte Glaubenserklärung[75] und ein nicht minder ausführliches Bekenntnis zu den sieben ökumenischen Synoden folgen[76]. Dieser Überschau des eben seit 787 wieder gesicherten gemeinsamen Glaubensbesitzes fügte er die Demutsbitte an, der Papst möge, was etwa fehle, in freundlichem und väterlichem Sinne ergänzen und aus seiner Fülle dem Mangel des Bruders aufhelfen, und entschuldigte sich wegen der verspäteten Synodica[77]; nicht „Dahinschwinden des alten bischöflichen Brauchs sei die Ursache, sondern der harte und unversöhnliche Ratschluß einer übermäßigen Gewalt"[78]: als Vorwand habe die Behauptung gedient, daß der Papst sich von der Kirche (d. h. von der ökumenischen Reichskirche) losgerissen habe, worüber ein andermal bei gelegenerer Zeit zu reden sein werde. Genug, daß im Augenblick dieses Hindernis beseitigt sei. Das lange Schreiben schloß

74) L. c. S. 40.
75) Beim heiligen Geist natürlich ohne das filioque in der alten Form des Symbols von 381: ἐκ τοῦ πατρὸς τὴν ὕπαρξιν ἔχον.
76) Bei der sechsten Synode steht der Papst Honorius unter den Verdammten.
77) Nikephoros amtierte bereits seit 806.
78) D. h. das kaiserliche Verbot, l. c. S. 53.

mit dem vorschriftsmäßigen Segenswunsch für die Kirche, mit der Empfehlung des Überbringers, Michael von Philadelphia, und der Bitte, ihm ein päpstliches Antwortschreiben auszufertigen. Ein solches ist nicht vorhanden und wohl kaum ergangen. Denn so bezeichnend der Versuch der Schlußpartien der Konstantinopeler Synodica war, gleichsam ein geistliches Einheitsbewußtsein der Patriarchen des Westens und Ostens gegenüber den „übermäßigen Gewalten" zu schaffen, so hieß das doch allzusehr über die neue Realität der „mittelalterlichen" Einheit beider Gewalten hinwegzusehen, die im Westen unter Führung des Kaisertums Karls entstanden war. Dieses neue Kaisertum so völlig mit Schweigen zu übergehen und zu ignorieren, wie es die Synodika tat, das war nicht minder unmöglich als das Verfahren der siebenten Synode, welche bei den Einladungen nach dem Westen die großfränkische Landeskirche und ihren königlichen Herrn übergangen und in alter Weise nur den Papst eingeladen hatte; und wenn Hadrian I. dieserhalb von Karl in den Libri Carolini einen empfindlichen Denkzettel erhielt, so wird Leo III. wohl kaum noch gewagt haben, sich ungefragt, ohne vom Kaiser des Westens ermächtigt zu sein, auf einen solchen altkirchlich-ökumenischen Austausch patriarchaler Synodiken einzulassen.

Aus Rücksicht auf Byzanz hat Karl im letzten Jahrzehnt seiner Regierung in der äußeren Kundmachung der neuen Würde Zurückhaltung geübt[79]). Der Titel, den er nach einigem tastenden Zögern annahm, vermied eine offene Konkurrenz mit dem offiziellen östlichen Kaisertitel βασιλεὺς Ῥωμαίος (imperator Romanorum) durch eine Umschreibung: Romanum gubernans imperium. Er ließ ferner in dem Kaisertitel seine bisherigen Titulaturen nicht aufgehen, sondern behielt den „König der Franken und Langobarden" bei, aber er erkannte andererseits auch rasch, daß in dem neuen Titel Gewalten schlummerten, die er nur zu wecken brauchte: er verordnete durch Kapitular im Jahre 802, daß alle Untertanen nur auf ihn als den Kaiser statt wie bisher auf den König vereidigt werden sollten. Darin kam,

79) Vgl. zum folgenden die „Anmerkungen" S. 260 ff.

während die Kanzlei Leos III. an dem formalen Recht festhielt, indem sie sich für Adresse und Schlußwunsch der päpstlichen Briefe an Karl strikt an das alte Formular des Liber diurnus für Briefe an den östlichen Kaiser hielt, auf fränkischer Seite die Macht der Tatsachen siegreich zum Durchbruch: der wirkliche Machtbereich des neuen Kaisers umspannte vorzüglich das zur Zeit längst nicht mehr zum Imperium Romanum gehörige Abendland, und bei einem fränkischen Annalisten [80]) findet sich dann auch alsbald als Begründung für Karls Kaiserwürde, daß er „Rom, wo immer die Cäsaren ihren Sitz hatten, und die anderen Residenzen in Italien, Gallien und Germanien, welche Gott in seine Gewalt gegeben hatte, besaß". Als ein Erneuerer des alten westlichen Imperiums wurde Karl von den Seinen angesehen, und auch diese Auffassung fand amtlichen Ausdruck in der Legende einer seiner Bullen aus der Kaiserzeit: Renovatio Roman. imp.

Die res publica Romanorum, das theoretische Gebilde eines autonomen Reichsgebiets unter päpstlich-politischer Führung, ging damit zunächst auf in einem einheitlichen Reich Karls, der „das Imperium der Römer und der Franken in einem Körper vereinte" [81]). Das bedeutete für die römische Kirche, daß sie nach der Meinung Karls ebenfalls der Reichskirche seines neuen Imperiums eingeordnet sein sollte. In der Tat zählte sein Testament vom Jahre 811 Rom an erster Stelle unter den Metropolen des Reichs auf [82]).

Was man von Leos III. Verhältnis zu Karl nach der Kaiserkrönung vor allem aus den päpstlichen Briefen an den Kaiser [83]) entnehmen kann, läßt ihn in der Tat — unbeschadet seiner petrinischen Lehrautorität [84]) — als kaum mehr denn einen Metro-

80) Ann. Lauresham. ad a. 801, s. d. „Anmerkungen" S. 259.

81) So Sergius II. in JE. 2586 (MG. Epp. V, S. 583 Nr. 1): Karoli... cuius industria . . . Romanorum Francorumque concorporavit imperium.

82) Einhardi V. Karoli [6] S. 39.

83) Eine Gruppe von zehn derselben scheint auf eine von Karl selbst nach Art und in Fortsetzung des Codex Carolinus angelegte Sammlung zurückzugehen, vgl. MG. Epp. V, S. 85.

84) Vgl. etwa die theologisch-exegetischen Anfragen Karls, welche Leo III. in JE. 2518 (MG. Epp. V. S. 93 Nr. 4) beantwortete.

politen der fränkischen Kirche, obendrein unter besonders genauer, ja argwöhnischer Aufsicht erscheinen.

Karl hat nach 800 römischen und italischen Boden nicht mehr betreten [85]), ein Beweis dafür, daß das neue Kaisertum keineswegs eine Schwerpunktverlagerung des karolingischen Reichs nach dem Süden mit sich brachte, und vielleicht auch eine Nachwirkung der unerfreulichen Eindrücke jenes Weihnachtstages. Wohl aber hat Leo III. im Jahre 804 noch einmal den Weg ins Frankenreich gemacht. Der Anlaß war nach dem Bericht der Reichsannalen [86]) eine Anfrage des Kaisers wegen eines in Mantua geschehenen eucharistischen Blutwunders; das habe der Papst als Gelegenheit benutzt, in die Lombardei und von dort über die Alpen zu gehen. Da Leos III. Aufenthalt sich von dem Empfange in St. Maurice im November über die erste Begegnung von Kaiser und Papst in Reims, die Feier der Weihnacht bei Karl in Kiersy, und der Epiphanie gemeinsam in Aachen [87]), die Rückkehr über Bayern bis Mitte Januar 805 erstreckt hat, dürfte diese offiziöse Begründung die eigentlichen Ursachen eher verhüllen. Vielleicht hat man sie in jenen byzantinisch-fränkischen Verhandlungen über die Kaiserwürde, vielleicht auch in erneuten Schwierigkeiten Leos III. in Rom zu suchen, oder in den alten Kernfragen über den Besitz St. Peters [88]), und man müßte dann feststellen, daß es Leo III. nicht gelungen wäre, den Kaiser noch einmal zu persönlichem Eingreifen zu bewegen.

Für die römischen Dinge war unmittelbar vielmehr jetzt der Kaisersohn Pippin als Unterkönig von Italien zuständig. Ein Brief Leos III. vom Jahre 808 zeigt, daß ein gespanntes Verhältnis zwischen ihnen beiden bestand, denn der Papst klagte vor dem Kaiser [89]) über Leute, die „Zwietracht säten vor eurem und unseres Sohnes, des Herrn Königs Pippin, Angesicht". Er be-

85) Die gleiche Zurückhaltung hatte schon Pippin nach 786 geübt. Es war die gesunde Sorge, nicht allzutief in die italischen Dinge verstrickt zu werden.

86) Ann. regn. Franc. ad a. 804.

87) Hier und in Köln soll Leo III. damals Kirchweihe vollzogen haben, vgl. auch Jaffé, Reg. I, S. 312 u. Ann. Tielenses, MG. SS. XXIV S. 22.

88) Dafür würde JE. 2515 (s. sogleich) sprechen.

89) JE. 2515 (MG. Epp. V, S. 87, Nr. 1).

teuerte seine Friedensbereitschaft und begrüßte es mit devotem Dank, daß der Kaiser zu diesem Behuf eine persönliche Zusammenkunft zwischen ihm und König Pippin angeordnet habe; die einander auf dem Fuße folgenden, verschieden lautenden kaiserlichen Weisungen dafür[90]) zeugen, wie völlig König und Papst von Karls Befehlen abhängig waren. Sachlich handelte es sich um die immer noch nicht völlig beglichenen Fragen der „Gewahrsame des hl. Petrus", diesmal insbesondere um Patrimoniumrückgabe auf der Insel Korsika, welche im Jahre zuvor vom fränkischen Pfalzgrafen Burchard gegen die Araber verteidigt worden war[91]). Die „Verteidigung der Küsten vor dem Angriff der Heiden und unserer Feinde" war ein neuer Ton in der alten päpstlichen Klagemelodie über die „Restitutionen"; er sollte in den nächsten hundert Jahren immer stärker erklingen und schließlich wie eine Posaune des Gerichts den Zusammenbruch des von Karl dem Großen aufgerichteten kaiserlich-päpstlichen abendländischen Universalismus und die tödlichste Bedrohung des Papsttums in seiner irdischen Existenz, die es jemals im Verlauf seiner Geschichte erlebt hat, ankündigen[92]).

Außer mit König Pippin hatte der Papst wie unter dem vorigen Pontifikat mit den missi zu tun, und Reibungen blieben so wenig wie unter Hadrian I. aus. Einmal war es die richterliche und verwaltungsmäßige Tätigkeit solcher missi, die konkurrierend die ordentliche der päpstlichen duces zeitweilig ausschaltete[93]), so daß

90) Sicher sind: zwei missi, die Grafen Helmengaud und Hunfrid mit der kaiserlichen Ankündigung, daß Pippin zu Mittfasten in Rom eintreffen werde, dann am 25. März Boten Pippins mit einem anderen Kaiserbriefe des Inhalts, daß der König erst nach Ostern (16. April) kommen könne, schließlich eine neue kaiserliche Botschaft der missi mit der Weisung, sich zunächst zu Pippin zu begeben und eine Zusammenkunft am dritten Ort zu verabreden. Weiter ist nichts bekannt.

91) Ann. regn. Fr. ad a. 807 (Einhard).

92) Über die byzantinischen Unternehmungen zur Bekämpfung arabischer Piratenzüge gegen Lampedusa, Ponza und Ischia berichtete Leo III. am 26. August 813 an Karl d. Gr. (JE. 2524 MG. Epp. V, S. 95 Nr. 6). Noch konnte er schreiben: De nostris antea terminibus . . . omnia salva et inlaesa existunt. A quo enim de illorum adventu vestra nos exhortavit serenitas, semper postera et litoraria nostra ordinata habuimus et habemus custodias.

93) Darum scheint es sich zu handeln in der vielerörterten Stelle JE. 2516 (MG. Epp. V, S. 89 Nr. 2): Nescimus enim, si vestra fuit demandatio, quod missi vestri, qui venerunt ad iustitiam faciendam,

der päpstlichen Kasse die Gerichtsfälle und sogar die Bestallungsgelder der duces entgingen, da diesen die Erhebung der Steuern, aus welchen die Zahlungen bestritten wurden [94]), gleichfalls von den missi aus den Händen genommen war. Ein andermal [95]) waren es wieder die alten Schwierigkeiten in Ravenna. Leo III. beklagte sich, daß kaiserliche missi, die gesandt worden seien, um ihm die iustitiae zu leisten, d. h. zu Zwecken der niemals beendeten Auseinandersetzung zwischen päpstlichen und staatlichen Rechts- und Besitzansprüchen, ihm mehr Schaden als Nutzen geschaffen hätten. Was die früheren Abgesandten auf kaiserlichen Befehl ihm an ehemaligen Einkünften aus dem ravennischen Palatium [96]) wieder zugewiesen hatten, das hätten sie ihm von neuem weggenommen. Auch hier fehlen die Handhaben, um zu prüfen, wieweit solche Klagen berechtigt oder übertrieben waren [97]).

Leo III. selbst, der mit Verdächtigungen gegen einzelne Persönlichkeiten noch weniger sparsam als Hadrian I. war und dabei statt offen zu sprechen, sich hinter halben Andeutungen und dem Hinweis auf das Zeugnis anderer versteckte [98]), hatte selbst

---

detulerunt secum homines plures et per singulas civitates constituerunt. Quia omnia, secundum quod solebat dux qui a nobis erat constitutus, per districtionem diversarum causarum tollere et nobis more solito annue tribuere, ipsi eorum homines peregerunt. Et multam collectionem fecerunt de ipso populo. Unde ipsi duces minime possunt suffragium nobis plenissime praesentare.

94) Der Mißbrauch der suffragia war von Justinian I. gesetzlich verboten worden (Nov. 8 von 535), war aber noch zu Gregors d. Gr. Zeit im Schwange und von ihm gebrandmarkt worden. Vgl. JE. 1351, Reg. Greg. I., lib. V, 38, 1. Die Selbstverständlichkeit, mit welcher in JE. 2516 von diesem suffragium gesprochen wird, ist bezeichnend für den Fiskalismus des neuen Adelspapsttums, der, aus finanzieller Not geboren, in allen Verhandlungen und Klagen über die „Restitutionen" zutage trat.

95) Vgl. JE. 2528 (MG. Epp. V, S. 100, Nr. 9).

96) (l. c. S. 101): ... De causa videlicet palati Ravennatis ... tam de vulgaria quam etiam de mansis ... omnia cum casis, vineis seu laboribus atque peculiis. Es handelte sich also um Liegenschaftsbesitz bzw. -einkünfte aus Gemeinde- und Einzelgütern.

97) (ibid.) ... nihil exinde nobis remansit ... gemahnt an die in allen diese „Restitutionen" betreffenden Briefen seit 754 wiederkehrenden Übertreibungen.

98) Vgl. namentlich die Postskripta (embolum) der Briefe JE. 2516 (gegen Jesse von Amiens und den Erzbischof von Ravenna) und JE. 2521 (MG. Epp. V, S. 94, Nr. 5 — gegen Fortunatas von Gradi), die einen perfiden und höchst unerfreulichen Eindruck machen.

die Empfindung, dem Kaiser „Verdruß zu bereiten, was ihm schwer aufliege“ [99]). Dieser „Verdruß“ Karls kam schließlich in einem amtlichen Schriftstück schneidend zum Ausdruck [100]). Es hieß darin, er könne nächstens keine missi mehr finden, die dem Papst genehm seien, was ihn sehr betrübe. Freiwillig nehme niemand mehr solches Amt, sondern nur aus Gehorsam gegenüber dem kaiserlichen Willen. Sie scheuten sich geradezu, eine Mission nach Rom zu übernehmen, weil, wie sie behaupteten, niemand, der von der kaiserlichen Majestät komme, nachher die volle Gnade des Papstes finden könne. Auch seien bereits viele frühere missi, verstorbene und noch lebende, sämtlich mit Schimpf beladen worden.

Leo III., aufs höchste bestürzt, erging sich in wortreichen Klagen über die Leute, „welche mit solchen lügnerischen Machenschaften den (kaiserlichen) Sohn mit seiner Mutter (der Kirche) entzweien wollten“. Der Kaiser solle ihnen nicht vorzeitig Gehör schenken, habe er doch zu wiederholten Malen versichert, er werde niemandem, der Schlechtes (vom Papste) rede, Raum geben. „Wahrlich, wir denken so in unserem Sinne, daß keiner von unseren Vorgängern auch dort (im Frankenreich) mit solcher Liebe gedient hat, wie wir gedient haben. Aber unser Dienst ist, wie wir sehen, niemandem nütze gewesen.“ Das waren von beiden Seiten schärfere Töne als bei ähnlichen Reibungen unter dem vorigen Pontifikat. Auf Karls Seite fehlte Papst Leo III. gegenüber die alle sachlichen Konflikte mildernde freundschaftliche Gesinnung und Achtung, welche er der Persönlichkeit Hadrians I. entgegengebracht hatte, und aus der wehleidigen Tonart dieser päpstlichen Briefe sprach eine fast sklavische Furcht vor dem dräuenden Riesen, der für diesen Nachfolger Hadrians I. nach den Erfahrungen von 799/800 nur eine leicht in Wallung zu bringende Abneigung empfand.

Von der Angst des Papstes, durch den geringsten Schein politischer Selbständigkeit Mißfallen zu erregen, zeugt beredt ein

99) JE. 2516; l. c. S. 89.

100) Vgl. Leos III. Brief JE. 2529 (MG. Epp. V, S. 102 Nr. 10), die Antwort auf seinen Brief (JE. 2528, l. c. S. 100, Nr. 9) in einem capitulare des Kaisers, aus dessen sextum capitulum die obigen Sätze zitiert sind.

anderer Brief[101]). „(Heute) am 11. November (813) empfingen wir ein Schreiben des sizilischen Patrizius Gregor, eine Antwort auf das Schreiben eurer Majestät, das wir ihm durch unseren Boten übersandt hatten. Einen Brief an eure Adresse hat er nicht geschickt, aus welchem Grunde, wissen wir nicht. Den Brief, den er uns geschickt hat mit der Bitte, eine Abschrift mit päpstlichem Insiegel nach der Einsichtnahme an euch zu schicken, haben wir, um euch genug zu tun, weder geöffnet noch Kenntnis von seinem Inhalt genommen, außer durch mündliche Mitteilungen des Boten[102])." Von der anfänglichen Hoffnung, eine selbständige Haltung zwischen Byzanz und der fränkischen Großmacht behaupten zu können, hatte schon Hadrian I. bald lassen müssen; aber bis zu solchem Grade der Selbstausschaltung war er doch niemals herabgesunken[103]).

Nicht einmal einen von außen kommenden Appell an die päpstliche Lehrautorität wagte Leo III. zu entscheiden, ohne den Fall — der trüben Erfahrungen Hadrians I. in Sachen der siebenten Synode eingedenk — dem Kaiser zu unterbreiten, zumal die Frage, um die es sich handelt, bereits vorher zwischen Rom und dem Frankenkönig erörtert worden war. Eine Kongregation fränkischer Mönche auf dem Ölberge bei Jerusalem hatte Leo III. im Jahre 809 brieflich[104]) einen Streit unterbreitet, in welchen sie mit den griechischen Mönchen von S. Sala über die ionischem

101) JE. 2526 (MG. Epp. V, S. 97 Nr. 7).

102) Der Inhalt betraf die Verhandlungen des Patrizius mit den Sarazenen, um sie von der Okkupation der Insel abzubringen. Der Papst gibt ihm auch jene mündlichen Mitteilungen wieder und schreibt zum Schluß nochmals: Quod autem minime vobis epistolam ipse patricius misit et in illam, quam nobis dixerit, nomen vestrum non exaravit, cum a vobis perlecta fuerit, statim vestra a Deo data sapientia cognoscere poterit, cur vobis epistolam ut decuit non emisit. Tamen — si praesumtio non nobis imputatur, quod amando ea, quae de hac re sentimus, serenitati vestrae insinuamus — videtur nobis, quia sine consultu Leonis imperatoris sui non ausus est vobis adhuc epistolam suam dirigere. Die korrekte Haltung des kaiserlichen Beamten vor förmlichem Friedensschluß mit Karl war ebenso selbstverständlich wie die päpstlichen Umschweife lächerlich.

103) Dem Brief vom 11. Nov. (JE. 2526) schickte Leo III. am 25. Nov. einen zweiten nach (JE. 2527, MG. Epp. V, S. 99 Nr. 8), als er neue Kunde über die Thronwirren nach Michaels I. Abdankung erhalten hatte.

104) MG. Epp. V, S. 64 Nr. 7.

und abendländischem Brauch entsprechende Formel im dritten Glaubensartikel des Symbols vom „heiligen Geist, der vom Vater und vom Sohne ausgeht" (qui ex patre filioque procedit) geraten waren. Man hatte sie des Zusatzes filioque wegen, der im alten nicaenisch-konstantinopolitanischen Symbol fehlte, der Häresie bezichtigt, und sie hatten die örtliche Synode angerufen. Auch von dieser war zwar ihre Versicherung, den gleichen Glauben wie die Kirche von Jerusalem und Rom zu haben, als ausreichend zur Kenntnis genommen worden, aber sie erbaten nun in Rom Aufklärung zu ihrer eigenen Beruhigung. Leo III. sandte ihnen eine Glaubensformel, welche das a patre et a filio aequaliter procedentem enthielt [105]), schickte die Eingabe der Mönche aber gleichzeitig an Karl ein und machte ihm Meldung von jener Übersendung des Glaubenssymbols, „weil es notwendig ist, daß wir alles, was uns mit den einzelnen Ländern widerfährt, eurer kaiserlichen Macht zur Kenntnis geben" [106]).

Karl aber begnügte sich nicht mit der Kenntnisnahme, sondern übergab die Frage seinen fränkischen Theologen zur weiteren Behandlung; denn er war schon einmal, anläßlich des Streits um die siebente Synode, auf sie gestoßen [107]). Er hatte sie als eine geeignete dogmatische Waffe gegen Byzanz erkannt und durch Paulinus von Aquileja auf einer Provinzialsynode in Cividale im Jahre 796 erörtern lassen. Dieser hatte ausgeführt, daß das filioque nicht ein neuartiger Zusatz, sondern eine sinngemäße

105) Zit. in JE. 2520, s. unten Anm. 106; offenbar identisch mit dem omnibus ecclesiis orientalibus übersandten, JE. 2534; vgl. MG. Epp. V, S. 67 Anm. 1.

106) Zugleich ließ er Boten des Patriarchen Thomas von Jerusalem, welche ihm einen Brief mit der Bitte um ein Empfehlungsschreiben an Karl überbracht hatten, mit einem solchen nach dem Frankenreich weiter befördern, JE. 2520, MG. Epp. V, S. 66 Nr. 8.

107) Nachdem schon die Synode von Gentilly von 767 sich polemisch gegen Byzanz mit dem Problem der processio spiritus sancti beschäftigt hatte, hatte das fränkische Kapitular an Hadrian I. (MG. Epp. V, S. 7) gleich im ersten Kapitel an dem Symbol des Konstantinopler Patriarchen Tarasius gerügt, daß es dem Text des Nicaeno-Constantinopolitanum: a patre procedentem ein per filium zugesetzt habe, und die Libri Carolini III 3 waren über Hadrians I. Väterstelle zur Rechtfertigung des Tarasius mit anderen Väterstellen ruhig hinweggegangen, wie denn das ex patre et filio gemeinabendländischer, auch römischer theologischer Meinung entsprach. Auf den Text des alten Nicaeno-Constantinopolitanum hatte sich der Streit damals noch nicht geworfen.

Ergänzung des Symboltextes darstelle, das Wort dementsprechend in den Text des alten nicaeno-konstantinopolitanischen Symbols eingefügt. In einem Schreiben an Karl hatte er die Synodalbeschlüsse der kaiserlichen Begutachtung und Entscheidung unterbreitet. Damals war indes von Regierungsseite nichts weiter erfolgt; der Angriff war wohl aus allgemeinpolitischen Rücksichten auf die schwebenden Verhandlungen mit Byzanz nicht weitergetrieben worden. Jetzt erhielt Karl mehrere Gutachten seiner fränkischen Theologen [108]) und legte sie einer Aachener Synode von 809 vor [109]). Die Aachener Verhandlungen liefen gewiß im Sinne dieser Gutachten günstig für das filioque, der Synodalbeschluß aber ging dahin, Delegierte [110]) an Leo III. zur gemeinsamen Entscheidung der Frage zu senden. Über die römischen Verhandlungen im Sekretarium von St. Peter existiert eine von einem Ohrenzeugen nachträglich aus dem Gedächtnis aufgezeichnete Niederschrift [111]), die somit zwar nicht protokollarischen, aber sehr beträchtlichen Stimmungswert besitzt.

Gemeinsame Grundlage war die Rechtgläubigkeitserklärung des filioque, das Leo III. selbst ja in seine Glaubenserklärung an die fränkischen Mönche in Jerusalem aufgenommen hatte [112]). Die fränkischen Theologen folgerten nun, diese rechte Lehre des filioque müsse auch in den Text des Symbols, wo sie bisher fehlte, aufgenommen werden, zumal das filioque im gesungenen Credo der fränkischen Messe längst verkündet werde. Sie bedrängten den Papst mit der Frage, ob — ungeachtet der Tatsache, daß die folgenden ökumenischen Synoden bis zur sechsten Abstriche im Text verboten hätten — die Verfasser des Symbols

108) Von Theodulf von Orleans (Migne Patr. lat. CV, S. 239 ff.), einem Unbekannten (nicht Alcuin) (Migne P.L. CI, S. 64 ff.) und Smaragdus von St. Mihiel (MG. Conc. II, 1, S. 235 ff.).

109) Ann. regn. Franc. ad a. 809 (l. c. S. 129): concilium habuit de processione spiritus sancti... cuius definiendae causa Bernharius episcopus Wormacensis et Adelhardus abbas monasterii Corbeiae Romam ad Leonem papam missi sunt.

110) Bischof Bernhard von Worms und Abt Adelhard von Corbie (vgl. Ann. regn. Fr. ad a. 809 und JE. 2522).

111) MG. Conc. II, 11, S. 239 ff.: Wendungen wie in quantum recordari valeo, non satis memoriae occurrit, schließen Smaragdus von St. Mihiel, der auf Grund einer Bemerkung von Binius allgemein als Verfasser gilt, aus, falls man nicht annimmt, daß auch er in Rom anwesend war, wofür kein Zeugnis vorliegt.

112) Siehe oben S. 245.

von 381 nicht gut getan hätten, die rechte Lehre des filioque in ihren Text einzufügen. Er wich aus: weder wollte er diese Frage verneinen, noch behaupten, daß sie uneinsichtiger als die jetzigen Theologen gewesen seien, als sie das filioque fortließen: „du und die Deinen sehet selbst zu, was ihr meinet. Was mich betrifft, so sei ferne von mir, mich jenen Vätern gleichzustellen, geschweige denn über sie zu erheben". Dieser traditionalistischen These setzten die Franken ihre gegenwärtige [113]) Gewissensverantwortung für die Verkündigung der vollen reinen Lehre entgegen. Der Papst entgegnete, daß doch auch andere rechtgläubige Wahrheiten nicht im Symbol ausgesprochen seien, und man sich dabei beruhigen könne. „Darüber verwundere ich mich (miramur), daß ihr euch mühet, nur ja nicht zu ruhen, wo ihr ohne stets fortgesetzte Mühe ruhen könntet." Die Franken erwiderten, sie mühten sich, um nicht den Lohn frommen Mühens zu verlieren, und erhöhten sich nicht hochmütig über gutes Altes, sondern wollten das Gute durch das Bessere ersetzen. Der Papst nannte das eine „Ausflucht" (tergiversatio), denn die Väter hätten Änderungen an ihren Symboltexten keinem gestattet, gleichgültig, ob sie aus böser oder guter Absicht erfolgten. Nun lenkten die Franken wieder auf die Tatsache zurück, daß der Papst doch selbst das Singen des Glaubensbekenntnisses im Credo der Messe gestattet habe, und daß es höchste Verwirrung stiften müsse, wenn jetzt aus dem bisher gesungenen Text das filioque fortgelassen werde. Der Papst erwiderte, er habe das Singen zwar erlaubt, aber nicht befohlen, und hätte man ihn vorher wegen des Wortlauts befragt, so hätte er geraten, das filioque fortzulassen. In Rom werde das Symbol nicht gesungen, sondern verlesen und zwar in der alten Form, ohne den Zusatz filioque. Sein Rat — nicht sein Befehl — gehe nun dahin, man solle im Palast der Aachener Pfalzkapelle, deren Vorbild für die fränkischen Kirchen maßgebend war, den Brauch des Singens einstellen und auf diese Weise ohne Verletzung des Glaubens das filioque wieder fallen lassen.

Man trennte sich ohne Schroffheiten, aber auch ohne Einigung. Für die Papstgeschichte ist das Dokument gleichwohl als unmit-

113) secundum huius temporis qualitatem.

telbares Momentbild der geistigen Lage in mehrfacher Hinsicht merkwürdig. Die „Verwunderung" über das ruhelose Mühen der Franken um den vollen Ausdruck des rechten Glaubens war nicht jene altpäpstliche Entrüstung über die immer neuen theologischen Spitzfindigkeiten der Griechen, denn über die rechtgläubige Grundlage herrschte im Fall des filioque keine Meinungsverschiedenheit. Es war noch weniger das leise drohende miramur der Dekretalen; denn man kann sich kaum einen größeren Gegensatz denken als die stolze altpäpstliche Forderung, daß in allem kirchlichen Ritus und Brauch das römische Vorbild maßgebend sein müsse, und diese vorsichtig defensive Haltung Leos III., der es ablehnte, Befehle in der Frage des Credo-Gesangs erteilt zu haben, den Franken die Verantwortung zuschob und als Ausweg nur einen Rat erteilte in der nüchternen Erkenntnis, daß ein Befehl nicht befolgt werden würde. Wohl aber bekundete sich hier wieder einmal die echt römische statische Haltung des Traditionalismus aus Leos des Großen und Gelasius' I. Tagen. Damals hatte er siegreich die ganze abendländische Kirche erobert, jetzt stand diese römische Haltung in einem neuen Kontrast zu einer dynamischen Haltung der jungen germanischen Kirche und Theologie, welche sich zwar nicht über die „Väter" erheben wollte, aber eigene dogmatische Verantwortung aus ihrer „Gegenwart" heraus empfand auch gegenüber den Vätern und vollends gegenüber Rom, wie sie es eben erst in den Libri Carolini bewiesen hatte. Aber wie im Bilderstreit Hadrians I., so hat auch diesmal Leo III. eine letzte Verteidigungsstelle nicht geräumt, und wieder war es der jenseits des Gesichtskreises der fränkischen Theologen gelegene alte ökumenische Gedanke der kirchlichen Verbundenheit mit dem Osten. So geringfügig diesmal auch die Meinungsverschiedenheit zwischen Papst und Karl und seinen Theologen bei sachlicher Übereinstimmung über das filioque schien, die Änderung des alten reichsökumenischen Symboltextes war für Rom nicht minder und aus dem gleichen Grunde eine Unmöglichkeit wie die Verdammung des siebenten Reichskonzils. Auf diesem gemeinsamen Besitz der ökumenischen Synodalkanones und -symbole ruhte allein noch die Universalität der una ecclesia in einer politisch und kirchenverfassungs-

mäßig auseinandergerissenen Welt, die keine οἰκουμένη, kein orbis Romanus mehr war.

Leo III. hat der ergebnislosen römischen Diskussion über das filioque eine Kundgebung folgen lassen, die unzweideutig diesen grundsätzlichen Punkt betonte. Er ließ[114]) zu beiden Seiten des Eingangs zur Petersgruft zwei Schilde aufhängen, auf welchen „der Text des Symbols, hier griechisch, dort lateinisch, eingegraben war". Der Ost und West gemeinsame Besitz des Nicaenum, d. h. des Symbols von 381, dessen Unantastbarkeit eben gegenüber der fränkischen Kommission verteidigt worden war[115]), wurde durch die Doppelsprachigkeit eindrucksvoll hervorgehoben.

Es ist endlich lehrreich, einen Blick auf Leos III. Beziehungen zur englischen Kirche zu werfen. Nachdem durch Hadrians I. Legation die Verbindungen dorthin wieder enger geknüpft worden waren[116]), ist sein Nachfolger mehrmals als Oberhirte von dort angegangen worden. Eanbald II. von York wandte sich durch Vermittlung Alcuins[117]) im Jahre 797 an ihn wegen des Palliums und erhielt es übersandt. Gleichzeitig betrieb Erzbischof Ethelhard von Canterbury die Rückgängigmachung der auf Kosten seiner Metropolitanstellung erfolgten Erhebung von Lichfield zum Erzbistum, welche König Offa mit jenem Angebot einer Jahreszahlung von 365 Goldstücken bei Hadrian I. durchgesetzt hatte[118]). Er richtete dieserhalb von einer Provinzialsynode einen Brief an den Papst[119]) und gewann auch König Coenwulf von Mercia[120]), Offas Nachfolger, dafür, einen Abt

114) Vita Leon. III. c. 94 (l. c. S. 26).

115) Im Frankenreich hielt man jedoch am filioque im Symbol fest, und schließlich ist es unter Kaiser Heinrich II. im Jahre 1014 auch in das römische Symbol aufgenommen worden.

116) Siehe oben S. 207 ff.

117) Vgl. Alcuin, ep. Nr. 125 (MG. Epp. IV, S. 144).

118) Siehe oben S. 210.

119) Nicht erhalten, zitiert in Coenwulfs Brief (s. nächste Anm.): Sed et illam epistolam quam Ethelardus archiepiscopus coram cunctis provincialibus episcopis nostris multiplicius de suis ac totius Britanniae causis et necessitatibus tibi scripsit, pio amore perscrutari digneris. — Ein anderes Schreiben Ethelhards an Leo III. wird in dessen Antwort an Coenwulf zitiert, JE. 2494. Vgl. oben.

120) Vgl. zum folgenden dessen Brief an Leo III. in Wilhelm Malmester, Gesta Reg. Angl. I, c. 88, ed. Hardy S. 120 = Haddan and

Wadan zu Verhandlungen nach Rom zu senden. Als dieser nichts ausrichtete, schickte Coenwulf eine zweite Gesandtschaft und unterstützte seine wiederholte Bitte durch ein Geschenk von 120 Goldstücken [121]). Nun kam aus Rom eine geneigte Antwort [122]). Leo III. versäumte zwar nicht, auf das höhere, offenbar inzwischen bereits in Vergessenheit geratene, als jährliche Zahlung versprochene Geschenk Offas hinzuweisen [123]), rechtfertigte auch seines Vorgängers Verhalten damit, daß Offa seinen Antrag als einmütige Bitte des ganzen Landes dargestellt habe, und daß es sich um sehr ausgedehnte Gebiete und ein großes Reich in Mercia gehandelt habe, aber er erkannte das Argument an, daß nach des Gründers der englischen Kirche, Gregors des Großen, Willen Canterbury den Primat über 12 Suffragane besitzen solle als Stiftung [124]).

Darauf machte sich Ethelbert über das Frankenreich und den Königshof, wo Alcuin ihm die Wege ebnete [125]), nach Rom auf

---

Stubbs, Councils and eccles. documents rel. to Great-Britain and Ireland, III, S. 521.

121) Ergo praeterito anno legationem meam etiam et episcoporum per Wadan abbatem misimus; ac ille accipiens legationem illam segniter, immo insipienter deduxit. Sed modo tibi munus modicum gratia amoris per Bryne presbyterum et Cildas et Ceolberht ministros meos misi, quod est centum viginti mancusas, cum litteris, precans te ut benigne suscipias et benedictionem tuam nobis donare digneris.

122) JE. 2494 (MG. Epp. IV S. 187, Alc. ep. Nr. 127).

123) Vgl. die oben zitierten Sätze, nach denen der Text fortfährt: Quod et fecit (Offa), ut tam ipse quamque posteris eius, qui ipso regno tenere videntur, usque in perpetuum propter eidem regni victoria b. Petro suis almis suffragiis concedente. Et si vestra excellentia ampliores victorias et honores in ipso habere regno cupit, instar persolvens, per eam amplius quam amplius in perpetuum permaneat confirmatum, ut ipse Dei apostolus semper per vos in ipso victoriam concedat regno et in vita aeterna cum sanctis omnibus sine fine vos regnare faciat. Aber Leo III. gab sich schließlich mit der aliquantula ex vestra facultate benedictio in Höhe von 120 mancusi, über die er in JE. 2511 (siehe unten) nochmals quittierte, zufrieden.

124) Indem er die von Coenwulf aufgeworfene Frage, ob nach den ursprünglichen Plänen London an Stelle von Canterbury stehen müsse, abwies, fuhr er fort (l. c. S. 188): ... et ideo canonice oportet illum primatum existere (Canterbury) atque vocari et per ordinem, sicut a praedecessoribus nostris constituitur, archiepiscopalem sedem ita venerare et honorare in omnibus.

125) Vgl. seine Briefe Nr. 230. 231 (MG. Epp. IV, S. 374. 375) vom Jahre 801.

und erhielt am 8. Januar 802 ein päpstliches Privileg [126]), das ihm die Hoheit über alle Kirchen Englands wie in Gregors d. Gr. und Erzbischof Augustins Zeiten bestätigte. Eine Synode in Cloveshoë im Jahre 803 [127]) verkündete dann mit Berufung auf das Präzept Leos III. zugunsten der alten Rechte von Canterbury die Aufhebung des Erzbistums Lichfield und die Nichtigkeit des hadrianischen Palliumprivilegs, weil es unter falschen Vorstellungen erschlichen worden sei.

Die Rolle, welche das Papsttum in dieser Sache spielte, war nicht sehr rühmlich. Wenn auch Leo III. sein Schreiben an König Coenwulf mit einem Zitat aus einer Caelestin I.-Dekretale der dionysischen Sammlung schmückte [128]), so war von der Würde, der grundsätzlichen Haltung, der organisatorisch maßgebenden Rolle des Papsttums der alten Zeit bei ihm doch nichts zu spüren. Wenn Hadrian I. Verfügungen in Sachen der englischen Kirche traf und Leo III. sie wieder aufhob, so bequemten sich beide nur den Wünschen der Könige und ihres Episkopats. Leo III. scheute sich nicht einmal, jene „Geschenke" in barem Gelde offen in Zusammenhang mit der päpstlichen Gewährung zu bringen, während König Coenwulf sogar noch offener schilderte, wie diese Geschenke erst die anfangs fehlende päpstliche Bereitwilligkeit beflügelt hätten.

Wenn sich aber kirchliche Fragen mit politischen verquickten, dann konnte der Papst nur auf Aufforderung des Kaisers und nach Maßgabe seiner Weisungen auf der angelsächsischen Insel eingreifen; denn in Karl sahen die dortigen Könige die höchste Autorität in politischen Händeln. Vielfach griff er persönlich oder durch Alcuin brieflich in dieselben ein, und die Könige bezeichneten sich in ihren eigenen Briefen als seine getreuen Untertanen und Knechte [129]). Im Jahre 806 oder 807 war einer von

126 JE. 2510, dazu JE. 2511; entsprechende Benachrichtigung an Coenwulf als Antwort auf zwei von Ethelbert überbrachte Briefe.

127) Haddan and Stubbs, III, S. 342 ff.

128) JE. 2494, Alc. ep. Nr. 127 (l. c. S. 187): ... primatum illum sicuti Doroverni constitutus est primam sedem et concedimus et censentes promulgamus, quia sanctus et venerabilis praedecessor noster Caelestinus papa nos docuit inquiens: ‚non sit vana gloriatio palleatis, episcopali more, qui episcopi sunt, sequantur'. Vgl. JK. 369.

129) Einhardi V. Karol.[6] c. 16: subditos et servos eius, vgl. dazu

ihnen, Eardulf von Northumbien, durch eine Empörung, die anscheinend vom Episkopat unter Führung Eanbalds von York ausging, vertrieben worden und hatte Zuflucht an Karls Hof in Nimwegen gefunden[130]). Der Papst hatte aus England selbst Nachricht darüber erhalten und einen Legaten entsandt, aber auch Karl wandte sich an ihn mit der Aufforderung, Eanbald von York mit seinen Anhängern durch einen Legaten zu veranlassen, sich nach Rom oder an den Kaiserhof zur Verantwortung zu stellen. Leo III. sandte ein Schreiben solchen Inhalts an den Kaiserhof und bat, es durch einen fränkischen Gesandten an seinen Legaten in England weiterzuleiten; eine neue päpstliche Legation, nachdem die alte noch nicht zurückgekehrt sei, könne die feindselige Stimmung in England, die schon aus den ihm von Karl übersandten Briefen Eanbalds und König Coenwulfs von Mercia an den Kaiserhof erhelle, noch weiter reizen. Inzwischen aber hatte der Legat in England, ein Diakon Aldulf von angelsächsischer Herkunft, mit Eanbald bereits verhandelt und schriftliche Vereinbarungen getroffen. Ihr Inhalt ist nicht bekannt, aber diese päpstliche Aktion lief neben der vom Kaiser zur Wiedereinsetzung König Eardulfs eingeleiteten selbständig einher, und weil Aldulf sowohl wie ein eigener Gesandter Eanbalds auf der Reise nach Rom nicht, wie es auftragsgemäß und korrekt gewesen wäre, am Hofe vorgesprochen und Bericht erstattet hatten, so schöpfte Karl Verdacht. Er schrieb an Leo III., die beiden Gesandten hätten ihre „betrügerische Botschaft" vorzuzeigen Scheu getragen und seien deshalb so eilig zurückgereist, um der Reise König Eardulfs nach Rom zuvorzukommen. Papst Leo III. sandte umgehend das gesamte Briefmaterial über die Angelegenheit an den Kaiser ein und verwies besonders darauf, daß Eanbalds Bote ein eigenes Empfehlungsschreiben an Karl mitbekommen habe. „Eure Majestät möge mir glauben, daß (die beiden Boten) nicht aus einem bösen Plan heraus sich (die Unterlassung) haben zuschulden kommen lassen, sondern daß sie diese törichte Route gemacht haben, weil sie in

Leo III. in JE. 2529 an Karl (MG. Epp. V, S. 102, Nr. 10): ... nullus de antecessoribus nostris partibus ipsis cum tanto amore servierunt quantum nos servivimus.

130) Vgl. zum folgenden JE. 2516. 2517 (MG. Epp. V S. 89 ff. Nr. 2. 3).

den Dingen dieser Welt nicht bewandert sind." Ob diese Entschuldigung angesichts der verdächtigen Doppelheit des Falles am fränkischen Hof überzeugend gewirkt hat, darf man bezweifeln. Ein sicherer Tatbestand, worum es sich bei der Differenz handelte und wie sie ausgeglichen wurde, läßt sich überhaupt nicht feststellen. Nur für das stimmungsmäßige Verhältnis zwischen Karl und Leo III. ist der Fall lehrreich. Er zeigt abermals und besonders deutlich, wie argwöhnisch man am fränkischen Hof diesen Papst beobachtete, und wie beflissen und eilig Leo III. den Fügsamen spielte. Er wagte nur die Bitte, daß er selbst nicht vor der englischen Öffentlichkeit bloßgestellt werden möchte. Der Bote Eanbalds sei, soviel ersichtlich, ein getreuer Diener Gottes, „und so flehen wir Deine Kaiserliche Macht an, es möge ihm der Umstand, daß er an den hl. Petrus als Bote gesandt wurde, zum Vorteil, nicht zum Nachteil gereichen. Denn wir besorgen sehr, daß gerade bei diesem von der römischen Kirche erworbenen Volk durch unglückliche Umstände die Mühen meines Vorgängers, des seligsten Papstes Gregor, die er an dieses Land gesetzt hat, in meiner Zeit als vergeblich erwiesen werden und mir das zum Gericht werde. Kurz gesagt, wie er (der Bote) durch Torheit ersichtlich Euren Zorn erregt hat, so gebe der hl. Geist, daß er schleunigst Euer Erbarmen erfahre" [131]).

Es spricht aus diesen Zeilen Leos III. ein niederdrückendes Bewußtsein, wohin es mit Gregors d. Gr. Stellung in der abendländischen Germanenwelt „zu seinen Zeiten" gekommen war. Damals war diese Welt das Neuland gewesen, in welchem der in seiner alten Umwelt auf Schritt und Tritt eingeengte und gehemmte „Patriarch des Westens" der caesaropapistischen Reichskirche des Ostens die apostolische Autorität freier zur Geltung bringen konnte. Wie hatte sich das alles gerade durch die Ereignisse des letzten Menschenalters gewandelt! Schien nicht „der erste Metropolit des fränkischen Kaiserreichs" in eine noch viel

131) Karl wird sich über diesen Verdächtigen vermutlich nachträglich ebenso beruhigt haben, wie er es über den anderen, den Diakon Aldulf, tat. Dieser war in England in Gefangenschaft der Piraten gekommen und losgekauft worden, worüber Karl dem Papst briefliche Nachricht zugehen ließ. Vgl. JE. 2518, MG. Epp. V, S. 93 Nr. 4.

nähere und drückendere Untertanenschaft unter eine weltliche Universalherrschaft gebeugt als einst der „Patriarch des Westens" der byzantinischen Reichskirche[132])?

Es schien nur so, und es ist eine zwar häufig aufgeworfene, aber falsch gestellte Frage, ob Karl einen neuen Caesaropapismus aufgerichtet habe, oder worin sich sein „Staatskirchentum" von dem byzantinischen unterscheide. In Wahrheit handelt es sich bei dem byzantinischen Kaisertum und dem Papsttum einerseits und Karls Universalreich andererseits nicht um vergleichbare Größen. Denn jenen in jahrhundertelanger Tradition festgefügten Institutionen stand hier eine jäh aufgeschossene, in jeder Hinsicht noch unfertige Schöpfung zweier Herrschergenerationen, Pippins und Karls, gegenüber. Noch fehlte ein Ausgleich, geschweige eine organische Verbindung zwischen dem angestammten Erbteilungsrecht, das Karls erste Nachfolgeordnung von 806 unverändert festhielt, und dem von außen durch das Bündnis mit der Kirche zugetragenen Einheitsgedanken der abendländischen Kaiserwürde, welche in jener Ordnung mit Schweigen übergangen wurde, indem dort den drei erbberechtigten Söhnen nur die defensio-Pflicht des Vertrags von Ponthion zu gesamter Hand auferlegt wurde. Noch war es insbesondere völlig ungewiß, wie innerhalb der neuen „mittelalterlichen" Einheit der „beiden Gewalten", dem Papsttum und dem durch Königssalbung und Kaiserkrönung kirchlich geweihten, in die religiöse Sphäre erhobenen Herrschertum die Verteilung der Gewichte sich gestalten würde: ob das persönliche Übergewicht Karls gegenüber dem institutionellen Übergewicht des römischen Kirchentums, das seit Bonifatius' Wirksamkeit in ständig wachsendem Strom in das Frankenreich eingedrungen war und die altmerowingische partikulare Landeskirche „romanisiert" hatte, sich behaupten und selbst eine Institution gestalten werde.

132) Als Kommentar dafür, wie Außenstehende das Verhältnis beurteilten, können jene schon zu Hadrians I., wohl in der Zeit der Spannung wegen der 7. Synode von Nicaea, in England umgehenden Gerüchte dienen, König Offa von Mercia habe Karl geraten, Hadrian I. abzusetzen und einen Franken zum Papst zu erheben. Karl trat diesen Gerüchten entgegen, und der Papst versicherte, nichts davon zu wissen und sie als völlig unglaubwürdig anzusehen. Vgl. JE. 2476, Cod. Car. Nr. 92.

Daß der Weihnachtstag des Jahres 800 keineswegs bereits ein klares Rechtsverhältnis auch nur zwischen Kaisertum und Papsttum geschaffen hatte, wurde klar, als das Leben des großen Karl zur Neige ging. Die Nachfolgerfrage war gegenüber 806 vereinfacht durch das frühe Wegsterben der beiden älteren Königssöhne. Nur ein ehelicher Sohn, Ludwig, war Karl geblieben, dazu ein Enkel Bernhard, den er nach dem Tode seines Vaters Pippin (gest. 810) zu dessen Nachfolger im italischen Unterkönigtum designierte (812) und dorthin unter Obhut des Abtes Wala von Corbie entsandte. Ludwig aber wurde, nachdem inzwischen die vertragliche Anerkennung der abendländischen Kaiserwürde durch Byzanz erlangt war, auf einer Aachener Reichsversammlung im September 813 zum Mitkaiser erhoben. An Stelle des Erbgangs nach fränkischem Königsrecht trat also eine Kaisererhebung nach byzantinischer Weise, bei welcher aber die fränkische Auffassung des Akts vom Weihnachtstage 800 allein maßgebend war. Der Bereich des an Ludwig übertragenen Kaisertums war nicht das „Reichsgebiet" im Sinne des alten Imperium Romanum und der päpstlichen Theorie von der res publica Romanorum, sondern das abendländische Gesamtreich Karls (einschließlich des langobardischen Unterkönigtums Bernhards); weder das „römische Volk" noch der Papst als sein Repräsentant hatten teil an dieser Kaisererhebung, auch die päpstliche Krönung fiel damit fort und wurde ersetzt durch eine Kronaufsetzung des alten Kaisers oder — nach einem anderen Bericht — eine Selbstkrönung Ludwigs, der sich die auf dem Altar niedergelegte Krone aufsetzte; auch die Akklamationen der fränkischen Großen lauteten nicht byzantinisch wie im Jahre 800, sondern alttestamentlich „vivat Imperator Ludovicus", wie es dem karolingischen „Davids"königtum entsprach.

Anmerkungen.

Das Verfahren gegen Leo III. Dezember 800.

Die Aufklärung, welche die prozessualen Vorgänge, die nur in knappen Notizen geschildert werden, von den aktenmäßig genau zu verfolgenden Verhandlungen des Symmachusprozesses von 501 her erfahren können, ist bisher in der Literatur niemals nutzbar gemacht worden. Simson, Jahrbücher des fränk. Reichs unter Karl d. Gr. II. (1883),

S. 229, Anm. 1, hielt die Interpretierungserklärung der Synode für eine „in hierarchischer Tendenz falsch gefärbte" Darstellung, während doch der Zusammenhang mit den Symmachusfälschungen schon durch Alcuin ep. 179 evident ist. Heldmann umgekehrt bemängelte die Behauptung der Ann. r. Fr. ad a. 800 nullus probator criminum esse voluit (l. c. S. 104, Anm. 2), als „sicher übertrieben" und zog dem offiziösen Bericht in diesem Fall die Ann. Lauresh. ad a. 800 vor: ibi venerunt in praesentia qui ipsum apostolicum condemnare voluerunt (ib. S. 102 mit Anm. 2). In Wahrheit sind der päpstliche und der fränkische offiziöse Bericht sehr gut zu vereinen, wenn man auf die Rolle sieht, welche die förmliche Anklageschrift, mit welcher erst das eigentliche Prozeßverfahren eröffnet werden konnte, im Symmachusprozeß spielte. Damals gelang es den Symmachusgegnern erst in der II. (September-) Session die offizielle Einreichung der Anklageschrift durchzusetzen. Ihre Aktennahme ist dann allerdings nachträglich in dem parteiisch symmachianischen Schlußbericht der synodus palmaris vom Oktober wieder unterdrückt und durch eine Polemik gegen einzelne Punkte derselben ersetzt worden. Daß sie gleichwohl erfolgt war, besagt das Fragm. Laurent., ed. Duchesne lib. pontif. I, S. 43 ff. constituit (synodus) ut libellus, quem offerebant accusatores Symmachi, susceptus inter gesta sollemniter panderetur. Vgl. meine Gesch. des Papsttums Bd. II S. 96. Im Verfahren gegen Leo III. hat die Synode eine Anklageschrift und damit die Eröffnung eines förmlichen Prozeßverfahrens gar nicht erst zugelassen. Die Gegner Leos III., die als Häftlinge Karls nach Rom zurückgebracht worden waren, sind in den außerprozessualen Verhandlungen vielleicht wieder verhört worden, in Paderborn 799 aber sind sie zur Rolle offizieller Ankläger nicht zugelassen worden, und so hat nullus probator criminum esse voluit; denn jemand anders hat sich angesichts der politischen Lage und der Aussichtslosigkeit des Versuchs natürlich als Ankläger nicht hervorgewagt. — Irrig ist endlich die Behauptung von Heldmann, S. 104, der Reinigungseid sei „den Vorschriften des römischen Rechts entsprechend" (mit Hinweis auf l. 5 D. 48, 1) Leo zugeschoben worden. In einer Synodalverhandlung (Lib. pont. v. Leonis III. c. 21: Sedentes pariter tam magnus rex quam beatissimus pontifex, fecerunt resedere et sanctissimos archiepiscopos seu episcopos et abbates, stantes reliquos clericos) spielt das bürgerliche Recht keine Rolle. Statt dessen ist auf andere Beispiele kirchenrechtlicher Verfahren zu verweisen. Gregor d. Gr. setzte für das Verfahren gegen Maximus von Salona fest: Si isdem Maximus coram vobis (Marinian von Ravenna) et praedicto cartulario nostro de simoniaca heresi praestito se sacramento purgaverit atque de aliis ante corpus sancti Apollinaris ... tantum modo requisitus liberum se esse responderit etc. JE. 1704 Reg. IX, 177 (MG. Epp. I, S. 172), vgl. Bd. II S. 436. Hadrian I. (JE. 2478, Cod. Car. Nr. 94) schildert anläßlich eines von den karolingischen missi gerügten Simoniefalles in Ravenna das Verfahren bei der Weihe des ravennatischen Bischofs in Rom (MG. Epp. III, S. 634): ... qualis a clero et plebi cunctoque populo electus canonice fuerit, et nullus sit qui eum sacro obsit ordinae, solita tradicione ordinamus. Nos quippe, cum subscriptione decreti a cuncto populo roboratum electum suscipientes ... nostris apostolicis praesentiis ipsum deducentes electum, enucleatius eum de singulis indagantes capitulis, singillatim orthodoxae fidei atque divinorum voluminum interrogarent habere peritiam. Et postquam nobis fidelem responsionem edixerit ceterisque olitanis capitulis, quae a sacerdotibus cavendi sunt, mundum se esse perhiberit, maximae de erese simoniaca obtestantes sciscitamus:

„Vide, ne aliquam promissionem cuiquam aut dationem fecisses, quia simoniacum et contra canones est." Et dum coram omnibus a nobis interrogatur respondit: „absit". Et nos inquit: „tu videris, et si conscii sunt, capiti eorum respiciat periculum". Unde simili modo sub iusiurandum in scriptis respondent, nunquam se aliquid accepturos de manus impositionis. Danach war ein Reinigungseid resp. eine eidliche Verpflichtung insbesondere bezüglich simonistischer Vergehen üblich. Wenn es nun in Leos Reinigungseid (MG. Epp. V, S. 64 Nr. 6) heißt: Ego Leo ... a nemine iudicatus neque coactus, sed spontanea mea voluntate purifico et purgo me ... quia istas criminosas et sceleratas res, quas illi mihi obiciunt, nec perpetravi nec perpetrare iussi, so wird es sich dabei in erster Linie um den Vorwurf der Simonie gehandelt haben — das Thema, das seit lange beständig in der fränkischen rechtlichen Korrespondenz abgehandelt wurde, vgl. auch Karls Anweisung an Angilbert bzw. den neugewählten Leo III. (MG. Epp. IV S. 135): Et de simoniaca subvertenda heresi diligentissime suadeas illi, quae sanctum ecclesiae corpus male multis maculat in locis, et quidquid mente teneas nos saepius querelis agitasse inter nos — denn auf adulterium und periurium, die Vorwürfe in Paderborn, passen die Schlußworte des Eides nec perpetrare iussi nicht. Soviel, daß in der entsprechenden Phase der synodalen Verhandlung die Simonie als Klagegegenstand im Vordergrund stand, ist also an der These Ohrs (Zeitschr. f. Kirchengesch. XXIV, 1903, S. 327 ff.), daß es sich nur um Simonie gehandelt habe, richtig. Vgl. auch Fragm. Laur.: Accusatur etiam ab universo clero Romano, quod contra decretum a suis decessoribus observatum ecclesiastica dilapidasse praedia et per hoc anathematis se vinculis inretisset.

Zur Kaiserkrönung Karls d. Gr.

Grundlegend und die gesamte frühere Forschung zusammenfassend K. Heldmann, D. Kaisertum Karls d. Gr., Theorien und Wirklichkeit, Quell. u. Stud. z. Verf.Gesch. d. dtsch. Reichs begr. v. Zeumer VI, 2, 1928, dazu die Kritiken von Hirsch in Dt. Lt.Ztg. 1930, S. 32 ff. und Ganshof in Moyen Age 3. Sér. I, 1930, S. 214 ff. und die Kontroverse Heldmann-Rosenstock in Ztschr. d. Savigny-Stift. German. Abtlg. L, 1930, S. 625 ff.; Dannenbauer, Zum Kaisertum Karls des Großen und seiner Nachfolger, in Zeitschr. f. Kirchengesch. XLIX, 1930, S. 301 ff.; endlich Levillain, Le couronnement impérial de Charlemagne, in Rev. d'hist. de l'église de France XVIII, 1932, S. 5 ff.

Der äußere Anlaß und die nächste Motivenkette der römischen Ereignisse, die zur Kaisererhebung Karls führten, ist durch Heldmann wohl endgültig geklärt: Leo III. hat die Erhebung eines Kaisers in der für römische Auffassung selbstverständlichen altüberkommenen Bedeutung bewirken lassen. Der dokumentarische Beweis liegt, wie ergänzend hinzugefügt werden muß, in Adresse und Schlußwunsch seiner Briefe an Karl nach 800, die wörtlich nach dem alten Diurnus-Formular I (superscriptio ad principem) abgefaßt sind. In Byzanz ist man auch anfangs eines Angriffs des neuen Kaisers, als eines Gegenkaisers gegen Irene, gewärtig gewesen. Nicht so eindeutig sicher, wie Heldmann meinte, ist es dagegen, daß die Erhebung Karls in Rom selbst und von seiten des Papstes bewußt als eine solche für das ganze Imperium Romanum gemeint gewesen sei. Es ist eine wesentliche Schwäche seines Buches, daß er im Kampf gegen eine „Emanzipationstheorie" die Kaiserkrönung von ihrer päpstlich-römischen Vorgeschichte seit Gregor II. und Stephan II. künstlich isoliert hat. Die

Kaiserkrönung war in der Tat „ein Glied in der Kette der auf Loslösung vom Osten und Verselbständigung des Westens gerichteten Bestrebungen (des Papsttums)" (Baethgen in RGG.² IV, S. 905); die konstantinische Schenkung, Hadrians I. Apostrophe an Karl als „neuen Konstantin" und das Lateranmosaik Leos III. sind mit Brackmann (in Geschichtliche Studien A. Hauck gewidmet 1916 S. 121 ff.) als die letzte Etappe dieser päpstlichen Vorgeschichte der Kaiserkrönung zu werten. Die formalrechtliche Erhebung eines Imperator Romanorum alten Stils ändert nichts an der historischen Tatsache, daß die päpstliche Politik bei der Kaiserkrönung wie seit 50 Jahren nur ihre eigenen, westlichen Reichsinteressen im Auge gehabt hat. — Noch in einem zweiten Punkt ist Heldmann durch die Einengung seiner Betrachtung auf die juristisch-staatsrechtliche vermeintliche „Wirklichkeit" zu einer verfehlten Auffassung gelangt. Indem er den Akt des Weihnachtstages als eine in allen Formen Rechtens vollzogene akklamatorische Inspirationswahl eines Kaisers durch die das Gesamtvolk repräsentierenden Römer definierte, wies er der päpstlichen Kaiserkrönung die Rolle einer rechtlich unerheblichen Begleiterscheinung zu. Dieser auf dem Wege begrifflicher Konstruktion gewonnenen Auffassung widersprechen aber die Quellen von päpstlicher und fränkischer Seite, welche die Auffassung der Handelnden und Mitlebenden widerspiegeln, auf das deutlichste. Der Krönungsakt ist nach der päpstlichen Schilderung das erste (l. c. S. 7) ... coronavit eum. Tunc universi fideles Romani ... exclamaverunt „Karolo" etc. ... Ante sacram confessionem ... ter dictum est (die laudes) et ab omnibus constitutus est imperator Romanorum. Ebenso die Reichsannalen (l. c. S. 112): Leo papa coronam capiti eius imposuit, et a cuncto Romanorum populo adclamatum est. Et post laudes ab apostolico ... adoratus est. Diese päpstliche Kaiserkrönung ist also nicht mit den bloß zeremoniellen Kronaufsetzungen der Konstantinopler Patriarchen auf eine Stufe zu stellen, und es ist geradezu wider die Quellen, wenn Dannenbauer sagt: „Karl wird im Weihnachtshochamt in einem Hymnus der Liturgie ... als Imperator begrüßt, während ihm gleichzeitig der Papst eine Krone aufsetzt und ihm die Proskynese leistet." (S. 302) oder gar: „die feierliche Akklamation ist einwandfrei berichtet ... Ihr folgt die Krönung und die Proskynese des Papstes." (S. 303/304). Gerade umgekehrt lagen die Dinge: Der Hauptakt war die päpstliche Krönung. So faßte es auch der byzantinische Chronist Theophanes, Chron. ed. de Boor S. 472 f. auf: Γενομένης τῆς Ῥώμης ἀπ' ἐκείνου τοῦ καιροῦ (seit der gewaltsamen Rückführung Leos III. nach Rom) ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν τῶν Φράγγων, ὁ δὲ (Leo III.) τὸν Κάρουλον ἀμειβόμενος ἔστρεψεν αὐτὸν εἰς βασιλέα Ῥωμαίων ἐν τῷ ναῷ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου. Diesem im Grunde revolutionären Akt, wie es alle vorangehenden seit 754 waren, gab der Papst auch diesmal durch eine „inspiratorische Akklamationswahl des römischen Volkes" einen formell legalen Anstrich. Aber indem Leo III. Karl die Krönung erteilte, ergriff das Papsttum erneut, wie bei der Salbung Pippins und seiner Erhebung zum patricius, religiös Besitz von dem neuen Kaisertum. (Richtig Levillain l. c. S. 11 ff. nur mit der auf die Ann. Lauresham. als „texte capital" gestützten verfehlten Deutung, daß dabei die Absicht Karls auf eine Kaisererhebung nach der Regel durch einen päpstlichen Streich durchkreuzt worden sei.) Hier setzt der Unwille Karls ein, der nach Einhards (Vita Karoli) Zeugnis nicht hinwegzudeuten ist. Er richtete sich sicher gegen die Form, vielleicht auch gegen den Zeitpunkt. Mit der Krönung und Akklamations„wahl" im Weihnachtsgottesdienst zu St. Peter hat Leo III. in der Tat Karl überrascht und nur so ist auch das

nesciente Carolo der Ann. Maximiani zu verstehen. Daß Karl überhaupt nichts von einem „Kaiserprojekt" gewußt habe, ist damit noch nicht gesagt. Es ist angesichts der dreiwöchigen vorangehenden Verhandlungen nicht wahrscheinlich; eine so völlige Überrumpelung hätte der Papst wohl auch nicht wagen können, und vor allem steht dawider der Bericht der Ann. Laureshamenses, welchen Ranke Weltgesch. V, 2 S. 184 noch die „glaubwürdigste und verständlichste" Nachricht über die Dinge nannte, ad a. 801 (l. c. S. 38): Et quia jam tunc cessabat a parte Graecorum nomen imperatoris et femineum imperium apud se abebant, tunc visum est et ipso apostolico Leoni et universis sanctis patribus qui in ipso concilio (der Synode mit der Eidesreinigung Leos III.) aderant, seu reliquo christiano populo, ut ipsum Carolum regem Franchorum imperatorem nominare debuissent, qui ipsam Romam tenebat, ubi semper Caesares sedere soliti erant, seu reliquas sedes quas ipse per Italiam seu Galliam nec non et Germaniam tenebat, quia Deus omnipotens has omnes sedes in potestate eius concessit, ideo iustum eis esse videbatur, ut ipse cum Dei adiutorio et universo christiano populo petente ipsum nomen aberet. Quorum petitionem ipse rex Karolus denegare noluit, sed cum omni humilitate subjectus Deo et petitione sacerdotum et universi christiani populi . . . ipsum nomen imperatoris cum consecratione domini Leonis papae suscepit. Man hat in diesem Bericht — im Unterschied von dem knappen offiziösen Tatsachen- und Augenzeugenbericht der Ann. regn. Francorum —, eine bereits mit Raisonnement, das vielleicht sogar erst dem Chronisten angehört, durchsetzte Spiegelung des Weihnachtsereignisses, wie es der fränkischen Seite erschien. Daß fränkische und päpstliche Auffassung wohl von einander zu scheiden seien, war eine von Heldmann wieder verwischte methodische Besinnung, die zuerst Brackmann a. a. O. in Übereinstimmung mit den von mir in „Pippin und die Römische Kirche" 1914 für die Ereignisse von 754 ff. beobachteten Interpretationsgrundsätzen zur Geltung gebracht hatte. In dem Bericht der Ann. Laureshamenses ist der augenfälligste Unterschied zu den offiziösen Berichten der mit den Worten cum consecratione domini Leonis in den Hintergrund gerückte aktive Anteil Leos III. an der eigentlichen Handlung, die hier im übrigen viel kürzer abgetan ist. Man wird nicht fehlgehen in der Meinung, daß hier ein Zusammenhang mit dem „Unwillen" Karls über eben diese Handlung besteht. Dafür berichtet die Ann. Laureshamenses eine neue Tatsache. Die Initiative des Papstes und der Übrigen (visum est, vgl. vorher die Initiative (visum est) Karls in dem Verfahren gegen Leo III.) hat die Nomination zum Imperator bereits vorher an Karl herangetragen, und dieser hat „nicht Nein gesagt". Damit ist aufs stärkste die Initiative der anderen, nicht Karls selbst, betont und zugleich die Sache selbst als eine Titelfrage dargestellt, übrigens in Übereinstimmung mit dem fränkisch-offiziösen Bericht: ablato patricii nomine imperator et augustus est appellatus. Darin liegt im Gegensatz zu der päpstlichen Darstellung und Auffassung eine gewollte Herabminderung des ganzen Zeugnisses. Dazu kommt bei dem Chronisten nun ein doppeltes Raisonnement: 1. Das nomen imperatoris ist vakant, weil eine Frau in Byzanz regiert; 2. Karl besitzt bereits Rom und die übrigen ehemaligen Kaiserresidenzen (des Westens) in Italien, Gallien und Germanien. Wollte man dieses doppelte Raisonnement für die so häufig gestellte Frage: „Kaiser wovon ist Karl geworden?" verwerten, so müßte auch die Antwort doppelt und damit widerspruchsvoll lauten, nämlich: 1. Kaiser

des erledigten byzantinischen Kaisertums, d. h. des Ostens und Reichsitaliens — dies die Meinung Heldmanns, und in gewisser Hinsicht die päpstliche Auffassung —, und 2. Kaiser des ehemaligen weströmischen Reichs — dies die früher allgemeine, auch von Ranke vertretene Meinung, für die umgekehrt in gewisser Hinsicht die fränkische Auffassung angeführt werden kann, vgl. den offiziösen Bericht: ab apostolico more antiquorum principum adoratus est, und Conc. Remense a. 813 (Conc. II, S. 253): In conventu metropolitanae sedis Remensis ecclesiae a domino Karolo piissimo Caesare more priscorum imperatorum congregato, endlich die Legende der Kaiserbulle Renovatio Rom. imp., falls sie mit Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio I, 1929, S. 14 Karl d. Gr., nicht Karl d. K. zuzuschreiben ist; in all diesen Fällen schließt sich das Kaisertum nicht unmittelbar an das „erledigte" byzantinische, sondern an das „alte", dem gleichen geographischen Raum zugehörige westliche Imperium an. Aber ist die Frage „Kaiser wovon?" bezüglich der fränkischen Auffassung hier überhaupt richtig gestellt?

Das wichtigste, weil einzige dokumentarische Zeugnis für die fränkische Auffassung des Kaisertums ist der von Karl angenommene Kaisertitel: Karolus serenissimus augustus a Deo coronatus magnus pacificus imperator Romanum gubernans imperium qui et per misericordiam Dei rex Francorum et Langobardorum. Heldmann sah in ihm die Bestätigung seiner These: Das Franken- und Langobardenreich sei disjunktiv neben dem Imperium Romanum aufgeführt, also das Kaisertum sei gleich dem byzantinischen Reich plus Reichsitalien, umfasse dagegen die angestammten Lande nicht. Aber Ganshof a. a. O. erneuerte die sehr triftige, durch Heldmann S. 405 gegenüber älteren Forschern keineswegs entkräftete Einwendung, daß Karl durch Kapitular von 802 (MG. Capit. I S. 91) die Neuvereidigung der Untertanen in toto regno suo auf das nomen Caesaris statt des nomen regis anordnete. Levillain erblickte in diesem Titel sogar noch mehr, nämlich das eigentliche allumfassende Weltherrschaftsprogramm Karls gegenüber der päpstlichen Einengung, über welche Karl „unwillig" gewesen sei. Schramm, a. a. O. S. 13, sprach dagegen von einem „sonderbaren und aller Parallelen entbehrenden Titel", den er so deutet: „Daß (Karl) sich nicht ‚Kaiser der Römer', sondern Romanum gubernans imperium nannte, kann nur den Grund gehabt haben, daß er vermeiden wollte, die durch die Krönung geschaffene Rivalität (mit Byzanz) auf die Spitze zu treiben." Das sind wieder die einander widersprechenden Antworten auf die Frage: „Kaiser wovon?" Sie führt auch hier zu keinem eindeutigen Ergebnis. Ich stelle statt dessen die andere Frage: „Wie ist dieser Kaisertitel entstanden?" Es gibt von der Königszeit her bis hin zu ihm einige Vor- und Zwischenstufen, die bisher in der Forschung kaum berücksichtigt worden sind. Das Material ist das Folgende:

I. Königszeit:
   a) Rex Francorum et Langobardorum atque patricius Romanorum.
   b) Libri Carolini: incipit opus Caroli nutu Dei regis Francorum, Gallias Germaniam Italiamque regentis.
   c) Laudes 781—800: Karolo excellentissimo et a Deo coronato magno et pacifico rege Francorum et Langobardorum ac patricio Romanorum.

II. Kaiserzeit:
   a) Akklamation Weihnachten 800 (Lib. Pont. I v. Leonis III.): Karolo piissimo Augusto a Deo coronato magno et pacifico imperatore.

b) Kapitular Frühjahr 801, Intitulatio (MG. Capit. I S. 204): Karolus divino nutu coronatus Romanum regens imperium, serenissimus augustus (Adresse:) omnibus ducibus comitibus gastaldiis seu cunctis rei publicae per provincias Italiae a nostra mansuetudine praepositis. (Datum:) anno ... DCCCI ind. IX, a. vero regni nostri in Francia XXXIII, in Italia XXVIII, consulatus autem nostri primo.

c) Urkunden (MG. Capit. I, S. 126 ff.): Karolus serenissimus augustus a Deo coronatus magnus pacificus imperator, Romanum gubernans imperium, qui et per misericordiam Dei rex Francorum et Langobardorum.

d) Brief an Kaiser Michael I. 813 (MG. Epp. IV, S. 556): Karolus divina largiente gratia imperator et augustus idemque rex Francorum et Langobardorum.

e) Briefe Leos III. an Karl (vgl. ep. 8, MG. Epp. V, S. 66): Domino piissimo et serenissimo victori ac triumphatori filio amatori Dei et domini nostri Jesu Christi Karolo augusto (= f. I: superscriptio ad principem des Lib. diurn.); vgl. ebendaher den Schlußwunsch: Piissimum domini imperium gratia superna custodiat, eique omnium gentium colla substernat.

1. Die Genesis des Kaisertitels ist die genaue Illustration der Worte der Ann. r. Fr.: Ablato patricii nomine imperator et augustus est appellatus. Der Kaisertitel (II c) ist aus dem Königstitel (I a) herausgewachsen. Er hat a) die Dreiteilung beibehalten, nur daß der an Stelle des abgelegten Patriziustitels tretende Kaisertitel an die erste Stelle statt an die dritte gestellt ist; b) die Prädikate a Deo coronatus magnus pacificus stammen unmittelbar aus der Akklamation (II a), mittelbar aber aus denen der Litaneien der Königszeit (I c). So richtig Brandi, in Arch. f. Urk.Forsch. I (1908) S. 33, während Heldmann S. 368 statt der Litaneien den „kaiserlichen Kanzleistil, wie man ihn in Rom und Italien aus ins Lateinische übersetzten Kaiserurkunden und Konzilsakten kannte", als mittelbare Quelle namhaft machte. Tatsächlich ist der „kaiserliche Kanzleistil" jedoch die noch entferntere Quelle, und im Unterschied von dem von Karl gewählten und geführten Kaisertitel ist vielmehr die päpstliche Titulatur für ihn (II d) unmittelbar dem „kaiserlichen Kanzleistil", nämlich dem Kaiserformular des Lib. diurn. form. I, entnommen. Die päpstliche Kanzlei hat also Karls Kaisertum in viel höherem Maße dem byzantinischen gleichgesetzt, als es Karl selbst getan hat, der in seinem Titel vielmehr die Verbindung in seine königliche Vergangenheit hinein festhielt. Es heißt also die dokumentarischen Tatsachen auf den Kopf stellen, wenn man, wie Levillain, die „Unzufriedenheit" Karls darauf zurückführt, daß er Kaiser im vollen byzantinischen Ausmaß habe werden wollen, während der Papst ihn auf ein aus dem Patriziusamt herausgewachsenes (abendländisches) Kaisertum eingeschränkt habe.

2. Levillain stützt seine These auf die Tatsache, daß Karl „aus Abneigung gegen den Kaisertitel" (Einhard) noch bis März 801 (DK. 196) mit dem alten Königstitel geurkundet habe, wobei er die Mühlbachersche Emendation des überlieferten rex Francorum et Romanorum atque Langobardorum zugrunde legte, aber dessen Erklärung — „noch nicht kanzleimäßig feststehender Kaisertitel — als „enfantillage" ablehnte (was angesichts II b unmöglich ist). Umgekehrt hat Kößler (Karls d. Gr. erste Urkunde aus der Kaiserzeit, 1931) durch den versuchten Nachweis der Originalität von DK. 196 (als von Parteiseite hergestellter Nebenausfertigung) und unter Hinweis auf Form. Morbac.

(MG. Form. S. 331 Nr. 5): Indiculum ad regem. Viro gloriosissimo a Dei illo gratia Dei regi Francorum et Langobardorum Romanorumque ein „Zwischenstadium" mit dem Titel „König der Römer" erschließen wollen. Aber die Grundlage — Originalität von DK. 196 — hat P. Kehr im NArchiv XLIX, 1932, S. 702 Nr. 283, abgelehnt, und damit scheidet DK. 196 und mit ihm die Murbacher Formel, ebenso aber die emendierte Form als Königstitel aus der Reihe der dokumentarischen und sicheren Zeugnisse für den Kaisertitel aus. Läßt man DK. 196 also füglich besser ganz beiseite, so bleibt doch II 1 (das auch Heldmann nur nebenher erwähnt) als Zeugnis dafür, daß man am fränk. Hof in der Tat nicht sogleich zu der endgültigen (Kanzlei-)Fassung des neuen Titels gekommen ist. Ein Vergleich II b—II c ist lehrreich. a) Statt des formelhaften eingebauten a Deo coronatus (= θεόστεπτος) in II c steht in II b noch ein eigengeprägtes nutu Dei coronatus, das auf das Weihnachtsereignis von 800 unmittelbar bezogen ist. Es steht in II b noch an betonter Stelle voran, während nachher die eigentlichen Kaiserprädikate serenissimus augustus an die erste Stelle geholt sind. Diese Betonung ist a) einmal wieder eine Illustration zu den übrigen Quellenstellen, welche bezeugen, daß die Krönung für die fränkische (wie für die päpstliche) Auffassung das Wesentliche an dem Weihnachtsakt war, nicht eine „Kaiserwahl" römischen Stils. Der Zusatz divino nutu aber kann jener in den Ann. Lauresh. beobachteten Zurückdrängung des päpstlichen Anteils angenähert werden und zugleich — als eine weitere Brücke in die Königszeit zurück — dem nutu Dei des Titels an der Spitze der Libri Carolini (I b). Karl hat sein Kaisertum wie vorher sein Königtum unmittelbar auf Gott, nicht auf päpstliche Vermittlung zurückgeführt. Für das Verständnis des Romanorum gubernans imperium — der eigentlichen crux interpretum — gibt ein Vergleich mit I b, dem Libri Carolini-Titel, welcher bisher in diesem Zusammenhang niemals gewürdigt worden ist (Heldmann, S. 59 Anm. 1 zitiert ihn lediglich als „noch pomphaftere" Wiederaufnahme des „gelehrten Scherzes" in Alc. ep. Nr. 110 Adresse: Carolo regi Germaniae Galliae atque Italiae; das heißt doch wahrlich die Libri Carolini falsch einschätzen), neue Anhaltspunkte. Dieser letztere Titel — Caroli regis Francorum Gallias Germaniamque Italiamque regentis — enthält bereits das regens von II b, das in II c zu dem sinngleichen gubernans geworden ist, und beides steht in Parallele zu einem Alcuinbrief (ep. 148, MG. Epp. IV, S. 237) von 798, der vom Christianum imperium, quod divina pietas tibi tuisque filiis commisit regendum atque gubernandum sprach: also auch hier Brücken aus der Königs- in die Kaiserzeit. Das Eigentümliche des Titels I b endlich ist, daß er einen personellen Bereich (Francorum) mit einem geographischen der alten römischen Provinzialeinteilung entnommenen (Gallias Germaniam Italiamque) verbindet. Beide Bereiche decken sich, und man muß von hier aus eine Verbindung zu dem Raisonnement der Lorscher Annalisten ziehen, daß Karl die alten Kaiserresidenzen (per Italiam seu Galliam nec non et Germaniam) bereits besitze. Wichtiger noch ist, daß die gleiche Eigentümlichkeit wie in I b auch im Kaisertitel II c wiederkehrt: neben rex Francorum et Langobardorum, einem persönlichen Bereich, steht Romanum gubernans imperium, ein geographischer Bereich. Trotz der disjunktiven Form qui et per misericordiam Dei rex Francorum et Langobardorum wird sich die Interpretation Heldmanns-Dannenbauers, daß Karl selbst in seinem Titel seinen alten Herrschaftsbereich deutlich von dem neuen, dem imperium Romanum, scheide,

angesichts dieser Analogie nicht aufrechterhalten lassen. Wenn Karl selbst von sich bereits in den Libri Carolini als Gallias Germaniam Italiamque regentis sprach, wenn Alcuin bereits 798 den Herrschaftsbereich Karls als imperium christianum regendum atque gubernandum zusammenfaßte, so scheint es unmöglich, daß das Romanum imperium des Kaisertitels plötzlich etwas anderes und nicht vielmehr ebenso wie Alcuins imperium Christianum die Zusammenfassung der vorher gesondert genannten römischen Provinzen Galliae Germania und Italia meinen sollte. In der Tat lehrt der letzte Titel Karls d. Gr. in dem Briefe an Kaiser Michael I. von 813 (II d) imperator augustus *idemque* rex Francorum et Langobardorum, daß auch das *qui et* des Kaisertitels II c nicht disjunktiv zu verstehen ist, sondern ebenfalls besagen will, daß Karl zugleich Kaiser und wie bisher König der Franken und Langobarden ist.

Diese Beobachtungen an der Entwicklungsgeschichte des Kaisertitels stützen Brackmanns Thesen von der doppelten — päpstlichen und fränkischen — Auffassung des Kaisertums. Von der römisch-päpstlichen Auffassung, die in der Tat in dem Gedankenbereich des bestehenden, byzantinischen Imperiums verharrte und so etwas wie ein Gegenkaisertum gegen Irene im Auge hatte — ein Reflex davon ist das in die Ann. Lauresham. übergegangene erste Raisonnement (siehe oben) und das nur bei Theophanes überlieferte Projekt einer ehelichen Verbindung Karls mit Irene, das nur eine der vielen Fabeln dieses Autors über das Ereignis sein dürfte —, hebt sich die fränkische von vorneherein deutlich ab. Für die Zeit seit Ludwig d. Fr. stellt Dannenbauer selbst eine „Germanisierung des Kaisertums" fest: Der Titel imperator augustus verdränge die Teiltitel rex Francorum et Langobardorum, Ludwig bezeichne also sein ganzes Herrschaftsbereich als imperium. In Wahrheit war diese „Germanisierung", besser die fränkische Auffassung, bereits bei Karl vorhanden. Auch als er sich in dem Titel von 813 (II d) noch rex Francorum et Langobardorum nannte, bezeichnete er mit dem Kaisertitel imperator augustus seinen gesamten Herrschaftsbereich als identisch mit dem, welchen er als rex Francorum et Langobardorum beherrschte, er ließ nur — ein Ergebnis der Verhandlungen mit Byzanz — Romanum gubernans imperium wegen der Qualifizierung seines Kaisertums als „römisch" fallen (während Michael I. gerade umgekehrt seinem Titel βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ ein Ῥωμαίων neu hinzufügte; dazu E. Stein, Zum mittelalterlichen Titel „Kaiser der Römer", Forschungen und Fortschritte VI, 1930, S. 182 ff.). Dieses Kaisertum ist klar und deutlich nur ein Titel. Auch von der Erhebung Ludwigs zum Mitkaiser mit anschließender Selbstkrönung im September/Oktober 813 kann nur mit sehr gewaltsamen Argumentationen behauptet werden, daß sie byzantinischen Kaisersukzessionsnormen in dem Sinne angepaßt worden sei, daß daraus der Charakter dieses Kaisertums als mit dem byzantinischen wesensgleich erhelle. Das römische Volk, nach Heldmann-Dannenbauer der eigentlich konstitutive Faktor des Kaisertums Karls, hatte an dem Akt von 813 ebensowenig wie der Papst Anteil, „die fränkischen Großen handelten, als ob sie das Reichsvolk des Imperiums seien". In Wahrheit lag die Sache so, daß Karl bei diesem Anlaß das, was an dem Weihnachtsakt von 800 seinen „Unwillen" erregt hatte, nämlich die römisch-päpstliche Formgebung und Auffassung, korrigierte. Seine fränkische Auffassung des Kaisertums war von vorneherein eine andere. Es war ein Titel, der ihm angetragen worden

war, und den, wie vorher den Patriziustitel, er „nicht ablehnte", der aber weder räumlich noch inhaltlich seinem Machtbereich, wie er vorher bereits war, etwas hinzufügte, und der aus diesem Grunde auch in der Erbteilungsordnung von 806 keine Erwähnung erfuhr; er galt ihm als persönlicher Besitz, wie ebenfalls schon vorher der Patriziustitel, den er auch nicht mit seinen Söhnen teilte, während Pippin gemeinsam mit seinen Söhnen vom Papst mit diesem Titel geschmückt worden war.

Verzeichnis der Schriften Erich Caspars.

Zusammengestellt von Ulrich Gmelin, Berlin.

1. Die Gründungsurkunden der sizilischen Bistümer und die Kirchenpolitik Graf Rogers I. (1082—1084). Diss. Berlin. Wagnersche Buchhandlung, Innsbruck 1902.
2. Roger II. (1101-1154) und die Gründung der normannisch-sizilischen Monarchie. XIX u. 652 S. Wagnersche Buchhandlung, Innsbruck 1904.
3. Kritische Untersuchungen zu den älteren Papsturkunden für Apulien. Loescher u. Co., Rom 1904. In: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, herausgegeben vom kgl. preußischen historischen Institut in Rom, Bd. VI S. 235—271 (auch separat).
   Dasselbe italienisch: Richerche critiche intorno al primi atti pontificii per la Puglia di Erich Caspar. Estratto dalle „Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, herausgegeben vom kgl. preuß. historischen Institut in Rom", Band VI. Traduzione di G. Battista Guarini, 55 S. Tipografia di Antonio Liccione, Melfi 1907.
4. Die Legatengewalt der normannisch-sizilischen Herrscher im 12. Jahrh., in: Quellen und Forschungen . . . Bd. VII, S. 189—219. Loescher u. Co., Rom 1904 (auch separat).
5. Die Chronik von Tres Tabernae in Calabrien in: Quellen und Forschungen . . . Bd. X, S. 1—56 (auch separat). Loescher u. Co., Rom 1906.
6. Echte und gefälschte Karolingerurkunden für Monte Cassino. N(eues) A(rchiv) XXXIII (1908), S. 53—73.
7. Zur ältesten Geschichte von Monte Cassino. N. A. XXXIV (1909), S. 195—207.
8. Petrus Diaconus und die Monte Cassineser Fälschungen. Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Geisteslebens im Mittelalter. V u. 284 S. Julius Springer, Berlin 1909.
9. Studien zum Register Johanns VIII. N. A. XXXVI (1911), S. 79—156.
10. Zum Register Johanns VIII. Erwiderung (auf P. Heigl). M. I. Ö. G. XXXIII (1912), S. 385—391.
11. Studien zum Register Gregors VII. N. A. XXXVIII (1913), S. 145—226.
12. Pippin und die römische Kirche. Kritische Untersuchungen zum fränkisch-päpstlichen Bunde im VIII. Jahrhundert. VIII u. 208 S. Julius Springer, Berlin 1914.

13. Das Register Gregors VII., herausg. von E. Caspar. I.: Buch I—IV. XLII u. 347 S. M. G. Epistolae selectae tom. II fasc. I. Weidmann, Berlin 1920 (vgl. Nr. 16).
14. Gregor der Große. Meister der Politik, eine weltgeschichtliche Reihe von Bildnissen, herausgegeben von E. Marcks und K. A. v. Müller. Bd. I^2 S. 327—356. Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart und Berlin 1923.
15. Bernhard von Clairvaux, ebenda, Bd. I^2 S. 563—599.
16. Das Register Gregors VII., herausgegeben von E. Caspar. II.: Buch V—IX S. 348—711. M. G. Epistolae selectae tom. II fasc. II. Weidmann, Berlin 1923 (vgl. Nr. 13).
17. Gregor VII. in seinen Briefen, Vortrag, gehalten auf der 54. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Münster i. W. im September 1923. In etwas erweiterter Form: H(ist.) Z(eitschr.) CXXX (1924) S. 1—30.
18. Die Kreuzzugsbullen Eugens III. N. A. XLV (1924) S. 285—305.
19. Hermann von Salza und die Gründung des Deutschordensstaates in Preußen. VIII u. 107 S. I. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924.
20. Die römische Kirche, in: Auslandsstudien, herausgegeben vom Arbeitsausschuß zur Förderung des Auslandsstudiums an der Albert-Universität Königsberg. 1. Band: Die romanischen Völker, S. 9—35. Königsberg 1925.
21. Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen. Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft, 2. Jahr, Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 4. VIII und 258 S. Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik u. Geschichte, Berlin 1926.
22. Die älteste römische Bischofsliste, in: Papsttum und Kaisertum, Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters. Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht. Herausgegeben von Albert Brackmann, S. 1—22. Verlag der Münchner Drucke, München 1926.
23. Paläographisches zum Kanon des Eusebius, in: „Mittelalterliche Handschriften, Festgabe f. H. Degering", Leipzig 1926, S. 42—56.
24. Primatus Petri. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre. VI u. 79 S. Herm. Böhlaus Nachf., Weimar 1927. Zuerst erschienen in: Ztschr. der Savignystiftung für Rechtsgeschichte XLII (1927), Kanonistische Abteilung XVI, S. 253—331.
25. Besprechung von: Eusebius Werke VII, herausgegeben von Rudolf Helm, 2 Teile, Leipzig 1926, in: Göttingische gelehrte Anzeigen 1927, Nr. 5—6, S. 161—184.
26. Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte I—III. Zeitschrift für Kirchengeschichte XLVI, N. F. IX (1927), S. 321—355.
27. Papstgeschichte des Mittelalters (Lit. Bericht), in: Jahresberichte f. Deutsche Geschichte, hrsg. von A. Brackmann u. Fr. Hartung, 1. Jg. 1925, § 38, S. 381—384. K. F. Koehler, Leipzig 1927.
28. Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte IV—V. Zeitschrift für Kirchengeschichte XLVII, N. F. X (1928), S. 162—202.
29. Registrum Iohannis VIII. papae ed E. Caspar;
Fragmenta registri Iohannis VIII. papae ed. E. Caspar;

Iohannis VIII. papae epistolae passim collectae edd. E. Caspar et G. Laehr;
Iohannis VIII. papae epistolae dubiae ed. E. Caspar;
Fragmenta registri Stephani V. papae ed. E. Caspar: M. G. Epp. tom. VII. Karolini aevi V, Weidmann, Berlin 1928. S. XIII—XXII und 1—353;
Epistolae ad res orientales spectantes edd. E. Caspar et G. Laehr, ebenda S. 371—384.

30. Papstgeschichte des Mittelalters (Lit. Bericht), in: Jahresberichte f. Deutsche Geschichte . . . 2. Jg. 1926, § 36, S. 423—429. Leipzig 1928.
31. Historische Probleme der älteren Papstgeschichte, Vortrag, gehalten auf dem Internat. Historikertag in Oslo, 14.—18. August 1928. H. Z. CXXXIX (1929), S. 229—241.
32. Papstgeschichte des Mittelalters (Lit. Bericht), in: Jahresberichte f. Deutsche Geschichte . . . 3. Jg. 1927, § 36, S. 347—350. Leipzig 1929.
33. Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. 1. Bd.: Römische Kirche und Imperium Romanum. XV u. 633 S. I. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1930.
34. Papstgeschichte des Mittelalters (Lit. Bericht), in: Jahresberichte f. Deutsche Geschichte . . . 4. Jg. 1928. § 37, S. 301—304. Leipzig 1930.
35. Der Orden und Hermann von Salza, in: Deutsche Staatenbildung und Deutsche Kultur im Preußenlande, hrsg. vom Landeshptm. der Prov. Ostpreußen. Königsberg 1931. S. 50—53.
36. Theoderich der Große und das Papsttum. Die Quellen zusammengestellt nach den Ausgaben der Monumenta Germaniae Historica von E. Caspar. Kl. Texte für Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von Hans Lietzmann 162. De Gruyter u. Co., Berlin 1931.
37. Aus der altpäpstlichen Diplomatie, in: Festschrift Albert Brackmann dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern, herausgegeben von Leo Santifaller, Böhlau, Weimar 1931. S. 1—16.
38. Fedor Schneider †. H. Z. CXXXXVI (1932), S. 196—197.
39. Die Lateransynode von 649. Zeitschrift für Kirchengeschichte LI, 3. F. II (1932), S. 75—137.
40. Papst Gregor II. und der Bilderstreit. Zeitschrift für Kirchengeschichte LII, 3. F. III (1933), S. 29—89.
41. Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. 2. Bd.: Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft. XIV u. 822 S. I. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1933.
42. Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft. Aus dem Nachlaß Erich Caspars ausgewählt von Ulrich Gmelin. Zeitschrift für Kirchengeschichte LIV, 3. F. V. (1935), S. 132—264.
43. Demnächst erscheint: Die sächsischen Kaiser, in: Deutsche Geschichte, herausg. vom Athenaionverlag Potsdam.

Papa Petrus ipse.

Von Kurt Dietrich Schmidt,
Kiel, Hansastraße 41.

Die Frage nach dem Ursprung der Papstgewalt ist besonders durch Johannes Hallers Papstgeschichte[1]), die sie letztlich auf den Glauben der jungbekehrten Germanen an Petrus zurückführt, also in der ausgebildeten papalen Idee ein Stück Germanisierung des Christentums sieht, neu gestellt worden. Erich Seeberg hat sie an Stelle seines verstorbenen Freundes Caspar sofort aufgegriffen und kritische Fragezeichen zu Hallers Anschauung aufgerichtet[2]). Aber auch er schließt seinen Aufsatz mit den Worten: „So wenig Petrus der erste Bischof von Rom oder gar Papst war, so dunkel bleibt der real-mystische Zusammenhang, der zwischen dem angeblichen ersten römischen Bischof und seinen Nachfolgern und Stellvertretern hergestellt wird. Der Gedanke von der ‚apostolischen Sukzession', so bedeutsam er in kirchenrechtlicher Hinsicht war, und so sehr in ihm jüdische Juristerei und mystische Glaubensgewißheit ineinander übergehen, genügt uns nicht, um jenen eigentümlichen und stark erlebten Zusammenhang zwischen Petrus und seinen Nachfolgern wirklich verstehen zu lassen[3])." Vielleicht tragen die folgenden Ausführungen zur Aufhellung dieses Problems ein wenig bei. Wir gehen dabei aus von ganz bestimmten Papstaussagen Leos I. —

Von jeher hat eine besondere Schwierigkeit für die Verteidiger des Papsttums als einer von Christus selbst eingesetzten Größe darin gelegen, daß ihre klassische Beweisstelle Matth. 16, 18 f. nur von Petrus selbst spricht, ohne Nachfolger auch nur zu erwähnen. Ganze Bibliotheken sind geschrieben, nur um zu erweisen, daß das Herrnwort implicite auch Erben einschließt,

1) Das Papsttum, Bd. I, Stuttgart und Berlin 1934.
2) ZKG. 53, 1934, S. 571—584.
3) A. a. O. S. 584.

und daß eben die römischen Bischöfe diese von Christus intendierten Erben sind.

Diese Schwierigkeit wäre von Grund auf behoben, wenn die Päpste nicht nur Nachfolger Petri wären, sondern wenn Petrus selbst, in ihnen gegenwärtig, auch jetzt noch selbst handelte und wirkte, die Päpste also im eigentlichen Sinne des Wortes „Repräsentanten" des Urapostels wären. Der Gedanke, daß Petrus, der längst Verstorbene, noch jetzt im römischen Bischof handelnd gegenwärtig sein könne, mag uns freilich zunächst absurd erscheinen. Das hindert aber nicht, ihn in den Petrus-Reden Leos I. mehrfach mit voller Klarheit ausgesprochen zu finden. Die Stellen mögen für sich selbst sprechen.

„Charitas ecclesiae in Petri sede Petrum suscipit" [4]). „Manet dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit . . . Qui nunc plenius et potentius ea quae sibi commissa sunt peragit, et omnes partes officiorum atque curarum in ipso et cum ipso, per quem est glorificatus, exsequitur. Si quid itaque a nobis recte agitur, recteque discernitur, si quid a misericordia Dei quotidianis supplicationibus obtinetur, illius est operum atque meritorum, cuius in sede sua vivit potestas, et excellit auctoritas" [5]). „Cum ergo cohortationes nostras auribus vestrae sanctitatis adhibemus, ipsum vobis, cuius vice fungimur, loqui credite" [6]). „Quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint, multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus. Magnum et mirabile, dilectissimi, huic viro consortium potentiae suae tribuit divina dignatio; et si quid cum eo commune caeteris voluit esse principibus, numquam nisi per ipsum dedit quidquid aliis non negavit" [7]). „Cum itaque, dilectissimi, tantum nobis videamus praesidium divinitus institutum, rationabiliter et iuste in ducis nostri (scil. Petri) meritis et dignitate laetamur, gratias agentes sempiterno regi redemptori nostro domino Jesu Christo, quod tantam potentiam dedit ei, quem totius ecclesiae principem

4) Serm. II 2; Migne, S. L. Bd. 54, Sp. 144.
5) Serm. III 3; ebenda Sp. 146.
6) Serm. III 4; ebenda Sp. 147.
7) Serm. IV 2; ebenda Sp. 150.

fecit, ut si quid etiam nostris temporibus recte per nos agitur recteque disponitur, illius operibus, illius sit gubernaculis deputandum, cui dictum est: ‚Et tu conversus confirma fratres tuos'" [8]). „[Petrus] sedi suae praesse non desinit et indeficiens obtinet cum aeterno Sacerdote consortium . . . Quis gloriae beati Petri tam imperitus erit aut tam invidus aestimator, qui ullas Ecclesiae partes non ipsius sollicitudine regi, non ipsius ope credat augeri" [9]). In fast allen diesen Sätzen ist Petrus das Subjekt. Er mehrt den Glauben, er regiert die Kirche, durch ihn erhält sie all das Gute, das ihr zufließt. Aber nicht Petrus selbst handelt, auf den äußeren Schein gesehen, wenn die Kirche regiert wird, sondern der Papst. Petrus handelt also in diesem.

Leo steht mit dieser Anschauung auch nicht allein. Bischof Petrus Chrysologus von Ravenna spricht dieselbe Anschauung aus, wenn er auf Leo gemünzt sagt: „In omnibus autem hortamur te, frater honorabilis, ut his quae a beatissimo papa Romanae civitatis scripta sunt, obedienter attendas: quoniam beatus Petrus, qui in propria sede et vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem" [10]). Ja, schon vor Leo I. ist diese Anschauung nachweisbar. Xystus III. hat z. B. von einer Synode, die er in Rom versammelt hatte, so hoch gedacht, daß er sagte, sie habe unter dem Vorsitz des geistig und leiblich anwesenden Petrus gestanden [11]). Johannes Haller kann formulieren: „Das Besondere der Jahrzehnte, von denen wir reden [Beginn des 5. Jahrhunderts], ist, daß die römischen Bischöfe anfangen, aus der Tatsache, daß sie für die Nachfolger auf dem Stuhl des ersten Apostels gelten, für sich und ihr Verhältnis zu anderen Bischöfen Folgerungen zu ziehen, die man bisher weder in der Lehre noch im Leben gekannt hatte. Erben und Fortsetzer des Petrus im buchstäblichen Sinne wollen sie sein, der in ihnen und durch sie lebt und handelt" [12]). Und auf Leo bezogen wiederholt er diese Anschauung. „Was in Petrus be-

8) Serm. IV 4; ebenda Sp. 152.
9) Serm. V 4; ebenda Sp. 155.
10) Leo I., Ep. XXV 2. Brief an den Presbyter Eutyches; Migne, S. L. Bd. 54, Sp. 741/3.
11) Haller a. a. O. S. 105.
12) Ebenda S. 103 f. Die Sperrung, auch im folgenden Zitat, vom Verf. dieses Aufsatzes.

gründet wurde, dauert fort; er weidet gemäß seinem Auftrag die Schafe des Herrn, wirkt und handelt in seinen Nachfolgern, auf die seine Festigkeit sich überträgt. Der Vorrang des Glaubens verpflichtet sie zur Sorge für alle Kirchen. Im Namen Petri urteilen sie, von Gott und Petrus sind ihre Sprüche eingegeben. ‚Auch in einem unwürdigen Erben erleidet die Würde keinen Abbruch' . . . Stillschweigend, als verstände es sich von selbst, wird alles dies auf den Bischof Roms bezogen, er allein erscheint als der echte Erbe des Petrus" [13]). Haller hat also die Aussagen, die von einer Identität zwischen Petrus und dem Papst sprechen, klar gesehen, aber eine Erklärung für die merkwürdigen Behauptungen gibt er nicht.

Auch Erich Caspar sind sie aufgefallen. Er bezeichnet es als die Krönung der Gedankengänge Leos, daß in dem einzelnen Papst Petrus selbst redet und handelt [14]). Aber auch Caspar ist auf die spezielle Form dieser Aussage nicht näher eingegangen. Er wendet sich sofort wieder dem Stellvertretungsgedanken als solchem zu.

Endlich weise ich auf Äußerungen Adolf von Harnacks hin. Er sagt [15]): „Beim Ausgang der Antike und im Mittelalter ist vom Papst als Nachfolger Petri häufig so geredet worden, als säße Petrus selbst in ihm auf dem bischöflichen Thron. Naive Gemüter, und nicht nur sie, mußten an eine Art von fortlaufender Einwohnung des Petrus in den Päpsten denken. Der außergewöhnlich hochgegriffenen Sprache, die in bezug auf den Papst als Nachfolger Petri geführt wird, liegt die Annahme zugrunde, daß der römische Bischof nicht nur in dieser oder jener Beziehung Nachfolger Petri sei, sondern, daß er sich in seiner Einzigkeit, in seinen Gewalten und in der Verehrung, die ihm zukomme, vollständig mit Petrus decke [16]). Der Papst ist ‚successor Petri apostolicus', ist der lebendige Petrus. Auf römischen

13) Ebenda S. 146.
14) Geschichte des Papsttums, Bd. I, Tübingen 1930, S. 429 f.
15) Christus praesens — Vicarius Christi (Sitz.-Ber. der Berl. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1927) S. 434.
16) Von Harnack gesperrt.

Synoden wurde dem Papst zugerufen: ‚Wir sehen in dir den Apostel Petrus' (s. bei Gelasius I., ep. 30, 15)". Auch Harnack hat also die zur Diskussion gestellten Aussagen bemerkt. Aber wenn er sie, abgesehen von dem Hinweis auf die außergewöhnlich hochgegriffene Sprache, mit der vollständigen Kongruenz erklärt, die zwischen Petrus und dem Papst bestand, so reicht diese Erklärung nicht aus. Kongruenz und Identität sind von Grund auf verschieden. Um Identität aber handelt es sich hier. Jedenfalls wird sie in den Aussagen behauptet. Wie aber ist solche Identität möglich? Wie ist es denkbar, daß in einem Menschen von Fleisch und Blut ein anderer längst Verstorbener das eigentlich handelnde Subjekt bildet, daß die Taten eines Lebenden ihre Würde und ihre Autorität von der Autorität des sie wirkenden, in ihnen tätigen Toten bekommen, so weitgehend, daß auch in einem unwürdigen Erben der Würde kein Abbruch geschieht? Das ist unsere Frage.

Der Gedanke der Identität von Menschen über die Zeiten hinweg ist verständlich, wenn es sich um leibliche Deszendenz handelt. Auch in der Antike, selbst in der christlichen Antike war die Anschauung lebendig, daß der Ahnherr in seinen Enkeln weiterlebt. Der älteste Beleg stammt aus dem Hethiterreich. In einem Vertrag des Königs des Landes Chatti Murschilisch II. mit Duppiteschub von Amurru heißt es § 12: „Die Gefangenen des Landes Nuchaschschi und die Gefangenen des Landes Kirza, die mein Vater fortgeschleppt hat, die habe ich fortgeschleppt. Wenn mir nun jemand von diesen Gefangenen entflieht und er zu dir hinkommt und du ihn nicht ergreifst und gibst ihn dem Könige des Landes Chatti nicht zurück und sprichst vielmehr folgendermaßen zu ihm: ‚geh, geh wohin du gehen willst, ich aber mag dich nicht kennen', so verletzest du die Eide" [17]). Auch im Alten Testament findet er sich, wenn im Ritual des Passahfestes der Vater sagen kann: „Es geschieht um dessen willen, was m i r Jahwe getan hat bei m e i n e m Auszug aus Ägypten" (Ex. 13, 8). Giovanni Bortolucci hat eine Reihe

17) F r i e d r i c h, Der Alte Orient 24, 1925, Heft 3, S. 17; vgl. Gerhard von B e s e l e r, Juristische Miniaturen, Leipzig 1929, S. 144.

weiterer Zeugnisse zusammengestellt [18]), So heißt es bei Plato (de legibus VI 17): „Περὶ γάμων δὴ ταῦτ' ἔστω παραμύθια λεγόμενα, καὶ δὴ καὶ τὰ ἔμπροσθε τούτων ῥηθέντα, ὡς χρὴ τῆς ἀειγενοῦς φύσεως ἀντέχεσθαι τῷ παῖδας παίδων καταλείποντα ἀεὶ τῷ θεῷ ὑπηρέτας ἀνθ' αὑτοῦ παραδιδόναι". Athenagoras schreibt (Apol. 12): „Ποιεῖται δὲ καὶ παῖδας οὔτε διὰ χρείαν ἰδίαν, οὔτε δι' ἕτερόν τι τῶν αὐτῷ προσηκόντων, ἀλλ' ἐπὶ τῷ εἶναί τε καὶ διαμένειν καθ' ὅσον οἷόν τε τοὺς ἀπ' αὐτοῦ γενομένους, τῇ τῶν παίδων καὶ τῶν ἐκγόνων διαδοχῇ τὴν ἑαυτοῦ τελευτὴν παραμυθούμενος, καὶ ταύτῃ τὸ θνητὸν ἀποθανατίζειν οἰόμενος". Besonders wichtig aber ist ein Wort des Klemens von Alexandrien (Stromat. II 23): „Ὁ ἄτεκνος τῆς κατὰ φύσιν τελειότητος ἀπολείπεται, ἅτε μὴ ἀντικαταστήσας τῇ χώρᾳ τὸν οἰκεῖον διάδοχον· τέλειος γὰρ ὁ πεποιηκὼς ἐξ αὑτοῦ τὸν ὅμοιον, μᾶλλον δὲ ἐπειδὰν κἀκεῖνον τὸ αὐτὸ πεποιηκότα ἐπίδῃ, τουτέστιν, ὅταν εἰς τὴν αὐτὴν καταστήσῃ φύσιν τὸ τεκνωθὲν τῷ τεκνώσαντι. Γαμητέον οὖν πάντως καὶ τῆς πατρίδος ἕνεκα, καὶ τῆς τῶν παίδων διαδοχῆς, καὶ τῆς τοῦ κόσμου, τὸ ὅσον ἐφ' ἡμῖν, συντελειώσεως".

Bortolucci hat auch gezeigt, was uns noch beschäftigen wird, daß die praefatio der Novella 22 Justinians über die Ehe auf den Worten des Plato und Klemens beruht. Dort heißt es: „Εἰ γὰρ ὁ γάμος οὕτως ἐστὶ σεμνός, ὡς τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει δοκεῖν ἀθανασίαν ἐπιτεχνητὴν εἰσηγεῖσθαι, καὶ ἐκ τῆς παιδοποιίας ἀνανεούμενα τὰ γένη μένει διηνεκῆ, τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας καθ' ὅσον ἐστὶ δυνατὸν τῇ καθ' ἡμᾶς τὸ ἀθάνατον χαριζομένης φύσει, εἰκότως ἡμῖν περισπούδαστα τὰ περὶ τῶν γάμων ἐστί".

Aber um das Weiterleben des Ahnen in seinen Enkeln handelt es sich bei dem Verhältnis Petri zum Papst ja eben nicht!

Wir kennen daneben aus der christlichen Antike, mehrfach bezeugt, die Vorstellung, daß Gott oder Christus in einem Menschen wirkend gedacht wird. Auch diese Vorstellung kann sich bis zur Identitätsaussage steigern. Karl Holl belegte sie z. B. für Symeon den Theologen [19]); Hans Windisch hat sie

18) In einem Aufsatz: „La *Hereditas* come *Universitas:* Il dogma della successione nella personalità giuridica del defunto" (Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano, Vol. I, Pavia 1934, S. 431—448).

19) Vgl. „Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum", Leipzig 1898, S. 41 f.

für Paulus nachgewiesen[20]); Johannes Haller zeigte, daß sie bei Leo dem Großen in bezug auf Petrus lebendig gewesen ist[21]); und selbst fand ich sie in mönchischen Aussagen[22]). Aber auch um diesen Gedanken des Theophoros oder Christophoros handelt es sich bei dem uns beschäftigenden Problem nicht. Daß Gott von einem Menschen Besitz ergreift, ja selbst, daß ein Mensch vergottet wird, zum θεῖος ἄνθρωπος wird, ist eine verständliche Vorstellung. Aber daß ein Mensch nach seinem Tode in blutsfremden Menschen weiterleben und wirken soll, noch dazu bei Ausschluß der Seelenwanderungslehre, bleibt rätselhaft.

Die Lösung der mich schon länger beschäftigenden Frage ergab sich mir von Bortoluccis Arbeit her, die ich Gerhard von Beseler-Kiel verdanke, mit dem ich das Problem erörterte, eine schöne Frucht der Zusammenarbeit über die Grenzen der Fakultät hinweg. Bortolucci hat in dem erwähnten Aufsatz nachgewiesen, daß der Gedanke von dem Fortleben des Ahnen in den Enkeln das justinianische Erbrecht auch außerhalb des Familienzusammenhangs bestimmt hat; denn dieser Gedanke hat dort die Vorstellung hervorgerufen, daß jeder Erblasser in seinem bzw. seinen Erben weiterexistiert und zwar als juristische Person weiterexistiert[23]). Wie mir G. von Beseler sagte, liegt diese Vorstellung für den Byzantiner deshalb nahe, weil der Testamentserbe nach griechischer Auffassung nicht nur Erbe ist, sondern gleichzeitig als letztwillig Adoptierter, also als Sohn, gilt. Das deutet jedenfalls eine Äußerung an, die sich in Isaeus' Περὶ τοῦ Μενεκλέους κλήρου findet, wo es heißt[24]): Ὡς οὖν κατὰ τοὺς νόμους ἐγένετο ἡ ποίησις, τοῦτο ὑμᾶς βούλομαι διδάξαι. καί μοι τὸν νόμον ἀνάγνωθι, ὃς κελεύει τὰ ἑαυτοῦ ἐξεῖναι διαθέσθαι ὅπως ἂν ἐθέλῃ, ἐὰν μὴ παῖδες ἄρρενες ὦσι γνήσιοι. ὁ γὰρ νομοθέτης,

20) In seinem „Paulus und Christus", Leipzig 1934.
21) A. a. O. S. 145.
22) Vgl. Kurt Dietrich Schmidt, Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola, Göttingen 1935, S. 9 f. und 11 f.
23) A. a. O. S. 444 ff. Die scharfe Unterscheidung, die A. von Harnack (Christus praesens — Vicarius Christi S. 423) zwischen dem Vorgänger und dem „Successor" postuliert, existiert also für das Recht Justinians gerade nicht.
24) II 13, S. 21 Thalheim.

ὦ ἄνδρες, διὰ τοῦτο τὸν νόμον ἔθηκεν οὕτως, ὁρῶν μόνην ταύτην καταφυγὴν οὖσαν τῆς ἐρημίας καὶ παραψυχὴν τοῦ βίου τοῖς ἅπαισι τῶν ἀνθρώπων, τὸ ἐξεῖναι ποιήσασθαι ὅντινα ἂν βούλωνται“ [25]).

Von dieser Anschauung aus wird die behauptete Identität der Päpste mit dem Apostelfürsten, der Gedanke seines Weiterlebens in ihnen verständlich. Die Päpste wußten sich spätestens seit der Mitte des dritten Jahrhunderts [26]), wahrscheinlich seit Kalixt I. [27]), als die legitimen Erben Petri. Als solche haben sie die ihm (angeblich) verliehenen Vorrechte in Anspruch genommen. Kam zu dieser Grundanschauung der Gedanke hinzu, daß ein Mensch in seinen Erben, auch den nichtleiblichen, weiterlebt, so war der Schluß zwingend: Petrus selbst lebt in den Päpsten, eben als in seinen Erben. Dann war die Deutung von Matth. 16, 18 f. auf die römischen Bischöfe von selbst gegeben. Für Menschen, die so von der Erbschaft denken, brauchen die Päpste in dem Herrnwort gar nicht eigens genannt zu werden. Der eine Name Petrus deckt wirklich alles. Daß aber in den erwähnten juristischen Vorstellungen tatsächlich die Grundlage der ganzen Anschauungsweise von der Identität der Päpste und Petri liegt, wird erfreulich bestätigt durch die Tatsache, daß Leo I. selbst die Päpste mehrfach auch als „Erben“ Petri bezeichnet [28]).

Eine Konzeption des antiken Erbrechts, die wohl griechischen Ursprungs ist und bei deren Übernahme die Päpste (oder ihre Gewährsmänner) die Begriffe der Amtsnachfolge = successio schlechthin, der successio in ius defuncti = Erbschaft und die, wie gesagt, griechische Vorstellung von der Identität des Erblassers und des Erbens verschmolzen haben, ist also die Grundlage geworden, auf der die „rechtlich-rationale“ Beweisführung [29]) für die Primatsansprüche der Päpste ermöglicht wurde, einen wahrhaft „real-mystischen“ [30]) Zusammenhang zwischen den

25) Vgl. ferner Justus Hermann Lipsius, Das Attische Recht und Rechtsverfahren, Bd. II 2, Leipzig 1912, S. 509 f.
26) Seit Stephan I., vgl. C. Mirbt, Quellen[4] S. 34, Nr. 81.
27) Vgl. A. v. Harnack, Ecclesia Petri propinqua (Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1927, S. 139—152).
28) Serm. II 2, III 4, V 4.
29) Audruck Harnacks, Ecclesia Petri propinqua S. 151 f.
30) Vgl. E. Seeberg, a. a. O.

römischen Bischöfen und dem Urapostel herstellend. Das Interessante dabei ist, daß die Päpste diese Auffassung äußern ein volles Jahrhundert, bevor sie in der erwähnten Novelle Justinians auf juristischem Boden nachweisbar ist. Woher haben sie sie?

Von der historischen Bedeutung dieses Identitätsanspruchs, der sich bis ins hohe Mittelalter hinein findet, braucht hier nicht gesprochen zu werden. Hallers ganzes Buch ist, wie immer es mit seiner These vom Ursprung der Papstidee stehen mag, ein sprechendes Zeugnis dafür.

Abgeschlossen im Juli 1935.

Matthäus 16, 18 u. 19 in der Kirchengeschichte.

Ein geschichtlicher Ueberblick über die Entwicklung der Primatslehre[1]).

Von Kurt Guggisberg,
Frauenkappelen bei Bern, Schweiz.

Nur wenige Bibelworte haben in der Kirchengeschichte einen so gewaltigen Einfluß ausgeübt, wie die Verheißung, die Jesus in Mt. 16, 18 und 19 Petrus gegeben hat. Es ist ein Ausspruch, der als Leitidee des Papsttums in hervorragender Weise Geschichte gemacht hat. Denn nicht nur Personen sind es, die Geschichte machen, sondern auch von bedeutenden Menschen getragene Ideen. Deshalb hat die Papstgeschichte, die mit diesem Wort untrennbar verbunden ist, den Charakter einer gewissen Unpersönlichkeit. Auch die großen Persönlichkeiten auf dem Stuhl Petri handelten meist unter dem Zwang einer gewaltigen Idee. Aus Mt. 16, 18 und 19 und anderen Bibelstellen hat die Idee des Papsttums ihre göttliche Legitimation hergeleitet, nicht von Anfang an fertig dastehend, sondern in langsamer Entwicklung gefördert und bestimmt durch die Gunst religiöser, politischer und kultureller Verhältnisse und getragen von kraftvollen Persönlichkeiten. Die Möglichkeit, die Ansprüche der römischen Bischöfe mit Mt. 16, 18 und 19 zu stützen, ist Rom relativ spät von außen zugetragen worden. Und nach der neusten Darstellung des Papsttums[2]) hat die Idee tiefgreifende Wandlungen erfahren.

Es wäre an der Zeit — gerade aus Anlaß der These Johannes Hallers von der Wandlung der Papstidee durch die Germanenwelt — einmal eine Geschichte der Exegese dieser Matthäusstelle zu schreiben[3]), denn dieses Herrnwort hat wegen seiner

1) Probevorlesung, gehalten am 15. Dez. 1934 vor der evang.-theol. Fakultät der Universität Bern.

2) J. Haller, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit. Bd. I. S. IX. 1934.

3) Auf eine uns notwendig erscheinende „Literaturgeschichte der Primatsidee in ihrer Entwicklung durch die Jahrhunderte" hat schon

geschichtlichen und stets aktuellen Bedeutung die verschiedenartigsten Auslegungen erlebt. Das Papsttum leitet aus ihm und anderen Bibelstellen in einem geschlossenen und konsequent durchgeführten System den Jurisdiktionsprimat, Universalepiskopat und die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs ab, der von jeder irdischen Gewalt unabhängig sein soll — eine Auffassung, der bis 1870 auch in der katholischen Kirche oft heftig widersprochen worden ist. Für Luther aber ist die gleiche Stelle „in allen Buchstaben" gegen das Papsttum, so daß gerade Mt. 16, 18 und 19 „das Papsttum zu grund störtzet" [4]). Während Rom das Papsttum auf die Gründung Jesu zurückführt, ist es für Luther vom Teufel gestiftet! Die Motive aufzuzeigen, die zu so gegensätzlichen Auffassungen geführt haben, ist die Aufgabe unseres historischen Überblicks über die Verwertung von Mt. 16, 18 und 19 in der Kirchengeschichte. Es geht darum, den großen Linien der Entwicklung nachzugehen und den dogmengeschichtlichen Prozeß nachzudenken.

Wir brauchen wohl nicht besonders zu betonen, daß wir bei unserer Untersuchung, wann und wie die römischen Bischöfe den Primatsanspruch mit Mt. 16, 18 und 19 begründet haben, und auf welche Weise ihnen widersprochen wurde, rein historisch, ohne irgendwelche dogmatische oder konfessionelle Voreingenommenheit vorgehen. Das Papsttum ist ein Produkt der Geschichte, also auch der historischen Betrachtung zugänglich. Allerdings beweisen die Darstellungen der Papstgeschichte immer wieder, wie leidenschaftlich Katholiken und Protestanten, Anglikaner und Altkatholiken an dieser theologisch und kirchenpolitisch so grundlegenden Matthäusstelle interessiert sind. Und auch der unvoreingenommenste Historiker wird durch geistige Struktur und seelische Erlebnisse, durch persönliche Anschauungen und Lehrer, durch die Wahl der Gesichtspunkte und die Aufstellung von Wertmaßstäben in seinem Urteil beeinflußt. Aus all diesen weit über die Grenzen historischer Er-

---

E. Caspar hingewiesen. Vgl. Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. B. I. S. 571. 1930.

4) W. A. 54, 231.

kenntnis hinausreichenden Gründen ist die so verschiedenartige Deutung von Mt. 16, 18 und 19 verständlich.

Die sehr schwierige Exegese der wahrhaft weltgeschichtlichen Worte, deren ungeheure Tragweite im Urchristentum noch niemand ahnen konnte, hat noch keine völlige Klärung gefunden. So wichtig sie ist, kann sie uns hier doch nicht eingehend beschäftigen. Wir gehen von der Voraussetzung aus, daß Mt. 16, 18 und 19 wirklich auf Jesus zurückgeht und nach Albert Schweitzer [5]) eschatologisch zu verstehen ist. Solange gegen diese Auffassung kein durchschlagender Gegenbeweis erbracht ist, dürfen wir die Stelle für echt halten [6]). Sie ist nicht erst auf Grund des Ostererlebnisses des Petrus in Jerusalem entstanden — wie Bultmann [7]) meint — und noch viel weniger erst in Rom dem Papsttum zuliebe in das Matthäusevangelium hineingefälscht worden — wie Schnitzer [8]) behauptet. Denn in der urchristlichen Gemeinde zu Jerusalem hatte Petrus gar nicht die ihm verheißene Vorzugsstellung inne, so daß ein vaticinium ex eventu nicht vorliegen kann, und in Rom ist Mt. 16, 18 und 19 bis ins dritte Jahrhundert hinein gar nicht als römisches Argument verwendet worden, damit fällt die Behauptung, die Matthäusstelle sei erst in Rom entstanden, dahin [9]). Das Wort hat seinem ursprünglichen Sinn nach mit der hierarchischen römisch-katholischen Kirche nichts zu tun [10]). Jesus setzte eine solche in seiner eschatologischen Haltung niemals voraus. Vielmehr geht die Verheißung an Petrus auf die einzigartige Macht-

5) A. Schweitzer, Gesch. der Leben-Jesu-Forschung, 1921, S. 416.

6) Die Beweislast liegt auf Seite derjenigen, die Mt. 16, 18 u. 19 für unecht halten.

7) R. Bultmann, Die Frage nach dem mess. Bewußtsein Jesu und das Petrusbekenntnis, Zeitschr. f. d. nt. Wissenschaft, 1919—20, S. 165 ff.

8) J. Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? 1910, S. 79.

9) K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums, Festgabe für Deißmann, 1927, S. 201 ff. Die Auffassung J. Hallers, Mt. 16, 18 u. 19 habe einen vergeblich erhobenen Anspruch des Petrus auf die Leitung der Urgemeinde stützen sollen und sei deshalb unecht, ein Produkt der Urgemeinde, läßt sich aus den Quellen nicht belegen. (Haller a. a. O. I. 4 und 442).

10) Hallers Vorwurf (a. a. O. I. 442), die Bemühungen, die Matthäusstelle für echt auszugeben, seien vom Wunsch geleitet, eine „Stiftung der Kirche durch Jesus" geschichtlich nachzuweisen, trifft uns also nicht.

fülle, die ihm in den Tagen der Parusie und der Übernahme der messianischen Herrschaft durch den Menschensohn zufallen soll, weil er als erster von den Menschen Jesus als Messias begrüßt hat. Die ἐκκλησία ist die präexistente und endzeitliche mit dem Menschensohn zusammengehörende „Gemeinde der Heiligen", das Reich Gottes [11]).

Es ist hier nicht möglich, die Entwicklung der eschatologischen ἐκκλησία zur katholischen Kirche zu skizzieren. Die urchristliche ἐκκλησία ist nicht infolge eines Abfalls vom pneumatischen Christentum, auch nicht durch die Eintragung des Sakramentsgedankens aus dem Hellenismus zur katholischen sakramentalen Heilsanstalt geworden. Schon das Urchristentum selbst trägt sakramentalen Charakter: in den neuen Aeon gelangt man durch Buße und Taufe, durch sakramentale Garantie des ewigen Lebens. Die katholische hierarchische Heilsanstalt ist auch nicht erst nach der Erlöschung der Enderwartung als vollständig neue Größe entstanden, sondern das Urchristentum ist durch eschatologische Gedankengänge dazu geführt worden, das Wesen der ἐκκλησία so zu erfassen, daß daraus die sakramentale Kirche des Katholizismus entstehen konnte. Vorbedingungen des hierarchischen Gedankens sind das Hervortreten der Presbyter und Episkopen, die Ausbildung des monarchischen Episkopats, die Übertragung der Lehrgewalt und der sakramentalen Befugnis auf den Bischof durch Ordination und Geistverleihung, der Gedanke der Tradition und der aus der aaronitischen Priestersukzession abgeleiteten, schon im Clemensbrief erwähnten apostolischen Sukzession.

Das Ausbleiben der Parusie hatte zur Folge, daß man die eschatologisch gemeinte Matthäusstelle gewalttätig ins Uneschatologische umdeutete und dadurch in den Text einen Gedanken hineinlegte, der ihm ursprünglich fremd war. Petrus hat kraft der Schlüsselverheißung nicht nur eine besondere Macht im Himmelreich, sondern auch in der empirischen Kirche. Eine

11) Die πύλαι ἅδου schließen eine eschatologische Deutung der Matthäusstelle nicht aus, wie man etwa gemeint hat. Das präexistent schon vorhandene Reich Gottes steht schon in der Gegenwart im Kampf mit den bösen Mächten, die ihm doch nichts anzuhaben vermögen.

Ordnung der zukünftigen Welt wirkt bereits in die gegenwärtige hinein. Brachte man nun den durch Mt. 16, 18 und 19 besonders ausgezeichneten Apostel mit Rom in Verbindung, so kamen zwei Kraftzentren in Berührung, die zusammen eine gewaltige Potenzierung der Macht des römischen Bischofs zur Folge haben mußten. Die Beziehung von Mt. 16, 18 und 19 auf den römischen Bischof war allerdings keine exegetische Notwendigkeit. Aber der Sukzessionsgedanke brachte es mit sich, daß die hervorragende Stellung des Petrus auch auf seine Nachfolger übertragen wurde. So erscheint die Papstidee als eine folgerichtige und geschlossene Entwicklung aus dem enteschatologisierten Herrnwort in Mt. 16, 18 und 19.

Der Aufenthalt des Petrus in Rom wurde in der alten Kirche allgemein als geschichtliche Tatsache angenommen. Nach den Forschungen von Lietzmann ist es trotz Adolf Bauer, Schmiedel, Dannenbauer und Johannes Haller wahrscheinlich, daß Petrus in Rom das Martyrium erlitten hat[12]). Entscheidend ist, daß die alte Kirche daran glaubte. Allerdings haben die römischen Bischöfe ihre Autoritätsansprüche bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts nicht mit der Petrus gegebenen Schlüsselgewalt begründet. Dann aber ermöglichte ihnen die schon erreichte Vorzugsstellung der römischen Gemeinde, die Deutung von Mt. 16, 18 und 19 auf Rom kraftvoll zu vertreten.

Denn das Ansehen der römischen Gemeinde stand schon lange fest. Ignatius von Antiochia hatte ihr einen dreifachen Vorzug zugebilligt. Sie befinde sich in der Hauptstadt des römischen Weltreichs, habe die beiden größten Apostel beherbergt und sei durch ihre einzigartige Liebestätigkeit die προκαθημένη τῆς ἀγάπης[13]). Irenäus hatte der Gemeinde in seinen berühmten, so oft und so verschieden ausgelegten Worten, aus denen man sicher keinen rechtlichen Primat Roms herauslesen kann, eine

12) H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, 2. A. 1927. — Ad. Bauer, Die Legende von dem Martyrium des Petrus und Paulus in Rom, Wiener Studien 38, 1916. — Schmiedel, War Petrus in Rom? Prot. Monatshefte 13, 1909. — Dannenbauer, Die römische Petruslegende, Histor. Zeitschrift 146, 1931. — J. Haller, a. a. O. I. 8 ff. 443 ff.

13) Ignat. ep. Nr. 3.

potentior principalitas zugesprochen als der maxima et antiquissima et omnibus cognita [14]). Rom ist eine zuverlässige Wahrerin der apostolischen Tradition, besitzt zuerst einen neutestamentlichen Kanon und die Konstruktion einer Bischofsliste. Der erste Clemensbrief und der Hirt des Hermas beweisen die Sorge Roms um das Wohl anderer Gemeinden. In der Hauptstadt, der Völkerherberge, werden die Kämpfe gegen den Montanismus, die Gnosis, Marcion und die Monarchianer ausgefochten. Ein anspruchsvoller Bischof wie Viktor I. strebt in der zeitlichen Festlegung des Osterfesttages nach Uniformierung und will die kleinasiatischen Gemeinden unter seine Autorität beugen. — Ja, Rom ist schon im 2. Jahrhundert die angesehenste Kirche, die vor den anderen einen gewissen Vorrang voraus hat. Aber man sollte es vermeiden, von einem, wenn auch nur faktischen und noch nicht rechtlichen Primat Roms zu sprechen [15]), weil dieser Ausdruck für die Zeit vor Cyprian ein Anachronismus ist. Der Vorrangsstellung Roms fehlt noch die historische, dogmatische und rechtliche Begründung. Die Deutung von Mt. 16, 18 und 19 auf die Nachfolger des Petrus findet sich auffallenderweise in den zwei ersten Jahrhunderten nirgends.

Erst mit der Indulgenzerklärung Kallist's I. taucht die römische Exegese von Mt. 16, 18 und 19 als Möglichkeit auf. Ob Kallist zwar sein Edikt mit Mt. 16, 18 und 19 begründete, ist fraglich. Der Versuch Rolffs', ein solches zu rekonstruieren, ergibt nicht die nötige Klarheit [16]). Man darf es deshalb nicht ohne weiteres annehmen. Kallist hätte es tun können, da es ja in der Konsequenz des längst wirksamen Traditions- und Sukzessionsgedankens lag, daß der römische Bischof sich als Nachfolger des Petrus fühlte und deshalb das Recht des Bindens

14) C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und d. röm. Katholizismus, 4 A. 1924, Nr. 40.

15) So Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. I, 480 ff.

16) E. Rolffs, Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist, 1893. — Für die vorliegende Frage vgl. E. Caspar, Primatus Petri. Eine phil.-hist. Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre, Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, Kanon. Abt., XVI, 1927, S. 253 ff.

und Lösens in Mt. 16, 18 und 19, das man wohl schon früher auf das Vergeben und Nichtvergeben der Sünden deutete, für sich in Anspruch nahm. Wichtig ist für uns, daß sowohl Tertullian wie Origenes, die zwei bedeutendsten zeitgenössischen Theologen, aus der Matthäusstelle keinen rechtlichen Vorrang des römischen Bischofs ableiten wollten. Origenes spiritualisierte das Herrnwort [17]) und Tertullian, der Montanist, der die Vergebung der Todsünden dem heiligen Geist reservierte, fragte in ironischem Ton Kallist, ob er denn die Vollmacht des Petrus, zu binden und zu lösen, etwa für sich selber in Anspruch nehmen wolle. Für ihn ist die Verheißung in Mt. 16, 18 und 19 Petrus nur personaliter gegeben, sie kann also nicht übertragen werden [18]).

Die Verbindung von Mt. 16, 18 und 19 mit dem römischen Bischof erscheint hier bloß als eine Möglichkeit, kaum schon als vollendete Tatsache, denn bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts begründen die römischen Schreiben den Vorrangsanspruch ihrer Kirche nicht mit dieser Schriftstelle. Das wurde erst veranlaßt durch die Gedankenarbeit Cyprians. Tertullian rang um den Begriff der ecclesia und hat durch seine Anschauung von der ecclesia Petri propinqua [19]) Roms Stellung indirekt gefördert. Cyprian bemühte sich um die Einheit der Kirche. Als Hüter der Einheit hat der römische Bischof eine Vorzugsstellung inne [20]). Wegen ihrer besonderen Beziehung zu Petrus ist die römische Kirche die matrix et radix ecclesiae catholicae [21]). Aber wie Petrus nur als Symbol der Einheit der Apostel der erste ist, so der römische Bischof nur als symbolische Einheit der Kirche. Er ist nur primus inter pares und hat nur eine zeitliche Priorität. Koch [22])

17) Mirbt Nr. 59: πέτρα γαρ πᾶς ὁ Χριστοῦ μαθητής. 18) Mirbt Nr. 55.

19) Harnack, Eccl. Petri propinqua, S.B. Berlin, 1927, S. 139 ff. — W. Köhler in Ztschr. f. d. nt. Wissenschaft, 31, S. 60 ff.

20) Cypr. ep. 43, 5: Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum domini voce fundata.

21) Cypr. ep. 48, 2.3

22) H. Koch, Cypr. und d. röm. Primat, 1910; Cyprianische Untersuchungen, 1926; Cathedra Petri, 1930. — B. Poschmann, Ecclesia principalis. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian, 1933. — K. Adam, Neue Untersuchungen über die Ursprünge d. kirchlichen Primatslehre, Tüb. Theol. Quartalsschr. CIX, 1928, S. 161 ff. — G. Krüger, Mt. 16, 18 u. 19 und d. Primat des Petrus, Theol. Blätter, VI, S. 11, 1927.

wird recht haben, wenn er Cyprian die Auffassung zuschreibt, Jesus habe in Mt. 16, 18 und 19 nur die monarchische Bischofsgewalt, nicht aber den jurisdiktionellen Primat gestiftet. Aber einzelne Gedanken konnten — ohne daß Cyprian es beabsichtigte — für Rom ein ganz anderes Gewicht bekommen. Ist der römische Bischof der Nachfolger des Petrus, was sich aus dem Begriff der cathedra Petri ohne weiteres ergibt, und hat Petrus vom Herrn wirklich eine Vorrangsstellung erhalten, so konnten die römischen Bischöfe ihren Primatsanspruch mit einem Herrnwort legitimieren. Denn tatsächlich ist in Mt. 16, 18 und 19 nur von Petrus die Rede, und nicht von allen Aposteln, die er repräsentieren soll.

Wenn sich Stephan I. im Ketzertaufstreit für sein Vorgehen, von den ecclesiae novellae et posterae Gehorsam zu fordern, auf die in Mt. 16, 18 und 19 dem Petrus und als seinem Nachfolger auch ihm verliehene Schlüsselgewalt stützt, so handelt er innerhalb des katholischen Gedankenkreises ganz konsequent und logisch. Das ergab sich dann von selbst, wenn man die Matthäusstelle nicht mehr eschatologisch verstand, sondern auf die empirische Kirche deutete, was man schon längst tat, wenn man ferner die Petrus verliehene Macht kraft des Sukzessionsgedankens auf den römischen Bischof ausdehnte. Mochte Cyprian diese Ansprüche auch zurückweisen mit dem aus Gal. 2 geschöpften Hinweis, Petrus habe sich in seiner Bescheidenheit nie den Principat angemaßt [23]), so konnte dieses Argument Stephan begreiflicherweise nicht überzeugen. Was nützte es auch, wenn Firmilian von Caesarea zornig über den römischen Bischof, qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat, herfiel [24])! Die Berufung Stephans auf Mt. 16, 18 und 19 konnte er doch nicht direkt angreifen. Die Zukunft gehörte dem römischen Bischof, wenn der Primatsidee auch noch ein wechselvolles Schicksal beschieden sein sollte.

23) Cypr. ep. 71, 3.

24) Mirbt Nr. 81: Atque ego in hac parte iuste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt.

In der Geschichte des Papsttums muß man stets fragen, ob Anspruch und tatsächliche Stellung, Idee und Wirklichkeit sich immer decken. Das ist meist nicht der Fall. Roms tatsächliche Stellung entsprach auch zur Zeit Stephans keineswegs seinem Primatsanspruch. Einen überall anerkannten rechtlichen Vorrang hat Rom selten innegehabt. Deshalb ist die Behauptung Harnacks, der faktische Primat sei, sobald der römische Bischof den jurisdiktionellen verfochten habe, ins Schwanken geraten, hinfällig, so geistreich sie auch klingt[25]). Denn auch einen faktischen Primat hatte Rom bis zu Stephan I. nie ohne Widerspruch von der einen oder anderen Seite besessen. Und bis in Rom die Primatsidee eingebürgert und zu einer bleibenden Institution geworden war, ging es noch lange Zeit. Ideen bedürfen in der Geschichte manchmal einer Inkubationsfrist, bis sie durchdringen und angenommen werden. Viele Jahre lang beruft sich kein römischer Bischof mehr auf die Petrusverheißung, und erst Leo I. hat das cyprianische Wort vom Primat Petri im römischen Sinn interpretiert und zum Fundament der päpstlichen Lehre gemacht. Die Geschichte des Papsttums von Stephan I. bis zu Leo dem Großen interessiert uns als die Entwicklung und Hemmung der römischen Primatsansprüche bis zu ihrer schließlichen theologischen und juristischen Ausgestaltung und Prägung.

Gelegentlich ist Roms Stellung, allerdings mehr indirekt, durch den Staat gehoben worden, aber auch kraftvolle Bischöfe haben das Ansehen des apostolischen Stuhls gefördert. Kaiser Aurelian schlichtet aus politischen Gründen einen Streit in Antiochia damit, daß er den Besitz des Kirchengebäudes der Partei zuspricht, die mit dem Bischof von Rom in der Lehre übereinstimme[26]). Konstantin der Große hat die donatistischen Streitigkeiten von einer römischen Synode beurteilen lassen, ohne jedoch den römischen Bischof dabei besonders ehren zu wollen. Durch die trinitarischen und christologischen Kämpfe wurde zwar der Schwerpunkt der Reichskirchengeschichte nach Osten verlegt, so daß Rom mehrmals etwas abseits stand. Aber an

25) Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch., 4. A. I. 489.
26) Euseb, hist. eccl. VII. 30, 19.

Konstantins Namen knüpft sich dank seiner verschiedenen Geschenke ein großer materieller und rechtlicher Aufschwung der römischen Kirche, der durch Legenden noch gefördert wurde. Bischof Julius beansprucht[27]), wohl veranlaßt durch Athanasius, das Recht zur Revision einer orientalischen Synode und erhält durch die allerdings im Osten unbeachteten Kanones des Konzils von Sardica das Privileg, Appellationen abgesetzter Bischöfe entgegenzunehmen, ohne daß dabei die synodale Autonomie wesentlich eingeschränkt worden wäre. Damasus, der erste römische Bischof, der seine Kirche den apostolischen Stuhl nannte[28]), erlangt von Valentinian I. und Gratian durch Staatsgesetz die Anerkennung der Jurisdiktion des römischen Bischofs im Westen, obschon sie zunächst praktisch nur wenig bedeutete[29]). In Konstantinopel, 381 n. Chr., wird aber Rom nur ein Ehrenvorrang, nicht ein rechtlicher Primat über die Gesamtkirche eingeräumt. Der geistig so viel bedeutendere Osten hat um diese Zeit den Bischof von Rom etwa als Vertreter der westlichen Kirchen, nie aber als höchste Autorität anerkannt. Um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert beginnt das ausgestreute Samenkorn emporzukeimen, dabei kommt Rom ein Aufflammen der Petrusverehrung und -legende zugute[30]). Siricius betont in der Nachfolge des Damasus gegenüber spanischen, afrikanischen und gallischen Bischöfen die Autorität päpstlicher Sendschreiben, der Dekretalen, die ein wichtiges Wesenselement der Papstkirche bilden. Innozenz I. beansprucht neben dem schon von Siricius geforderten Gesetzgebungs- und Aufsichtsrecht ein oberstes Richteramt für Lehre und Disziplin, denn nach seiner Auffassung sind alle abendländischen Kirchen von Rom aus gegründet worden. Dabei verweist er auf den mystisch erhöhten Petrus, neben dem die Bedeutung des Paulus als Missionar des Abendlandes zu versinken beginnt. Aber er muß erleben, daß

27) Julius stützt aber seinen Anspruch nicht mit dem Gedanken Stephans I. von der durch die Nachfolge Petri erfolgten Hervorhebung des römischen Bischofs.

28) Battifol, Papa, sedes apostolica, apostolatus, in Rivista di archeologia cristiana II, 1925, S. 99 ff.

29) Das Reskript bedeutet aber nicht die Vorstufe des päpstlichen Primats über die ganze Kirche. Vgl. Caspar I. 214 f.

30) Vgl. Caspar I. 243 ff. Haller I. 104.

der Osten sich gegen die römisch-monarchische Anmaßung verwahrt. Und Bischöfe wie Zosimus und Bonifatius I. erfahren, daß die wie Cyprian episkopalistisch eingestellten Afrikaner im pelagianischen Streit die bindende Autorität Roms nicht anerkennen wollen. Doch dieser Widerspruch verstummte bald durch die vandalische Invasion.

Einen Höhepunkt erreicht die Primatsidee nach einem geschickten Vorstoß der römischen Legaten auf dem Konzil von Ephesus 431, der aber von Cyrill ebenso geschickt in synodalem Sinn pariert wurde, in dem selbstbewußt auftretenden Leo I., der in einer klaren römisch-hierarchischen Exegese Mt. 16, 18 und 19 [31]), Lc. 22, 31 f. und Joh. 21, 15—17 endgültig für die Ansprüche des Papsttums in Beschlag nimmt. Diese göttliche Legitimation der päpstlichen Stellung stützte Leo durch die Tradition, wie es später oft praktiziert wurde. Seine Legaten brachten auf dem Konzil zu Chalcedon 451 den berühmt gewordenen, in die nicaenischen Kanones interpolierten Satz vor: ecclesia Romana semper habuit primatum. Von den Orientalen wurde er nicht beanstandet. Damit projizierte der römische Bischof einen Anspruch, den er gar nie widerspruchslos hatte aufrechterhalten können, als geschichtliche Tatsache in die Vergangenheit zurück. So hat Rom noch mehrmals gehandelt, z. B. bei der Donatio Constantini und bei den pseudoisidorischen Dekretalen. Die römischen Bischöfe erfaßten die aus der enteschatologisierten Matthäusstelle hervorgehenden gewaltigen Konsequenzen jeweilen erst relativ spät, erst wenn sie ihnen von außenstehender Seite gewissermaßen aufgedrängt wurden. Dafür verlegten sie dann die daraus erwachsenden Ansprüche als Tatsachen durch Fälschungen in frühere Zeiten zurück. Für Leo ist Petrus nicht mehr bloß Symbol der Einheit wie für Cyprian, sondern ihr Fundament: durch Petrus haben die anderen Apostel ihre Vollmacht erhalten. Leo erwirkte sich von Valentinian III. 445 n. Chr. ein Edikt gegen Hilarius von Arles,

31) Mirbt Nr. 169: Transivit etiam in alios apostolos ius potestatis istius, et ad omnes ecclesiae principes decreti huius constitutio commeavit; sed non frusta uni commendatur, quod omnibus intimetur. Petro enim ideo hoc singulariter creditur, quia cunctis ecclesiae rectoribus Petri forma praeponitur.

das dem römischen Bischof die höchste gesetzliche und richterliche Gewalt in der abendländischen Kirche zusprach.

In der Folgezeit fehlt in den päpstlichen Urkunden der Hinweis auf Mt. 16, 18 und 19 selten, wo von Rom die Rede ist, und der römische Bischof wird gelegentlich als Stellvertreter Petri bezeichnet. Hat sich die Papstidee nun schon so fest eingebürgert, so wird es möglich, aus Mt. 16, 18 und 19 eine weitere Konsequenz zu ziehen, die dem Papst allerdings erst später eine noch viel höhere Stellung erwirken sollte. Gelasius I., der es wagte, sich mit Christus zu vergleichen, hat in Anlehnung an Augustins Zweistaatentheorie einen Gedanken ausgesprochen, der zunächst nur wie ein Meteor aufleuchtete und wieder verschwand. Wieder, wie schon bei Cyprian, hat ein geistesmächtiger afrikanischer Bischof, ohne es zu wollen [32]), den hierarchischen Gedanken gestärkt. Die empirische Kirche ist nach einzelnen Worten Augustins identisch mit dem zur Vollendung heranreifenden Gottesstaat. Der Prozeß der Enteschatologisierung hat damit ein gewisses Ende erreicht, indem Augustin die endgeschichtliche, messianische Eschatologie ausschaltet, obschon er seiner komplexen Natur gemäß in seinen Gedankengängen noch viele dramatisch-eschatologische Elemente aufweist.

Die christliche ecclesia stellt den Bereich der civitas Dei innerhalb der Welt dar, als überweltliche Größe steht sie über der Welt. Deshalb hat die gegenwärtige Kirche — bei Augustin zwar noch nicht — das Anrecht auf eine jetzt schon zu verwirklichende Vorherrschaft über die irdischen civitates kraft der Petrus verliehenen Schlüsselgewalt. Die Weltherrschaftsansprüche Roms können sich ganz konsequenterweise auf das ins Uneschatologische umgedeutete Herrnwort in Mt. 16, 18 und 19 stützen. Einen Bundesgenossen haben sie in dem immer noch lebendigen antiken Romglauben. Aber diese Ansprüche treten

32) Augustins Gedanken über den Primat des Petrus decken sich nicht mit den römischen Ansprüchen. Für Augustin ist Petrus, ähnlich wie für Cyprian, bloß als Repräsentant der Kirche und als Gewähr ihrer Einheit Inhaber der Schlüsselgewalt. Vgl. Epp. 53, an Generosus; In Ev. Joh. tract. 124, 5. Rom hat es dann verstanden, Augustin im wesentlichen für die eigene Auffassung in Beschlag zu nehmen. Das war deshalb möglich, weil Augustin nicht gegen die römischen Ansprüche direkt polemisierte.

erst später deutlich hervor. Gelasius geht nicht weiter als Papst und Kaiser nebeneinander zu stellen und ersterem ganz vorsichtig einen moralischen Vorrang zuzusprechen [33]). Im Mittelalter sollte dieser Gedanke eine viel großartigere Verwendung erfahren! Innerhalb der katholischen Kirche ist es auch logisch, wenn Ennodius von Pavia den Grundsatz, daß der heilige Stuhl von niemand gerichtet werden dürfe, verteidigt, weil sich aus dem Zusammenhang mit Petrus und seinen Verdiensten die Unantastbarkeit des Papstes ergibt [34]). Ist Petrus heilig, so sind es dank der Sukzession auch seine Nachfolger, die mit ihm in mystischer Personalunion verbunden sind. Ist der Nachfolger des Petrus der höchste Mensch auf Erden, wer sollte ihn denn richten können? Gegen diese Konsequenz ist historisch nichts einzuwenden.

Im Kampf Roms gegen den Osten von Felix III. bis zu Hormisda siegte schließlich Rom, das 35jährige Schisma endete dank des kaiserlichen Willens mit der dogmatischen Unterwerfung des Ostens unter den römischen Bischof. Wenn dieser bald darauf zwar die lastende Hand des oströmischen Kaisertums zu spüren bekam [35]), und Orient und Occident im Laufe der nächsten Jahrhunderte immer weiter auseinandergingen, und dadurch die Idee des römischen Primats über die ganze Kirche eine große Niederlage erlitt, so wurde Rom dafür im Westen als Hüterin einer überlegenen Kultur, des materiellen Besitzes und der straffen Organisation mehr und mehr zu großer Bedeutung emporgehoben. Rom hat in der Zeit der Völkerwanderung eine wichtige weltgeschichtliche Mission zu erfüllen. Nur wenige Päpste haben allerdings die Primatsidee wesentlich gefördert und in der Praxis durchzuführen vermocht. Neben Agapet I. ist etwa Gregor II. zu nennen, der innerhalb des römischen Befehlsbezirks die Herrschaft an sich genommen und die kaiserlichen Behörden verdrängt hat. Der Pontifikat Gre-

33) Gelasius verwendet dabei den Ausdruck des Ambrosius, der den Kaiser als „Sohn der Kirche" bezeichnet.

34) Haller I. 222 nennt das eine merkwürdige Logik!

35) In einem Schreiben Ostroms wurde z B. betont, daß Mt. 16, 18 und 19 nicht nur vom römischen Bischof in Beschlag genommen werden dürfe. Vgl. Caspar II. 171.

gors des Großen hat mehr nur vorbereitenden Charakter[36]), indem er durch die Förderung des Reliquien- und Wunderglaubens auch der Petrusverehrung Vorschub leistete — mehr als ein Papst hat später die Germanenkönige mit Spänen von Petri Ketten und nachgeahmten Himmelsschlüsseln beglückt — und indem er die römische Mission in Britannien einleitete.

Die Romanisierung Englands war eine Tat von weltgeschichtlicher Bedeutung. Durch sie ist das Ansehen des Petrus und seiner Nachfolger ungeheuer gewachsen. Nach Johannes Haller ist die Papstidee durch die Germanenwelt gewandelt worden. In der alten Kirche sei sie nur ein Stück der Kirchenverfassung, jetzt werde sie zu einer Sache des Glaubens. Petrus sei nicht mehr nur der Richter über die Streitigkeiten der Bischöfe, sondern der Torwart, der das Himmelreich aufschließen oder verschließen könne. Man wird kaum so stark wie Haller zwischen dem Himmelspförtner und dem Rechtssetzer trennen können. Beide gehören in der Person des Petrus zusammen. Religiöse Petrusverehrung gab es schon in der alten Kirche. Wenn die Papstidee auch eine andere Gestalt gewinnt, so bleibt sie doch dieselbe in der reichen Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen. Sie umfaßt einen ganzen Komplex von Kräften und Vorstellungen, die nicht alle zu gleicher Zeit gleich stark hervortreten. Das Germanentum hat also nicht eine neue[37]) Papstidee geschaffen. Aber daß die Beziehungen zu Petrus und Rom jetzt viel stärker religiös gefärbt sind als in der alten Kirche, ergibt sich aus den Quellen deutlich. Wir erkennen diese Tatsache etwa aus den Worten des Königs Oswiu auf der Synode von Streaneshalh 664[38]). Petrus ist der Herr über die Gewissen der

36) Gregor I. hat die Primatsidee direkt nicht wesentlich gefördert. Caspar II. 394, Anm. 4, lehnt richtig Harnacks Satz ab, daß „die erstaunliche Identifizierung von Petrus und dem Papst bei Gregor weitere Fortschritte macht". Vgl. Lehrbuch der D.G. III. 4. A. S. 268, Anm. 3.

37) Haller I, S. IX: „Es war eine neue (!) Idee, die von nun an nach ihrer Verwirklichung strebte." Vgl. S. 340 ff.

38) Beda, Hist. eccl. III. c. 25: Et ego vobis dico, quia hic est ostiarius ille, cui ego contradicere nolo, sed, in quantum novi vel valeo, huius cupio in omnibus oboedire statutis, ne forte me adveniente ad fores regni caelorum non sit qui reserat averso illo, qui claves tenere probatur. Vgl. Caspar II. 680.

Gläubigen. Zu ihm steht man im Verhältnis der Treue, der Glaube an ihn ist heilsnotwendig. Bonifaz, der Apostel der Deutschen, empfindet sich als Knecht St. Peters. Die angelsächsische Auffassung von der religiösen Pflicht, sich dem Himmelspförtner zu unterwerfen, ist durch ihn auch bei den Franken heimisch geworden. Dem römischen Bischof ist die Bedeutung dieser religiösen Petrusverehrung für seine Ansprüche erst relativ spät bewußt geworden. Erst Stephan II. hat das religiöse Treueverhältnis der Germanen zu Petrus so recht als bestimmenden Faktor in seine Pläne und Absichten hineinbezogen. In seinem Schreiben an die duces der Franken verheißt er, daß St. Peter ihre Sünden vergeben und ihnen als Lohn für ihre Taten die Seligkeit gewähren werde, wenn sie ihn schützen wollten. Der Papst darf Forderungen stellen, denn durch ihn spricht leibhaftig der Apostelfürst und Himmelspförtner. Pippin übernimmt die Schutzherrschaft über Rom als religiöse Pflicht. Aus dieser geistigen und religiösen Lage heraus ist die Donatio Pippini zu verstehen. Der Frankenkönig glaubte dem heiligen Petrus etwas zu geben, was dieser schon längst besessen habe und ihm rechtmäßig gehöre. Der Papst hat durch die Fälschung der Donatio Constantini alle möglicherweise auftauchenden Fragen von vornherein zum Schweigen gebracht.

Wie mußte auf so fruchtbarem Boden das schon längst emporgekeimte, aber in seinem Wachstum so oft gehinderte Pflänzlein der päpstlichen Primatsansprüche zu einem mächtigen Baum heranwachsen! Wie hoch durfte ein starker und geistig so bedeutsamer Papst wie Nikolaus I. seine Ansprüche erheben! Augustinische Gedanken von der civitas Dei, die über der civitas terrena steht, verwendet er dahin, daß der „beatus claviger Petrus" der einzige Richter der Bischöfe und als höchster Richter und unumschränkter Herr auch Herrscher über die ganze Welt sei. Nikolaus führt die bei Gelasius nur leise angedeutete Linie kräftig weiter [39]). Aber sein Anspruch eilte seiner tatsächlichen Machtstellung weit voraus. Die orientalische Kirche, die Rom aus mehrfachen Gründen schon längst entfremdet war, versagte ihm die Gemeinschaft, wie sie bemerkte, wohin die

39) Nikolaus verwendet gerne Zitate aus Innozenz' I. Dekretalen.

von ihr nie geteilten hierarchischen Tendenzen führten. Und das Papsttum fiel schon bald wieder von seiner schwindelnden Höhe tief hinab. Es kamen Jahrhunderte, wo es zum Spielball italienischer Adliger hinabsank und später mehr oder weniger willig ins Schlepptau der deutschen Kaiser genommen wurde. Diese wollten natürlich von der Oberherrschaft des Papstes auch in weltlichen Dingen nichts wissen. Ja, man entwöhnte sich, selbst in kirchlichen Fragen auf das Papsttum zu hören.

Aber die unvergängliche göttliche Verheißung in Mt. 16, 18 und 19 rettete das Ansehen des heiligen Petrus und seiner Nachfolger hinüber in bessere Zeiten. Gregor VII. führte sie herauf. Zwischen ihm und Nikolaus I. liegt die cluniazensische Bewegung, die um die Mitte des 11. Jahrhunderts auch in Rom durchdrang. Wie schon mehrmals sind auch hier dem Papsttum wieder von außen neue Kräfte zugetragen worden. Erst der Geist von Cluni hat das Papsttum seiner Bedeutung wieder bewußt gemacht. Der dictatus Papae Gregors vom Jahre 1075, der sich auf dem pseudoisidorischen Kirchenrecht aufbaut, enthält die für das Mittelalter charakteristischen stolzen Ansprüche Roms[40]). Bei Gregor enthüllen sich die letzten Ideale des Papsttums. Der unfehlbare Papst hat kraft der hierarchischen Konsequenzen, die man aus der ins Uneschatologische umgedeuteten Matthäusstelle zog, Gewalt über das Diesseits und Jenseits, über Kirche und Welt, Zeitliches und Ewiges. Dank Petrus hat der Papst, der mit ihm in mystischer Einheit verbunden ist, die potestas a Deo data ligandi atque solvendi in coelo et in terra. Kann er im Himmel lösen und binden, so erst recht auf Erden[41]). Sind die Könige in geistlichen Dingen von den Priestern abhängig, so erst recht in weltlichen. Das Geistliche ist ja viel höher als das Weltliche. Die Kirche ist göttlichen Ur-

40) Einige charakteristische Sätze aus dem dictatus: Quod hoc unicum est nomen in mundo. Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis. Quod Romana ecclesia numquam erravit nec imperpetuum scriptura testante errabit. Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae Ecclesiae.

41) So ist es schließlich innerhalb des römisch-katholischen Gedankenkreises auch konsequent, wenn der Papst sich das Recht beilegt, Eide zu lösen. Wie verheerend das allerdings auf Treu und Glauben der Leute wirken mußte, liegt auf der Hand.

sprungs, während die vollständig unethisch eingeschätzten Staaten aus sündhaftem Hochmut entstanden sind. Viel intensiver als Nikolaus hat Gregor die Weltherrschaft des Papsttums verfochten und mit politischen Mitteln betrieben. Aber sein dictatus Papae blieb Programm, unmittelbare dauernde Erfolge hat er nicht errungen.

Erst mit Innozenz III., dem glücklichsten aller Päpste, wird die Universalmonarchie Roms geschichtliche Realität, nachdem das Papsttum durch die Reformbewegung und den Investiturstreit seinen Interessenkreis gewaltig erweitert hatte. Der Papst ist der Universalbischof, vicarius Christi [42]), inter deum et hominem medius constitutus, infra deum sed ultra hominem, minus deo sed maior homine. Er ist der Inhaber beider Schwerter und als Stellvertreter Christi Herr der Welt auf geistlichem und weltlichem Gebiet. Der himmlische Christus war ja nach Jesu eschatologischen Gedankengängen der Herr des neuen Aeons. Ist dieser schon angebrochen, die Parusie aber nicht erfolgt, so führt eben der Papst als sein Stellvertreter das Regiment. Wie der Mond sein Licht der Sonne verdankt, so erhalten die Fürsten ihre Gewalt vom Papst. Innozenz' Nachfolger haben der Papsttheorie nicht wesentlich neue Züge beigefügt. Der Folgezeit blieb noch übrig, die kirchenpolitischen Ideen des Kurialismus rechtlich und dogmatisch zu fixieren, was im Mittelalter abschließend im corpus iuris canonici und durch Thomas geschehen ist. Durch die Weltherrschaft des Papsttums wurden die Päpste selbst zu weltlichen Herrschern. Dadurch fiel von ihnen der mystische Zauber überweltlicher Autorität. Man kämpfte gegen sie von nationalen und politischen, religiösen und ethischen Gesichtspunkten aus. Bonifaz VIII. hat noch einmal in der berühmten Bulle Unam sanctam 1302 mit feierlichen, von Thomas und Bernhard von Clairvaux beeinflußten Worten und in Anlehnung an areopagitische Konstruktionen die päpstliche Weltmonarchie verkündigt und die Unterwerfung unter den Papst als heilsnotwendig bezeichnet. Aber mit der Weltherrschaft des Papst-

42) Innozenz III. wandelt den Titel „Vikar des heiligen Petrus" um in „Vikar Christi". Vgl. Harnack, Christus praesens — vicarius Christi, S.B. Berlin, 1927. Nr. 34. S. 434 ff.

tums war es vorbei. Die Bulle ist der Schwanengesang der tatsächlichen Oberherrschaft des Papstes auch in weltlichen Dingen, obschon Rom bis heute diese Ansprüche nie aufgegeben hat, konsequenterweise nicht aufgeben konnte. Die moderne Staatsauffassung konnte die Forderung des Papsttums, auch über die irdischen Reiche die oberste Macht auszuüben, nicht dulden. Der mittelalterliche Stufenbau von Kirche und Staat unter hierarchischem Gesichtspunkt bricht im 14. Jahrhundert zusammen. Die Geschichte des Gallikanismus ist ein klassisches Beispiel für die Beschränkung und Aufhebung der weltlichen Obergewalt des Papstes. Aber als Bellarmin nur noch auf dialektischem Umweg aufrechterhalten wollte, daß dem Papst die weltliche Gewalt indirekt doch zustehe, weil er die höchste geistliche Gewalt ausübe, zensurierte Sixtus V. seine Ausführungen als ungenügend. Nie hat ein Papst auf die weltliche Herrschaft förmlich verzichtet [43]).

An die Stelle des verblassenden Kaisertums traten andere Mächte, die sehr oft das Papsttum viel rücksichtsloser behandelten, als die Kaiser es getan hatten. Ungefähr gleichzeitig mit den neuen weltlichen Mächten erwachen, von einzelnen Fürsten gefördert, religiöse Tendenzen in der Kirche, die im 15. Jahrhundert zum Konziliarismus führen sollten. Immer lauter erhob man Protest gegen die Verweltlichung der Kirche. Was brauchte sich der Papst denn in die weltlichen Dinge zu mischen? Schon Dante wies in seinem schönen Traum von der Monarchie darauf hin, daß Christi Reich nicht von dieser Welt sei. Man legte etwa auch Gewicht auf die Tatsache, daß Christus die Schlüssel ja nur verheißen, aber noch nicht wirklich gegeben habe, ohne jedoch genügende Einsicht in den eschatologischen Charakter der Matthäusstelle zu haben. Weitverbreitet war auch die Forderung, der Papst solle sich nur mit den kirchlichen Fragen beschäftigen. Der „Defensor pacis" und Occam übten am Papsttum die wirksamste Kritik, die in vielen Punkten an Luther erinnert. Von ihren in mancher Beziehung ver-

43) Wie sehr Rom die Forderung der Weltherrschaft auch heute noch theoretisch festhält, ersehen wir etwa aus der Liturgie bei der Krönung des Papstes.

schiedenen Gedanken heben wir nur folgende hervor: Der Papst unterstehe in weltlichen Dingen dem Kaiser, er sei nicht Herrscher, sondern nur „caput ministeriale" der Kirche. An und für sich sei das Papsttum nicht eine für die Kirche schlechthin religiös gebotene, sondern nur eine geschichtliche, praktisch vielleicht notwendige Institution. Der Papst sei fallibel, nur die Schrift könne nicht irren. Diese bezeuge nicht, daß Christus den Petrus zum Apostelfürsten eingesetzt habe. In Mt. 16, 18 und 19 werde Petrus nur aliquo modo als Fels bezeichnet. Fundament und Oberhaupt der Kirche sei Christus. Mit solchen sehr weitgehenden kritischen Gedanken wollte man aber keineswegs die Existenzberechtigung des Papsttums bestreiten. Man bleibt im Bannkreis des mittelalterlichen Katholizismus und hält an dem hierarchischen, sakramentalen Kirchenbegriff fest. Deshalb hat das Papsttum, allerdings erst nach langem und schwerem Ringen diese später vom Konziliarismus übernommene Kritik überwunden, denn innerhalb des katholischen Kirchenbegriffs konnte man seine aus Mt. 16, 18 und 19 gefolgerten Ansprüche nicht siegreich bekämpfen [44]).

Der Konziliarismus des 15. Jahrhunderts hat es zwar versucht und eine Zeitlang, verbunden mit nationalen und ständischen Interessen, eine große Blütezeit erlebt, aber er ist überwunden worden. Nach der Auffassung seiner Führer hat das die Gesamtkirche repräsentierende allgemeine Konzil als die Gemeinschaft aller Gläubigen die Schlüsselgewalt unmittelbar von Christus empfangen. Es steht in Zeiten der Not, nach anderer Auffassung aber auch sonst, über dem Papst. Gleichwohl anerkannte man den Papst als das monarchische Oberhaupt der kirchlichen Gesamtheit und den Inhaber der kirchlichen Gewalt. Wie ist es aber möglich, zugleich im Papst das Haupt der Kirche zu sehen und doch dem Konzil die Obergewalt zuzusprechen? Hier lagen Inkonsequenzen oder doppelte, unausgeglichene Gedankenführungen, die mit anderen Umständen zusammen zu gegebener Zeit den Konziliarismus zum Scheitern bringen sollten. Der Kurialismus, der sich auf eine göttliche

44) Noch jede konziliare Theorie ist gescheitert an der Frage, woher denn das Konzil seine Autorität herleite.

Verheißung und auf rechtlich systematisch begründete Ansprüche stützen konnte, hat den Konziliarismus besiegt. Die Papstidee hat ihre Kraftprobe bestanden. Zugleich konnte sie auf dem Florentiner Unionskonzil 1439 einen großen kirchlichen Triumph feiern, indem die seit 1054 von Rom getrennte griechische Kirche den römischen Primat anerkannte[45]). Pius II. hat dann in der Bulle Execrabilis 1459 in der Appellation an ein Konzil den spiritus rebellionis gebrandmarkt und Leo X. hat 1516 ausdrücklich die Bulle Unam sanctam Bonifaz' VIII. approbiert und erneuert.

Weder der Episkopalismus noch der Konziliarismus hatten die Oberherrschaft des Papstes über die Kirche zu brechen vermocht. Sie konnten es gar nicht innerhalb des Katholizismus. Anerkannte man nämlich im Papst den Nachfolger Petri, so konnte er die enteschatologisierte Verheißung in Mt. 16, 18 und 19 für sich in Anspruch nehmen und alle anderen Auslegungen ablehnen. Gerade aus diesem Grund hat Rom innerhalb seiner Kirche auch den Angriff der Reformation siegreich zurückgeschlagen.

Wir müssen hier darauf verzichten, die Entwicklung von Luthers Kirchenbegriff und Kampf gegen den Papst auch nur zu skizzieren. Von seinem Kirchenbegriff aus, der aus der Idee der Rechtfertigung erwachsen ist, hat er die katholische Hierarchie bekämpft. Nach seiner Auffassung hat Jesus die Schlüssel des Himmelreichs allen Jüngern verheißen und nach Joh. 20, 22 f. auch wirklich allen gegeben. Jesu Wort in Mt. 16, 18 und 19 bezieht er nicht auf Petrus allein, sondern auf seinen Glauben und auf alle Gläubigen, wie auch Zwingli betont: alle, die „gloubent, daß Christus der sun des lebendigen gottes sye, die sind uff den felsen ggründt und heissend desshalb felser"[46]). Petrus und πέτρα hängen unmittelbar gar nicht zusammen, Petrus heißt nicht Fels, sondern Felser, die πέτρα ist niemand anders als

45) Der ägyptische Abt Andreas, Abgesandter des Patriarchen von Alexandria, nannte den Papst „deus in terris et Christus et eius vicarius". Vgl. H. v. Schubert, Roms Kampf um die Weltherrschaft, 1888. S. 72 f. Der Papst wurde auch schon von Augustinus Triumphus als Gott bezeichnet.

46) Zwingli Werke, ed. Finsler, Egli, Köhler etc. II. 370.

Christus selbst. So faßt Luther Mt. 16, 18 und 19 auf. „Das ist der einfeltige, einige, gewisser verstand dieser Wort, und kan kein ander sein, wie die Wort klerlich und gewaltiglich geben[47])." Wir wissen von der Abendmahlskontroverse her, wie Luther sich auf solche ihm hell und klar erscheinende Schriftstellen versteifen konnte. Diese Exegese der wichtigen Matthäusstelle war ihm eine gute Waffe für den Kampf gegen die päpstlichen Primatsansprüche. Luther befreit die Gewissen von der hierarchisch-kirchlichen Rechtsautorität. Aber er will das Papsttum nicht stürzen, sondern stützen, indem er es umwertet. Von einer göttlichen Autorität und von einer religiösen Begründung des Papsttums als heilsnotwendiger Größe kann keine Rede sein. Die kirchenrechtlichen Beweise für den Primat sind hinfällig. Die römische Oberhoheit ist erst durch Gregor VII. aufgekommen. Viele Kirchenväter, ja selbst Petrus müßten Ketzer sein, wenn die römische Lehre von allem Anfang an dagewesen wäre, weil sie sich gegen sie vergangen hätten[48]), äußert er sich in einem an Sebastian Franck erinnernden Gedankengang. Das Papsttum ist höchstens eine menschliche Ordnung und als geschichtliches Faktum von Gott gewollt, deshalb soll es mit Geduld ertragen werden. Nach menschlichem Recht besitzt Rom einen Ehrenvorrang, den ihm Luther auch dann noch gönnen wollte, als er im Papst schon längst den Antichrist erblickte.

Die Schlüsselgewalt ist für alle Reformatoren Auftrag und Vollmacht jedes Gläubigen, das Wort von der Vergebung der Sünden zu verkündigen, sie ist Lehrgewalt, frei von allem sakramentalen Charakter. Allein Gott kann, wie schon Hus betonte, Sünden strafen oder vergeben. Die sechste von Luthers Thesen

47) W. A. 54, 248.

48) W. A. 54, 253: S. Matthias ist zum Apostel nicht von S. Petro, Sondern durchs los durch Christum vom Himmel bestetigt, und zu den andern eilffen Aposteln geordnet Act. 1. Ists nu ein Artickel des Glaubens, wie uns die Römischen Esel gern uber drewen und uberliegen wolten, das S. Petrus allein die Schlüssel habe, als ein Privilegium (so nennens die Narren zu Rom), so ist hie S. Peter sampt allen Aposteln und Matthias auch eitel Ketzer, das sie wider solchen Artickel handeln, Und lassen nicht S. Matthias von S. Peter allein, der die Schlüssel allein uber die gantzen welt haben sol, geordent und bestetigt werden, Und Christus selbs wird in des Bapsts Bann sein müssen, das er solche Ketzerey, mit S. Matthias begangen, bestetigt hat."

über den Ablaß lautet: Papa non potest remittere ullam culpam nisi declarando et approbando remissam a Deo. Calvin, der in der ersten Auflage seiner Institutio jeden Zusammenhang zwischen Mt. 16, 18 und 19 und der Sündenvergebung bestritten hatte, hielt später allerdings doch ein besonderes Amt zur Verwaltung der Schlüssel neben dem Predigtamt für immer notwendiger und stützte diese spiritualis iurisdictio mit Mt. 18, 18.

Dogmatisch waren die Reformatoren mit ihrer Ablehnung des hierarchisch-sakramentalen Kirchenbegriffs durchaus im Recht. Ob sie es aber auch exegetisch waren, ist eine andere Frage. Die reformatorische Exegese von Mt. 16, 18 und 19 konnte die katholische Kirche niemals überzeugen. Die Worte Jesu waren doch ganz zweifellos an Petrus gerichtet, nicht an etwas Abstraktes, an seinen Glauben, oder durch Petrus an alle Gläubigen, an die Gemeinde. Die Deutung der πέτρα auf Jesus erschien als eine exegetische Vergewaltigung. Eine unvoreingenommene Exegese konnte die besondere Bedeutung der Person Petri nicht ausschalten. So schien die katholische Kirche gerade auf Grund der Bibel recht zu haben. Auf der Berner Disputation von 1528 z. B., wo lange über die erste Schlußrede, die Christus als das einzige Haupt der Kirche bezeichnete, gesprochen wurde, ließen sich Alexius Grat, Theobald Huter und andere nicht von ihrer Überzeugung abbringen, Jesus habe in Mt. 16, 18 und 19 dem Petrus doch eine Sonderstellung zugesprochen und die Schrift sei auf ihrer Seite[49]). Das Tridenti-

49) Handlung, oder Acta Gehaltner Disputation zu Bern im Uchtland, im Jahr 1528. Vor mir liegt die Ausgabe von 1701. In der Kontroverse zwischen Alexius Grat, Butzer und Berchtold Haller korrigiert Haller Grats Ausspruch: „Cephas ist Griechisch, und bedut ein Haupt." S. 12. als Verwechslung des Kephas mit dem griechischen κεφαλή, mit dem Kephas nichts zu tun habe. S. 16. Grat aber sagt von Mt. 16, 18 u. 19: „Diese Geschrifft halt ich vest, und gnugsam syn, daß Petrus, und andere nachkommende Statthalter Christi, habend empfangen den Gewalt uff Erden, zu binden und entbinden zu wysen und lehren, das gehort dem weiden zu, zu pieten und verpieten." S. 20. Theobald Huter sagt von dieser Stelle: „In welchen Worten uns da klarlich wird anzeigt ein nachgelassener Gewalt: Dann nützit gewüssers ist, dann das Wort unsers einigen Gottes und Erlösers, das da styff staht, welches nit mag umkehrt werden; denn binden und entbinden oder entledigen, erforderet je ein Gewalt." S. 41. Mit der reformierten Auslegung von Mt. 16, 18 u. 19 sind auch nicht zufrieden Meister Niclaus, Senger von

num hat den Gegensatz zwischen Papalismus und Episkopalismus, Kurialismus und Konziliarismus, Absolutismus und Parlamentarismus endgültig zugunsten Roms entschieden. Naturgemäß war die Tendenz zur kirchlichen Zentralisation gegenüber der abschreckenden Zersplitterung durch den Protestantismus gegeben. Die einheitliche Leitung erwies sich im Kampf für die katholische Kirche unter Mithilfe der Jesuiten als die beste.

Die folgenden Jahrhunderte bedeuten für die Papstidee nur noch die Ausführung und Entfaltung eines feststehenden Programms. Das Papsttum erlebte noch einmal, in der Aufklärung, eine Periode des Niedergangs. Aber nach der Überwindung des Febronianismus und Josephinismus, nach der Aufhebung der Emser Punktation, die uns wie eine allerdings viel schwächere Parallele zu den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts anmutet, und nach dem Tiefpunkt, den das Papsttum in der französischen Revolution erreichte, erhebt es sich im 19. Jahrhundert zu gewaltiger Größe. Der schon im Mittelalter gelegentlich erhobene Anspruch auf Unfehlbarkeit des Papstes, von de Maistre und vielen anderen gefördert, wird 1870 auf dem Vaticanum dogmatisiert. Die Infallibilitätslehre schließt die Entwicklung der Primatsidee nach der kirchlichen und dogmatischen Seite hin ab. Weder Döllinger, Schulte, Langen und die vielen tausend Anderen, die dagegen protestierten, noch die altkatholische Bewegung haben Rom erheblichen Schaden zufügen können. Der Papst besitzt auf Grund des göttlichen und kirchlichen Rechts den Jurisdiktionsprimat, den Universalepiskopat und die Infallibilität, wenn er ex cathedra über Lehre und Sitte spricht. Die Oberherrschaft auch in weltlichen Dingen hat er seit dem Mittelalter nie mehr aufrechtzuerhalten vermocht.

Historisch betrachtet ist die Entwicklung, der wir nachgegangen sind, ganz folgerichtig verlaufen und deshalb mit geschichtlichen Gründen nicht anzufechten. Diese Erkenntnis ist im Protestantismus selten durchgedrungen.

Zofingen, S. 107 ff., und Meister Jakob Edlibach, Zürich, S. 114 ff. Von der reformatorischen Exegese werden die Katholiken nicht überzeugt.

Die protestantische Forschung der Neuzeit bewegt sich zwar nicht mehr auf dem polemischen Boden der Reformation. Aber sie versucht auf zwiefache Art, Rom die Argumentation mit Mt. 16, 18 und 19 zu entreißen. Entweder bestreitet man die Authentie dieser Matthäusstelle oder man sucht zu beweisen, daß Jesus seinen Worten an Petrus einen anderen Sinn gab, als die römisch-katholische Kirche später hineinlegte.

Christian Hermann Weisse hat als erster eingehender die Annahme der Unechtheit von Mt. 16, 18 und 19 begründet [50]). Wie er halten zahlreiche Forscher bis in die Gegenwart aus den verschiedensten Gründen an der Unechtheit der Matthäusstelle fest [51]). Ist die Petrusverheißung unecht, so fällt der Anspruch Roms dahin. Ein ganz überzeugender Beweis gegen die Echtheit ist aber unserer Meinung nach bis jetzt nicht erbracht worden.

Den anderen Weg gehen Karl Heim und Karl Ludwig Schmidt [52]). Ihrer Auffassung nach ist Mt. 16, 18 und 19 wohl echt, aber Jesus verstand die Stelle anders als das Papsttum. Die Petrus gegebene Verheißung ist nicht auf den römischen Bischof übertragbar.

Unsere Untersuchung ging von der Annahme aus, daß Mt. 16, 18 und 19 ein authentisches Herrnwort ist, das rein eschatologischen Charakter hat. Durch das Ausbleiben der Parusie und die Auffassung, daß der neue Aeon in der christlichen ecclesia schon angebrochen sei, mußte die Matthäusstelle notwendigerweise ins Uneschatologische umgedeutet werden, wenn sie für die Kirche noch einen aktuellen Wert haben sollte. Die Ge-

50) Chr. H. Weisse, Evangel. Geschichte, 1838, II. 93 ff., 101 ff. — Schon Schleiermacher äußerte Bedenken über die Echtheit von Mt. 16, 18 u. 19.

51) Gegen die Echtheit sind z. B. Chr. G. Wilke, H. J. Holtzmann, O. Pfleiderer, P. Wernle, W. Soltau, A. Jülicher, J. Wellhausen, R. A. Hoffmann, Joh. Weiß, Wrede, Bultmann, Joh. Haller u. a.

52) K. Heim, Das Wesen des evang. Christentums, Wissenschaft und Bildung, 1925. S. 23 ff. — K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums, Festgabe für Deißmann, 1927. S. 281 ff. Die Echtheit nehmen u. a. an A. Neander, F. C. Baur, Th. Keim, Th. Zahn, B. Weiß, der wie Harnack allerdings nur den ersten Teil für echt hält, die Übertragung der Schlüssel und der Binde- und Lösegewalt als fremden Zusatz bezeichnet, — Ad. Bolliger und A. Schweitzer.

schichte erwies sich als stärker als das eschatologische Dogma, sie hat es der Wirklichkeit gemäß umgewandelt. Aus dem sakramentalen Charakter der urchristlichen und katholischen ecclesia, aus dem Sukzessionsgedanken, aus der Verbindung des durch ein Herrnwort besonders ausgezeichneten Petrus mit der urbs aeterna und dem antiken Romglauben hat sich ganz folgerichtig die Papstidee mit all ihren Konsequenzen, getragen von starken Persönlichkeiten, gefördert durch günstige Verhältnisse, gebildet und allmählich entwickelt. Historisch ist dagegen nichts einzuwenden.

Ob das Papsttum aber mit der Umdeutung von Mt. 16, 18 und 19 und all den daraus folgenden hierarchischen Konsequenzen der Herrschaft über Kirche und Welt, über Glauben und Gewissen, mit der Fiktion des Sukzessionsgedankens und mit der Auffassung, daß Verfassungsformen Bedingung zum Heil sein können, auch dogmatisch im Recht ist, ist eine Frage, die nur mit einem entschiedenen Nein beantwortet werden kann. Doch darüber ist hier nicht zu verhandeln [53]).

Abgeschlossen am 15. Juli 1935.

53) Ich möchte hier noch hinweisen auf E. Seebergs Aufsatz, der mir leider erst nach Abschluß dieser Arbeit zukam: „Wer war Petrus? Bemerkungen zu J. Haller, Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit." (ZKG. 1934, S. 571 ff.) Diese Arbeit bietet neue Gesichtspunkte und ist deshalb sehr bemerkenswert.

Zur Germanen-Mission.

Von Gottfried Flade,
Stollberg/Erzg.

A.

Die apokalyptische Literatur des Spätmittelalters und nach ihr die Männer des Humanismus wie des Rationalismus haben mit der Prägung des Ausdrucks „Mittelalter" ein Werturteil fällen wollen, und zwar ein absprechendes. Sie wollten damit den Zeitraum zwischen den schöpferischen, weittragenden Begebenheiten und Leistungen der ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte einerseits und den Vorgängen und Inhalten der Renaissance und dann der Reformation anderseits als eine geringere, minder wichtige Zeit bezeichnen. Das ist bekanntlich schon durch L. v. Ranke, erst recht durch Ernst Troeltsch als völlig willkürlich, ja als sinnlos zurückgewiesen worden. Ein Stück Berechtigung kann aber der einmal eingebürgerte Begriff „Mittelalter" behaupten, wenn man die Eigenart und den Ertrag der betreffenden Jahrhunderte in kennzeichnenden Übergängen, in mancherlei Ausreifung und in der Übermittlung von allerlei Werten an die Folgezeit erkennt. Das gilt namentlich für die Kirchengeschichte, und zwar vor allem insofern, als das Mittelalter[1]) Missionszeit war. Der keltischen, der germanischen und der slawischen Welt ward ja damals das Gut des christlichen Glaubens übermittelt. — Wie mag man dies Werk in seinen Anfängen angefaßt und getrieben haben? Das ist eine Frage, von Reiz für jeden, der Sinn hat für den großartigen Vorgang der Ausbreitung des christlichen Glaubens. Das Augenmerk des deutschen Christen aber und der deutschen Forschung verdient diese Frage besonders deshalb, weil die entscheidende Zeit der Anfänge des

1) Zum Begriff des Mittelalters vgl. Hermelink in Bd. II des Krügerschen Handbuchs zur Kirchengeschichte, § 1, wo die übrige zahlreiche Literatur aufgeführt ist.

Mittelalters — das sogenannte Frühmittelalter, etwa bis zum 9. Jahrhundert — entscheidende Aufschlüsse ergibt über die Mission auf dem Gebiet der germanischen Stämme.

B.

I. Gewiß, nicht von allen Vorgängen der frühmittelalterlichen Christianisierung gehen Verbindungsfäden zu den heutigen Völkern germanischer Rasse. Denn einmal: die allerersten Germanen — damals große und sieghafte, kulturkräftige Völker, wie die Goten, die Vandalen, die Langobarden — welche das Christentum annahmen . . . gibt es heute nicht mehr. Darum genüge es hier einmal, von ihnen allen bloß die äußerst bemerkenswerte und kennzeichnende Tatsache festzustellen: sie alle waren unbestrittene Überwinder des Jahrtausende alten römischen Reiches und auf seinem Boden die Herrscher, sie waren ferner sich ihrer rassischen Besonderheit durchaus bewußt und pflegten sie auch bis in Verwaltung und Rechtsprechung hinein — und doch: dem Evangelium haben sie sich samt und sonders erschlossen, ja es muß vielfach von ihnen mit einer Art stürmischer Bereitschaft angenommen worden sein, wie eine langersehnte Antwort und Gabe, während die alte heidnische Religion bestimmt ihnen mindestens damals so gut wie nichts mehr zu geben und zu bedeuten vermochte. Im christlichen Gott fanden sie, deren stillzurückgezogene geschichtslose Zeit mit der Völkerwanderung zu Ende war, den universalen Gott aller Völker und den lebendigen Gott, der gnädige, wenn auch unberechenbare Ziele hat bei allen Schicksalen. Im christlichen Heil erlebten sie die persönliche religiöse Erquickung, die eben nur im Aufblick (nicht zu einem erdichteten Mythus, sondern) zu einem geschichtlichen Heilbringer, dem auferstandenen Christus liegt. Und in der christlich begründeten Sittlichkeit empfanden sie — ob bewußt oder unbewußt — einen neuen Halt, segensreich in der für sie fremdartigen Kultur; denn im Unterschied zu ihrem früheren Glauben gab das Evangelium auch klare Weisungen über das Gut und Böse des Lebens. Als sprechendes Zeugnis aber für die innige Vermählung jenes Germanentums mit dem Christentum steht

noch heute Bewunderung weckend die gotische Bibelübersetzung des Bischofs Ulfila vor uns: zurückweisend in das Jahr 350 nach Christi Geburt macht sie die Bibel zum Anfang frühgermanischer Geschichte — so wie die Lutherbibel Anfang neuzeitlich-deutscher Geschichte ist! Aber, wie gesagt, jene frühgermanischen Völker sind nicht mehr. Und dann: nahe der Welt germanischer Völker und Stämme, die freilich die damalige Geschichtsentwicklung fast allein übernahmen, begegnet uns im ersten Beginn des Frühmittelalters doch auch eine missionarische Gestalt auf anderem, keltischem Boden. Patrick nämlich, ein Frommer, der zuvor gemeinsam mit seinem Lehrer Germanus, dem Bischof von Auxerre, als Bekämpfer einer Sekte, des Pelagianismus, in England tätig gewesen war, widmete seit 432 sein Leben der Missionierung Irlands. Wir hören, wie ihm die Kenntnis der irischen Sprache und Sitte zugute kam und wie er durch den freundlichen Grundzug seines Wesens, aber auch durch Geschenke mannigfach Erfolge hatte, also daß auch Söhne und Töchter der Vornehmen in seine Klöster kamen. Ja, er fand sogar bei den führenden Kreisen einen wichtigen Genossen als Beistand: ein Hofbarde schlug die Saiten seiner Harfe im Dienste des heiligen Evangeliums und half manches Herz gewinnen. Ein schönes, erhebendes Apostelleben! Allein, die Zuverlässigkeit der Quellen in ihren Einzelheiten wird angezweifelt. Wahrscheinlich hat man erst zwei Jahrhunderte nach der geschilderten Zeit in solch lebensvollen, anschaulichen Berichten ein Gegenstück geschaffen zu dem als vorbildlich geltenden, weil völlig romtreuen Leben und Wirken des angelsächsischen Missionars Augustin; und mit Fleiß legte man dabei namentlich auf die Seite des Erfolges Wert: im Glorienschein solchen Erfolges sollte der rechtgläubige, gesegnete Patrick noch nach seinem Tode dazu helfen, daß sich das einst von ihm bearbeitete Gebiet nun ebenfalls an die rechtgläubige, romfreundliche Kirche angliche, wie sie auf dem Boden des benachbarten England durchgedrungen war [2]).

2) Ausführliches über Patrick z. B. in RE³ X, S. 204 ff.; v. Schubert, Gesch. der christl. Kirche im Frühmittelalter, 1921, S. 202 ff.

Werden wir aber so durch den Keltenbekehrer Patrick immerhin mittelbar auf ein germanisches Gebiet hingewiesen, auf das angelsächsische, so braucht uns auch die überragende Gestalt eines missionierenden Papstes, des großen römischen Bischofs Gregor, des ersten dieses Namens (590 bis 604), nicht wesentlich von dem germanischen Bereich abzulenken. Wohl hat sich dieser auch sehr gründlich in der nächsten Nähe Italiens als Bekehrer betätigt. Das Heidentum in Sardinien war ihm ein wahrer Stein des Anstoßes! Er hoffte diesem Ärgernis abzuhelfen durch vermehrte Steuern [3]) — ebenso wie er umgekehrt bei den Juden gelegentlich das Lockmittel geldlicher Vorteile nicht verschmähte [4]). Ja, während er hier wenigstens, bei den Juden, grobes, gewalttätiges Vorgehen verbot [5]), ging er in Sardinien infolge weiterer Enttäuschungen schließlich zu höchst rücksichtslosen Maßnahmen über: den Freien, so schrieb er, gebühre Gefangensetzung, den Sklaven aber Schläge, damit sie endlich den rechten Weg fänden [6]). Indessen — auf dieser Mittelmeerinsel handelte es sich nicht mehr um Missionierung im eigentlichen Sinne: eingeführt war das Christentum bereits, und das Land war durch Person und Verwaltungsgebiet eines Bischofs bzw. eines Metropoliten (von Cagliari) der römischen Kirche schon fest eingegliedert. Und gegen heidnische Reste im erklärt christlichen Land waren harte, zum Teil körperliche Strafen für das damalige allgemeine Empfinden nichts Außergewöhnliches; eine fränkische Kirchenversammlung z. B., die von Orleans im Jahre 533 [7]), hatte sich gleichfalls und in Form ausdrücklicher Gesetzgebung dafür ausgesprochen. — Eigentliches Missionsland aber, kirch-

3) Greg. I. P. registr. epist. 2, 26.
4) Ebd. 5, 7.
5) Ebd. 1, 34. 45.
6) Ebd. 9, 204.
7) Conc. Aurel. 533, can. 20 (vgl. can. 15), entsprechend auch Concil. Aspasii 551, can. 3. — Bigelmair (Die altchristl. und mittelalterl. Mission im Vergleich zur gegenwärtigen, 1916, S. 13) schreibt: „Im allgemeinen galt doch der Grundsatz, daß die Annahme des Glaubens Sache des freien Willens ist. Auch Thomas v. Aquin hat ihn vertreten. Nur die Treue im Glauben hielt er für Pflicht; und demgemäß war gegen Häretiker, aber nicht gegen Heiden und Juden Gewaltanwendung erlaubt."

liches Neuland, hat Gregor bekanntlich auf jungem germanischem Boden in Angriff genommen, eben durch den vorhin genannten Augustinus unter den Angelsachsen.

Und gerade hier zeigt sich: normalerweise ging die Wendung zum neuen Glauben ohne Zwang vor sich. Zwar Gregor, es ist für ihn bezeichnend, hat von Rom her auch in England einmal Zwang anempfohlen [8]). Er glaubte ja eben die Wertlosigkeit solcher Bekehrungen dadurch ausgeglichen, daß doch das nächste Geschlecht immerhin schon mehr Segen von seiner Taufe haben werde [9]). Jedoch der König Ethelbercht von Kent zeigte sich anders gesinnt. Beda schreibt [10]), Ethelbercht habe sich zwar über den Zustrom zur jungen Kirche seines Landes aufrichtig gefreut, aber dennoch niemandem den Übertritt aufgenötigt. „Er hatte nämlich von den Lehrern und Begründern seines Heiles gelernt, daß der Dienst Christi freiwillig und nicht erzwungen sein müsse." Und das ist eine Überzeugung, in der sich mit ihm viel später Alkuin berührt. Denn dieser erklärte im Jahre 796 [11]) als das geeignete Mittel zur Überwindung und Gewinnung des unzugänglichen Sachsenvolkes — anstatt strenger Bußen und schroffer Durchführung der Zehntregel — die Verkündigung „des leichten Joches Christi und seiner sanften Last". Es bedürfe einer friedlichen und klüglichen Predigt und erzieherischen Milde, damit die Menschen zum Glauben gezogen, nicht aber gezwungen würden, so, wie auch der Kirchenvater Augustin sowie Paulus, der große Heidenapostel, es gewollt und getan hätten. Und wenig später äußerte Alkuin gegen Karl, den König, selbst: „Man lasse einmal die Drohungen, damit sie nicht in Verstockung flüchten", seien doch gerade die schon Geflüchteten sehr gute Christen gewesen (!), während nun in der Heimat gerade das störrische Element sein Wesen habe [12]). So also

8) Siehe bei Jaffé 1827.
9) Greg. I. registr. ep. 5, 7.
10) Beda, hist. eccl. Angl., ed. Moberly, I 26.
11) MG. ep. IV 111, gerichtet an einen hohen Beamten bei Hofe, vielleicht Meginhard. Es handelt sich um die Avarenmission. Fein zugespitzt heißt es da ferner: die Glaubensboten sollten „endlich" „praedicatores, non praedatores" sein.
12) MG. ep. IV 174, anno 799.

auch schon zweihundert Jahre früher im stammverwandten Kent. Was die Herzen zur Taufe bewegte, war, von Druck und Zwang weit entfernt, „Bewunderung für die Einfachheit des unschuldigen Lebens und für die Süßigkeit himmlischer Lehre" jener Missionsboten, die da gänzlich ihrer Lehre gemäß auch wandelten und „bereit waren, für die Wahrheit, die sie verkündeten, alle Drangsal zu leiden, ja zu sterben" [13]).

Gleichwohl, auch ohne hartes Zwingen und Dringen, spielte aber das Verhalten des Königs eine Rolle. Über Ethelbercht fügt Beda hinzu [14]): „. . . nur daß er die Gläubigen, als seine Mitbürger im himmlischen Reiche, mit innigerer Liebe umfaßte". Das ist ein Ausdruck, aus dem man schon mehr herauslesen kann als eine auf das rein Gefühlsmäßige begrenzte Zuneigung. Und selbst wenn man jedwede bewußte parteiliche Begünstigung und Bevorzugung ausschließen will, nur private Bedeutung konnte das Entschließen und Handeln des Häuptlings auf keinen Fall haben. Dazu hatte der germanische Stammeskönig einesteils eine zu hohe theokratische Verantwortung — und andernteils eine zu geringe autokratische Handlungsbefugnis: gerade er war in den Augen des Volkes berufen, die Beziehungen zur Gottheit zu regeln, gerade er stand und fiel aber auch mit der Einmütigkeit des Vertrauens seines Volkes [15]). Einer königlichen Entscheidung für die neue Religion mußte also mindestens Billigung auf seiten der Gesamtheit entsprechen. Das bestätigt aufs deutlichste der folgende anschauliche Hergang, der uns, gleichfalls durch Beda [16]), aus dem nördlichen Teile Englands berichtet ist: Paulinus, ein Mitarbeiter Abt Augustins (und späterer Bischof von York), fand für die christliche Botschaft williges Gehör bei Edwin, dem König Nordhumbriens. Dies um so mehr, als seine Herrschaft durch siegreichen Krieg und persönlichen Waffengang mit einem ausgesprochenen Feinde der Kirche, Ethelfrid mit Namen, errungen war, und da er noch

13) Beda, a. a. O., I 25.
14) Ebd. I 26.
15) v. Schubert, Frühmittelalter, S. 12; Fuhse, Die deutschen Altertümer, Sammlg. Göschen, S. 90 f., 100 f.
16) Beda, a. a. O., II 13.

dazu als Gemahlin die bereits christlich gewordene Tochter des obengenannten Ethelbercht von Kent heimgeführt hatte. Trotzdem zögerte Edwin mit seinem Übertritt. Er ließ diesem vielmehr einen „Witena-Gemot", eine Versammlung der Weisen, vorausgehen. Und diese nicht bloß politisch kluge, sondern ganz der gewohnten Ordnung gemäße Besprechung mit all seinen Vertrauten im Staatswesen und im Heer führte zu dem gewünschten Ergebnis. Erst trat sein oberster Priester, Coifi, auf und gab in ausführlicher Rede seine völlige Enttäuschung im Vertrauen zu der alten Religion zu wissen; er habe sich ihr als einer der Eifrigsten ganz vergeblich gewidmet. Dann sprachen zustimmend andere Ratsmänner: das Behagen des zeitlichen Lebens sei ungewiß und kurz für uns — wie für einen Sperling im Winter das rasche Hindurchfliegen durch die erwärmte Halle; man solle einer Lehre, die bessere Gewißheit enthält, ruhig folgen. Und schließlich konnte Paulinus auf die Aufforderung Coifis von seinem Glauben erzählen. Er tat es mit großem Erfolg; denn nachdem er seine Predigt beendet hatte, brachte Coifi, der heidnische Oberpriester, selbst den Antrag durch: die nichtigen und nutzlosen Tempel und Altäre „eiligst der Verdammung und dem Feuer zu übergeben", damit die Wahrheit leuchte, die da „Leben, Heil und ewige Glückseligkeit zu schenken vermag". Eine höchst lebendige Darstellung! Und sie macht übrigens außer der ausschlaggebenden Bedeutung, die dem Gesamtleben des Volkes zukam, noch etwas anderes deutlich: das eigene Empfinden des Germanen für die Unzulänglichkeit seines herkömmlichen Glaubens, seine starke Sehnsucht nach Besserem, seine tatsächliche Reife für den Religionswechsel zum Christentum.

Etwa das gleiche, wie aus dem wiedergegebenen Beda-Abschnitt, wenn auch nicht ebenso anschaulich und eindrucksvoll, besagt eine Szene aus der Lebensbeschreibung des nordischen Missionars Anskar[17]). Dort handelt es sich, mehr als 200 Jahre später, um einen schwedischen König, Olaf, in Birka

17) Von Anskars Schüler und Nachfolger (vgl. c. 9, 10) Rimbert.

am Mälarsee. Als Anskar im Jahre 848 diese seine Missionssiedlung aufsucht, kommt er gerade zurecht, um einer Wiederkehr groben Heidentums zu wehren. Man ging schon daran, den Zorn der heidnischen Götter durch erneuten Dienst zu versöhnen, ja, es handelte sich um die Apotheose eines eben verstorbenen Fürsten, König Erichs. Olaf konnte nicht einfach im Gegensatz zu dieser Stimmung für das Christentum missionieren lassen. Aber durch die Begegnung mit Anskar in jeder Weise angenehm berührt, brachte er die Sache vor einen Thing. Hier legte ein Gemeindeältester mit Beispielen Zeugnis ab von der Macht des Gottes, den die Fremden und die kleine Birkaer Gemeinde (der Kern bestand aus Kriegsgefangenen) verehrten, das Volk stimmte zu — zumal da auch ein Loswurf entsprechend ausfiel —, und „darum verordnete der König, daß bei ihnen Kirchen gebaut und Priester eingesetzt werden dürfen". Der durch Anskar ordinierte junge Rimbert konnte dann unter königlichem Schutz getrost zurückgelassen werden, als jener nach etwa zwei Jahren das Land wieder verließ[18]).

Man kann nach alledem sagen: Nicht Wille und Wunsch einzelner Führer, auch nicht der obersten, konnten religiöse Wandlungen im Germanenvolk bewirken. Gewiß, Haltung und Beispiel eines germanischen Königs waren nicht nebensächlich. Sie vermochten schon etwas für den Fortschritt der Mission, aber doch nur, sofern zu dem königlichen Wohlwollen Anklang beim Volke hinzukam oder erzielt werden konnte. Denn Person und Stellung eines germanischen Führers konnte durchaus nicht die Verpflichtung und Abhängigkeit aufheben, in die bei den Germanen jeder Einzelne durch seine völkische Gemeinschaft gehörte. Das starke Gemeinsamkeitswollen ist also eine Voraussetzung, mit der die Bekehrer germanischen Gebietes ganz besonders rechnen mußten.

Damit vereinbart es sich aber sehr wohl, wenn man nach einigen uns bekannt gewordenen Fällen ein nicht unpassendes Mittel darin fand, daß man sich für den ersten Anfang einzelne Menschen als Missionsobjekt herausgriff, sie scheinbar damit von der bisherigen Volksgemeinschaft abtren-

18) Rimbert, Vit. Ansc. c 31.

nend! Wir kennen hierfür drei bzw. vier Beispiele. Zuerst wieder vom Begründer der Angelsachsenmission. Bevor nämlich Papst Gregor I. den Propst Augustin aus seiner Abtei im Gregorio-Kloster auf dem Mons Coelius auf die unsichere und gefahrvolle Englandreise sandte, hatte er[19]) seinen fränkischen Gesandten, den Priester Candidus, beauftragt, Jünglinge aus seinem Volke zu kaufen, deren edle Gesichts- und Körperbildung ihm nach Beda[20]) so tiefen Eindruck gemacht haben soll. Diese Jünglinge sollten in römischen Klöstern aufwachsen und als Christen erzogen werden[21]). — Weiter hören wir ziemlich genau hundert Jahre später folgendes von Willibrord: Als sein Versuch, den unabhängigen Teil des Friesenlandes christlich zu beeinflussen, an der (wie später bei den Sachsen politisch begründeten — vgl. oben —) ablehnenden Haltung des Fürsten Radbod scheiterte, versuchte es der unermüdliche Mann bei den Dänen. Ein bemerkenswert frühes Vordringen bis dorthin! Doch mehr konnte Willibrord nicht erreichen, als daß er, im ganzen erfolglos, in seiner unverdrossenen Beharrlichkeit dreißig junge Söhne des unzugänglichen Landes mit auf die Heimreise nahm, um dann sie der Taufe zuzuführen[22]). — Ebenfalls auf junge Dänen aber bezieht sich dann der dritte und der vierte Fall solch gesonderter Knabenschulung. Zunächst einer im Zusammenhang mit dem allerersten planmäßigen kirchlichen Vorstoß in den Norden: Etwa 822/3 nämlich gestaltete sich eine ursprünglich von Kaiser Ludwig autorisierte Missionsreise Ebos von Reims der Form nach zu einem hochamtlichen Unternehmen, indem Paschalis I. sie ausdrücklich als eine feierliche päpstliche Sendung für den gesamten Norden behandelte. Und was war das ganze Ergebnis? Etliche Taufen — und: die Mitnahme einiger Knaben in die christliche Fremde[23]). — Und danach sehen wir Anskar in Gesellschaft mit seinem Begleiter Autbert, einem Corveyer Mönch, im Dänischen selbst, nämlich am Hofe des südjütischen Häuptlings

19) Im Jahre 595.
20) a. a. O., II 1.
21) Vgl. Jaffé 1432—41.
22) Alcuini vita Willibrordi, cap. 10.
23) Jaffé 2553 vgl. Lappenberg Nr. 18.

Harald, eine Art Palastschule nach dem Vorbilde der karolingischen Könige einrichten. „Harald selbst", so berichtet Rimbert in seiner Vita Anscari [24]), „wies ihnen ein paar Knaben zu, die ihren Unterricht genießen sollten, und so geschah es, daß sie binnen kurzem dort eine Schule von 12 und mehr Schülern einrichten konnten [25]). — Der Zweck solchen Fürsichnehmens einzelner leuchtet in den genannten Beispielen ohne weiteres ein, auch wenn er nicht zumeist in den Quellen mit vermerkt wäre. Einmal liegt immer der Eindruck eines Notbehelfs vor: wo man nicht gleich aufs Ganze gehen konnte, und wo auch nichts Wirksames durch einen einflußreichen König zu erreichen war, da wollte man wenigstens etwas tun und eine wenn auch nur lose Verbindung anknüpfen. Vor allem aber, die Tatsache, daß diese Verbindung im Nachwuchs des betreffenden Volkes bestand, in jungen Männern, die später unter ihresgleichen als segensreiches Salz wirken und das Evangelium lehren sollten, sie bestätigt es, wie zweckmäßig und notwendig es bei den deutschen Stämmen war, sorgsam Bedacht zu nehmen auf das Gemeinschaftsbewußtsein. Ja! Stamm und Glauben, Volk und Religion als eng miteinander verwachsen zu betrachten, sie zu erkennen und zu erfassen als Werte, die es innerlich auf alle Weise miteinander zu verbinden galt, das war in der Germanenwelt ein unabweisbares Erfordernis. Und darauf nahm die missionierende christliche Kirche alle Rücksicht!

In der griechisch-römischen Kulturmenschheit mit ihren erweichten und verschwommenen Volksbegriffen war das anders gewesen. Da konnte, ja mußte der Christenglaube seinen Weg gehen von einzelnen Menschen zu größeren Gemeinden und Gebilden. Das schloß einen Vorteil in sich, aber auch einen Nachteil. Der Vorteil war die verhältnismäßig rasche Gewinnung und Erziehung einer größeren Zahl bis ins Innerste ergriffener christlicher Persönlichkeiten; als Nachteil aber stand

24) a. a. O., cap. 6.

25) Die Vita, sowie auch Ann. Einh. z. Jhr. 823, scheint das Ergebnis als einen Erfolg zu buchen. Doch im Sinn des kaiserlich-päpstlichen Planes hatte viel Größeres gelegen — die innere Gewinnung eines völlig fremd, ja feindselig stehenden Volkes. Vgl. v. Schubert, a. a. O. 504/5. Erst recht muß das Urteil über die paar Täuflinge und Zöglinge heißen: Saat und Hoffnung, nicht mehr.

dem entgegen, daß es fehlte an dem für eine christliche Gesellschaft notwendigen Halt und Rückhalt bei einem wachstümlichen, zähen Ganzen, wie es das Volkstum ist. Hier also, bei dem Missionswerk in der germanischen Welt, galt es den umgekehrten Gang: Volk für Volk mußte erst einmal im Grundsatz dem Evangelium zuneigen, dann erst hatte die Kleinarbeit Aussicht auf Erfolg. Ja, im allgemeinen waren einzelne überhaupt nicht erreichbar und faßbar ohne die vorherige Zubereitung des Ganzen. Avitus von Vienne erzählt von den noch arianischen Franken: Gegenüber Gewinnungsversuchen katholischer Christen oder Priester sei zu allermeist (solent plerique) einfach die Stammessitte und der Religionsbrauch der Väter geltend gemacht worden [26]). — Genau so lautete der erste und unerschütterlichste Einwand dann, wenn es nicht bloß um Bekenntnis-, sondern um Religionsübertritte ging. Und wo vollends ein Volk seinem Bekehrer als Nation unversöhnlich verfeindet war wie die Sachsenstämme dem fränkischen, da war die natürliche Isolierschicht undurchdringlich — nicht etwa aus Treue zum Heidentum oder gar aus innerer Unempfänglichkeit für Christus (schon der Heliand allein beweist das Gegenteil), sondern aus völkisch-politischer Ursache. Hatten aber die Anregungen der Könige (wie z. B. noch der Merowinger) oder auch Volksbeschlüsse ohne König (wie bei den Burgundern) das Christentum einmal im Grundsatz eingelassen oder eingeführt, dann konnte hoffnungsvoll organisiert werden [27]): — in den zunächst wenigen und sehr umfangreichen Bistümern gab es dann auch gesegneten Bekehrungsdienst, positive religiös-sittliche Förderung an den einzelnen, wenngleich der Fortschritt von einem Massenchristentum mit viel äußerlichen Übungen zu lebendigerer und innerlicherer Frömmigkeit wirklich umfassend und endgültig erst mit dem 12. Jahrhundert zutage tritt.

26) Avit ep. 46 (opp. ed. Peiper, MG. hist. auct. ant. VI 2, Berlin 1883, 75).

27) Vgl Aner, Kirchengeschichte (Slg. Göschen) 1932, II 23: Ein merkwürdiges Zusammenfallen von Staatspolitik und kirchlichem Expansionswillen kennzeichnend für die gesamte mittelalterliche Kultursynthese.

Die geographische Lage der von den ersten Missionaren bearbeiteten Missionsgebiete richtete sich nach den natürlichen Bedingungen. Man folgte den großen Flüssen und den wichtigen Verkehrsstraßen, bis man irgendwo den geeignet scheinenden Stützpunkt schuf. Der konnte entweder an etwas zurückgezogener einsiedlerischer Stelle liegen, wie es als Vorliebe iroschottischer Pilgermönche bekannt ist, oder im Schutze befestigter Plätze und just so, daß der Evangeliumsbote gleich mitten unter eingeborenen Menschen wohnte. Ich übergehe den geographischen Gang vollständig, weil seine im ganzen einfachen, wenig auffälligen Tatsachen sowohl in den Monographien über persönliche und sachliche Einzelgebiete aus der frühmittelalterlichen Mission als auch in jedem allgemeinen Geschichtswerk sattsam bezeichnet sind.

Hinweisen möchte ich aber in diesem Zusammenhang auf zwei gelegentlich begegnende Sondermotive, von denen das eine so recht zu der treuherzigen Frömmigkeit jener alten Glaubensboten paßt, während das andere auch heute ganz zeitgemäß wäre. Das eine ist das Achten christlicher Glaubensträger auf Träume und Zeichen, das andere der Gedanke der Bluts- und Rassenverwandtschaft. Von Träumen berichtet da zunächst Jonas im 27. Kapitel seiner Vita Columbani: Columba sei während seines Aufenthaltes in Bregenz auch einmal auf den Gedanken der Wendenmission gekommen. Unter ihnen, „die auch Slaven heißen", habe er „die Finsternis des Unglaubens mit dem Lichte des Evangeliums aufhellen wollen". „Allein", so heißt es, „ein Engel des Herrn erschien ihm im Traume und tat ihm kund, daß jenes Volk zur Bekehrung noch nicht reif sei. Darum blieb er an seinem Ort, bis sich ihm der Weg nach Italien öffnete." Columba starb später im Jahre 615 im deutschen Teil Italiens; der Langobarde Agilulf hatte ihm in Bobbio die Gründung eines Klosters ermöglicht. Columbas Traum aber von der damals noch zu geringen „Reife" der Slawen verdeutlicht sehr anschaulich den Eindruck: die Germanen erwiesen sich im Gegensatz dazu als völlig reif; der Missionseifer stieß hier auf Völker, deren innere Tiefe und seelische Aufgeschlossenheit für den erlösenden Ruf des Evange-

liums die Bekehrungsarbeit zu lohnend machte, als daß man sich daneben durch die zwar vorhandenen, aber vorläufig recht unfruchtbaren Möglichkeiten bei den Slawen hätte aufhalten lassen. — Nicht viel später als der Traum jenes Iroschotten spielt eine Vision in Nordengland. Ich habe oben den nordhumbrischen König Edwin erwähnt. Dieser Mann, der schon auf Grund der mit seinem Schwiegervater abgeschlossenen Heiratsbedingungen mit Christen in Berührung kam, nämlich mit Paulinus und dem zahlreichen Gefolge seiner Gemahlin, Ethelburgas von Kent, kam zum Christentum durch innere und äußere Erschütterungen mannigfacher Art. Den Ausschlag aber für seinen persönlichen Entschluß gab dann neben einer wunderbaren Rettung von Mörderhand ein nächtliches Traumgesicht. Dieses war es, das zu jener feierlichen Entsagung im Witena-Gemot vom 12. April 627 führte, bei dem Coifi, der oberste Stammespriester, eigenhändig vom hohen Roß seine Lanze in den heidnischen Tempel werfen und die Einäscherung der alten Heiligtümer veranlassen durfte[28]). Hier also ein fördernder Traum. — Dahingegen wieder traten die Traumgestalten hindernd, wie oben zwischen Columba und die Slawen, zwischen Egbercht und das Friesenvolk. Der Engländer Egbercht (übrigens mit Columbas Heimat wohlbekannt, als ein Zögling des irischen Klosters Rathmelsigi) hatte sein Leben aus Dank für eine gnädige Genesung unter den bei den Kelten so beliebten Verzicht auf die Heimat, unter das Gelübde „peregrinandi more Abrahae", gestellt. Vielleicht von Wilfried aufgefordert[29]), wollte er dies durch Mission bei den Stämmen der Nordseeküste bis hin nach Dänemark verwirklichen. Indessen, er mußte sich damit begnügen, auf Irland auszuharren. Und zwar waren die Ursachen zwei Traumgesichte und ein Zeichen. Erst machte ihn ein Schüler wankend, dem zweimal im Schlafe eine Warnung eingegeben ward. Und dann zwangen ihn Seesturm und Schiff-

28) Beda, a. a. O., II 9—14.

29) Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I 433, Anm. 1. — v. Schubert, a. a. O. 296, zieht eine Verbindungslinie von Wilfried zu Egberchts Schülern Wigbercht und Willibrord: Wilfrieds günstige Aufnahme bei den Friesen habe diese zu gleicher Fahrt veranlaßt.

bruch des in See gestoßenen Seglers endgültig zur Aufgabe der persönlichen Durchführung seines Lieblingsplanes [30]).

Denn von dem Plane selbst ließ sich Egbercht nicht abbringen; an seiner Statt zog demnächst sein Schüler Wigbercht hinüber, später mit elf anderen der mit seinen 32 Jahren schon von zähem Tatendrang beseelte Willibrord. Und was war es, das den Angelsachsen Egbercht in der Fremde Irlands nach dem noch ferneren Deutschland zog, das ihn so beharrlich auf die Gewinnung der Friesen, Sachsen und Dänen abzielen ließ? Das lag an dem Umstand, daß es sich hier um nahe Rassenverwandte, um Menschen der gleichen Stammesfamilie handelte. Also, so hat es Hans v. Schubert besonders hervorgehoben: „Hier zuerst ist mit voller Klarheit die Idee der Mission und als ihr Motiv die germanische Blutsverwandtschaft ausgesprochen" (vgl. Bonif. et Lulli ep. 46, 137) [31])!

II. In der praktischen Einzeldurchführung der behandelten Missionswerke verdienen mancherlei Züge pädagogischer Überlegung aufgezeigt zu werden. Religiöses Feingefühl verrät der Brief, den Gregor I. auf die guten Erfolge in England, besonders in dem jütischen Kent, seinem unterdes zum Erzbischof ernannten Boten Augustin übersandte. Denn mit unverhohlener, freudiger Anerkennung verknüpfte der Papst eine väterliche Warnung vor Übermut: bei allen gesegneten Erfolgen solle der Missionar gewissenhaft die Regungen seines Herzens beobachten und genau seine eigene Person von dem scheiden, was die Gnade bei dem Volk ausrichtet; „denn für seine Bekehrung hast du allein das Vermögen zur Wunderleistung empfangen". Er solle sich nur stets irgendwelche erinnerliche Sünde gegen den Schöpfer ins Gedächtnis rufen, sei es Wort- oder Tatverfehlung; „so wird das Bewußtsein der Schuld die aufsprießende Ruhmbegier des Herzens dämpfen. Auch wirst du dann deine vermeintliche oder wirklich vorhandene Wunderkraft zutreffend deuten: Nicht für dich ist sie dir

30) Beda, a a. O. III 13. 27; V 9. Diese Ereignisse fallen in das Ende des 7. Jahrhunderts.
31) v. Schubert 296 (Sperrung dortselbst).

verliehen, sondern für die, denen sie zur Rettung ausschlagen soll". — Betreffs der zu Missionierenden aber besitzen wir mehrere Äußerungen, die teils eine im Verhältnis zu später auffällige Nachgiebigkeit zeigen, teils auch die allgemein bekannte Anpassung belegen, die nicht nur der katholischen, sondern mehr oder weniger fast aller religiösen Propaganda eigentümlich ist. Auffallend nachgiebig nämlich klingt es, wenn sich Gregor I.[32]) auf gewisse kultische Anfragen von seiten Augustins nach kurzem Hinweis auf den angestammten römischen Brauch dahin äußert, daß für den Wert einer Sache nicht die äußere Herkunft den Ausschlag gibt. „Vielmehr wird umgekehrt durch ihre Güte auch das Ursprungsland in ihrer Wertschätzung gehoben." Es sei immer geflissentlich dasjenige aus der römischen oder gallischen oder sonst einer Kirche aufzugreifen, was dem allmächtigen Gott besser gefällt; „führe in der Kirche der Angeln, die noch neu im Glauben ist, mit sonderlicher Unterweisung ein, was du aus vielen andern Kirchen hast sammeln können" ..., so sollen allerlei fromme, heilige, rechte Bräuche „in ein Bündel gefaßt" den Angeln innerlich angeeignet werden. — Duldungsanweisungen freilich, die sich nicht auf kultische, sondern auf sittliche Belange beziehen, wie betreffs der Verwandtschaftsehen, sind nicht als Milderung, sondern nur als Ausnahme und erziehliches Nachgeben, d. h. aber: gerade als Mittel zur schließlichen Geltendmachung der Norm aufzufassen. „In unsern Zeitläuften mag die heilige Kirche immerhin manches mit brennendem Eifer bessern, anderes aber ... übersieht sie mit Fleiß, jedoch auf eine Weise, daß sie häufig gerade durch dies duldende Übersehen das Übel unterdrückt, das sie bekämpft." — Und auf Überwindung und Gewinnung zielte natürlich auch die christliche Anpassung in religiösen Dingen ab. Das war ja schon vor langer Zeit ebenso bei dem anderen Gregor gewesen, der den Pontus christianisierte, bei Gregorius Thaumaturgos († 270);

32) Nach Beda I 27. — Übrigens äußerte sich später ein Mann wie Anselm v. Canterbury († 1109) recht entschieden dahin, „daß die Verschiedenheit des Brauchs nicht schadet, wenn die Einheit der Liebe in dem einen und allgemeinen Glauben gewahrt wird" (de sacr. divers. c. 1. 552).

mit ihm berührt sich der große römische Bischof in dem freilich in seiner Verdienstlichkeit angezweifelten Bestreben, die Methode der Angleichung und Anknüpfung in die Mission einzuführen [33]), eine Methode, für die ganz deutliche Parallelen auch in nichtchristlichen Religionen vorhanden sind [34]).

Den Papst leitete die ausgesprochene Überzeugung, daß es „nicht angehe, den ungeschulten Seelen alles Alte zu nehmen. Jeder, der die höchste Höhe erreichen will, steigt Stufe für Stufe, nicht auf einmal empor". Das Volk müsse z. B., wie er in demselben — an Bischof Mellitus von London gerichteten — Brief schreibt, seine Andachtsstätten erhalten sehen, es werde sich dort „nach Ablegung seines Irrglaubens „willig versammeln, da es an sie gewöhnt ist". Natürlich wollte Gregor alles andere als eine eigentliche Religionsvermengung, — etwa so, wie sie sich König Reduald von Ostangeln leistete: unter dem Eindruck des christlichen Beeinflussungsversuches aus Kent stellte dieser in demselben Tempel einen Altar zum Messelesen und einen andern zum Götzenopfer auf [35]). Das ist dieselbe naive Religionsmischung, zu der man halbbekehrte Christen auch sonst neigen sieht. So geht aus der Lebensbeschreibung des schon mehrfach erwähnten Columba hervor, daß sich einmal, bei Bregenz, „Heiden und Christen ganz harmlos zum festlichen Trinkgelage für Wodan zusammengefunden hatten". Oder: Der (arianische) Westgotenkönig Leovigild war mit vielen der Ansicht, „es sei nicht sträflich, beim Durchgehen zwischen Altären der Heiden und einer Kirche Gottes beiden seine Ehrfurcht zu beweisen". (Diese zwei Beispiele nach Lother, Neugermanische Religion und Christentum, Gütersloh 1934, S. 89/90.) Und einer der Besiedler Islands brachte es gar fertig, seinen Hof „Kristnes" zu nennen, während er doch den Platz seiner Ansiedlung sich von Thor hatte orakeln lassen und diesen Hei-

33) Tiele - Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte 1932, 317.

34) Clemen, Die Religionen der Erde 1925, S. 366/7 (Buddhismus, Substitutionen fremder Götter unter die Bodhisattvas), auch 345 (Shinto). — Über Umformung von Altgermanischem siehe neuerdings Rosenberg, Mythos des 20. Jahrhunderts 1931, S. 157.

35) Beda II 15.

dengott auch sonst bei gewagten Unternehmen gern anrief (Helgi der Magere, s. „Landnamabok", Thule 23). Solch einem groben Mischglauben wollte natürlich niemand von den Bekehrern, auch nicht aus diplomatischer Nachsicht, Vorschub leisten. Immerhin, das kirchenamtliche Entgegenkommen Gregors war nicht gering. Es heißt in jenem Brief nach London: „Man soll die heidnischen Tempel nicht zerstören, sondern nur die Götzenbilder daraus entfernen. Man soll die Tempel mit Weihwasser besprengen, Altäre in ihnen errichten und Reliquien hineintun ... Und weil die Angelsachsen bei ihrem Götzendienst Stiere schlachten, so muß man auch das zu einem christlichen Brauche umgestalten. Das sollen keine Teufelsopfer mehr sein, sondern sie sollen die Tiere zu Ehren Gottes schlachten und sie beim kirchlichen Festmahl in Dankbarkeit gegen den Spender aller guten Gaben selbst verzehren. Sie mögen am Tage der Kirchenweihe und selbst am Tage des Gedächtnisses der Schutzheiligen, deren Reliquien in den Kirchen ruhen, aus Baumzweigen Hütten um die früheren Tempel machen und darin feiern. Denn wenn ihnen auch äußere Freuden bleiben, werden sie um so leichter auch die innere Freudigkeit empfinden[36])!" Das sind recht weitgehende Folgerungen aus dem Grundsatz der Anpassung! Daß es innerhalb der germanischen Bekehrungsgeschichte auch ganz andersartige Missionsbefehle gegeben hat, Gebote entschiedener Abstoßung heidnischen Wesens, ja Anweisungen zu einer gewissen kleinlichen Abwehr, das ist besonders aus dem Wirken Winfrids bekannt, zum Beispiel erinnern wir an den ängstlichen Meinungsaustausch betreffend das Essen von Krähen, Störchen, Pferdefleisch, geräuchertem oder ungeräuchertem Speck[37]). Aber abgesehen davon, daß bei diesen sehr geläufigen Dingen — wir gehen auf Bonifatius absichtlich nicht weiter ein — wohl eine gewisse persönliche Engigkeit des apostolischen Vikars mitspielte, wirklich Kennzeichnendes für das erste Eindringen in rein heidnische Verhältnisse haben wir unseres Wissens nur in dem soeben vorher Berichteten. Und übrigens

36) Übersetzung bei Timerding, Die christliche Frühzeit in den Berichten über die Bekehrer 1929, II 4.
37) Z. B. ep. Bonif. 28.

fehlt der Zug entgegenkommender Milde auch in dem neu und endgültig zu verchristlichenden Frankenreiche zur Zeit Winfrids nicht, wo eben sie angebracht erschien. Das durften gewisse Personen erfahren, Anstoß erregende Bischöfe und Priester. Zwar handelte es sich dabei nicht etwa um religiös Verdächtige, um Irrlehrer wie die bekannten: Aldebert, Virgil und Clemens — in dieser Hinsicht war man im 8. Jahrhundert schon zu einer grundsätzlichen Unnachgiebigkeit gelangt. Aber sittlich in Laster Verstrickten, die da „schon durch ihren Wandel die Priesterwürde beschmutzen", soll nach dem Rat Gregors II. die Tischgemeinschaft noch ruhig gewährt werden, „wenn sie nicht gerade ketzerisch denken". Gregor II. meint, die auf diese Weise wahrzunehmende Gelegenheit zu ernst mahnender Aussprache werde zu kirchlicher Zucht und Reinheit bekehren und die Seelen retten können. Denselben Grundsatz, so ist hinzugefügt, handhabe man in der vornehmen Gesellschaft mit Männern, die sich dem Missionar hilfsbereit zeigen! Es sei doch eben so, daß „sich häufig Menschen durch unablässige und freundliche Mahnung bei Tisch auf den rechten Weg zurückbringen lassen, die unter strenger Zucht dem Gebot der Wahrheit nicht gern willfahren"[38]).

Für die Besitzergreifung der heidnischen Kultgebäude in Ostangeln hatte Gregor d. Gr., wie wir vorhin sahen, auch mit anbefohlen, „Reliquien hineinzutun". Diese sinnenfälligen Unterpfänder der Heiligkeit, in denen bekanntlich ein Stück alten Toten- und Gräberkultes weiterwirkte[39]), waren damals, am Anfang des 7. Jahrhunderts, noch nicht unbedingt und allgemein gebotenes Zubehör[40]), obwohl die Wirkung der in ihnen liegenden pneumatischen Kraft schon seit dem 4. Jahrhundert wieder und wieder betont ward[41]). Sie galten aber bald für dringend erwünscht, ja auch ohne die kirchenamtlichen Äußerungen[42]) für unerläßlich. Aus der Missionsgeschichte seien an Beweisen hierfür drei genannt: Liudger, Willehad und Anskar. Liudger brachte seine Hauptgründung, das Kloster

38) Ep. Bonif. 28.
39) Möller-v. Schubert, Lehrbuch der Kirchengeschichte 776 ff.
40) Siehe RE. XVI 635 f.
41) Belege bringt z. B. Pfister in RGG. IV 1930.
42) v. Schubert, a. a. O. 672.

Verden, zustande, indem er dafür „Schenkungen sammelte", „die er als von Rom mitgebrachte Reliquien ausstellen ließ" [43]). Und als er im Jahre 809 gestorben war, wurde sehr bald sein eigener Leichnam im Dom zu Verden das Ziel zahlreicher Wallfahrten [44]). — Ferner zu der Lebensbeschreibung des Bremer Bischofs Willehad besitzen wir einen Anhang, als dessen Verfasser der Name seines Nachfolgers Anskar gezeichnet ist; dieser Anhang aber erzählt von nicht weniger als 34 Wundern, geschehen über den Gebeinen dieses friesisch-sächsischen Missionsmannes, der später bei Adam von Bremen geradezu als ein Berufspatron, nämlich als der Schutzheilige der Seefahrenden, angerufen wird. — Und vollends Anskar! Als im Jahre 845 die Nordmannen sengend und brennend im Hamburgischen Hafen einfielen, da rettete er nicht die Schätze der Bibliothek und nicht einmal die Kirchengeräte; jene wurden ein Raub der Flammen, diese der dänischen Räuber. Aber die Reliquien brachte er glücklich davon [45]). Außerdem wissen wir von dem eben genannten Hamburger Chronisten, dem „Herodot des Nordens", daß die Taufkirche Heiligenstätten (Heligenstat) ihre Versorgung mit den Reliquien des heiligen Maternian dem Anskar verdankt [46]). Die heiligen Überbleibsel, seit dem Konzil von Nicäa 787 [47]) auch in aller Form als kirchliche Notwendigkeit erklärt, hatten so bis zum 9. Jahrhundert als Mittel, das zu missionierende Volk anzuziehen und festzuhalten, eine hervorragende Bedeutung gewonnen.

Schließlich sei unter den Maßnahmen der praktischen Einzeldurchführung in Kürze eines noch äußerlichen Mittels gedacht, das aber nicht übersehen werden durfte. Die Veranstalter der Glaubenspredigt mußten auch auf das Vorhandensein einer wirtschaftlichen Basis sehen. So hätte Liudger schwerlich vom Jahre 786 ab sofort nach seiner Rückkehr aus Italien eine so tatkräftige, ja rücksichtslose Vernichtung des Heidentums und eine so erfolgreiche Ausbreitung der christlichen Kirche bis hinauf nach Helgoland durchführen können,

43) RE.^{3} I 558. 44) Ebenda.
45) Rimbert, Vit. Ansc. c. 16, S. 37.
46) Adam. Brem., Gest. Hamm. ep. I 20, S. 18.
47) C. 7, vgl. v. Schubert 672.

hätte er nicht für seinen und seiner Mithelfer leiblichen Unterhalt die regelmäßige Verbindung mit einem zuverlässigen Stützpunkt in der Etappe unterhalten können, mit dem Kloster Lotusa, wahrscheinlich bei Termonde im Westfriesischen gelegen [48]). Und als bei der Reichsteilung zwischen den Söhnen Ludwigs die Abtei Turholt in Westflandern an das westfränkische Reich fiel, da mußte, weit von Turholt entfernt, ein Anskar seine Mitarbeiter teils fortschicken, teils von ihm sich lossagen sehen. Denn Anskar war ohne Turholt, seine erst von Ludwig ihm übertragene Pfründe, auf einmal ein mittelloser — und damit ein hilfloser Mann. Auch ohne den Brand von Hamburg hätte er das erst so hoffnungsvolle dortige Werk nicht mehr vorwärtsbringen können! [49]) Anskar lebte und wirkte danach erst geraume Zeit als Gast auf dem Landbesitz einer mildtätigen Dame, der Matrone Ikia zu Ramesloh bei Verden [50]). Und später — erst nach jahrelanger Wirksamkeit von Ramesloh aus — hat ihm dann Ludwig der Deutsche, da seine Bemühungen um die Wiedererlangung Turholts vergeblich waren, das Bistum Bremen verschafft [51]). Ohne wirtschaftlichen Rückhalt konnte es eben, wie diese zwei Fälle genügend veranschaulichen, nicht gehen.

C.

Die moderne Mission muß gegenüber verständnislosen Bekämpfern und Nörglern immer wieder die Illusion zerstören, als sei der Zustand der betreffenden Völker, wenn man sie ohne das Evangelium von Jesus, dem Christ, sich weiter entwickeln läßt, durchaus als befriedigend, ja fast als glücklicher zu bezeichnen denn nach der Bekehrung. Auch bei der germanischen Welt des Frühmittelalters ist solch eine Meinung Illusion. Die germanische Religion des Frühmittelalters war trotz des Hauches einer zarten Einfühlung in die Natur, trotz des erfrischenden Eindrucks, den immer Äußerungen einer Kraft

48) RE. I 558. 49) Vit. Ansc. c. 21, 46.
50) Adam, Gest. Hammab. I 25, S. 21.
51) Vit. Ansc. 22, S. 47 f.; Adam. Brem. I 26. — Ein anderes Beispiel für die Notwendigkeit wirtschaftlichen Rückhalts finde ich noch bei K. Koch, Geschichte der Christianisierung Deutschlands, München 1933: er erinnert an Willibrords Stützpunkt Echternach (a. a. O. S. 20).

ausüben, die ungebändigt ist, ja trotz der Spuren einer vorgeschichtlichen hohen Kultur auf den Gebieten bestimmter Erkenntnisse, Weisheiten und Fertigkeiten [52]), alles andere als beglückend und befriedigend. Sie konnte das nicht sein für sich selbst. Das war ausgeschlossen durch viele grausame Volksbräuche, denen Kinder, Erwachsene und Greise, gesunde und kranke Menschen unaufhörlich zum Opfer fielen, durch Gespensterangst und abergläubische Verdächtigungen, durch kultische Hinschlachtung nicht bloß von Kriegsopfern, sondern auch von eigenen Stammesgenossen. Man lese nur etwa den Indiculus superstitionum oder das Capitulare de partibus Saxoniae, die Abschwörungsformeln, die Bußbücher, die Vitae und anderes mehr, — die finsteren Schatten sind eine harte, nicht wegzuleugnende Tatsache. Und der alte Glaube konnte auch nicht befriedigend sein als geistliche Ausrüstung gegenüber den Mächten und Erlebnissen der frühmittelalterlichen Geschichte. Das hat neuerdings besonders Rückert hervorgehoben [53]). Und Timerding schreibt: „Der alte Germanenglaube paßte, je weiter die Entwicklung fortschritt, um so weniger zu den neuen Verhältnissen, und die Germanen hatten wohl vielfach selbst das Gefühl, einer Wandlung ihrer religiösen Anschauungen zu bedürfen [54])." Darum, wenn auch das Alte, wie selbstverständlich, nicht auf einmal, erst recht nicht gleichmäßig auf der ganzen Linie kapitulierte, so war doch das äußere Vordringen der Kirche auch ein innerer Sieg des Christentums. Ja, weithin noch etwas anderes als ein Sieg, — die Religion Jesu Christi nämlich kam auch hier „nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen". Ist es doch Menschen, denen es gegeben war, auszusprechen, was die

52) Vgl. Teudt, Germanische Heiligtümer 1931; Kossinna, Altgermanische Kulturhöhe 1928; Wilser, Deutsche Vorzeit 1930; „Germanien", Monatshefte für Vorgeschichte zur Erkenntnis deutschen Wesens. (Aber auch: Clemen, Altgerm. Religionsgeschichte 1934!!)

53) Rückert, Die Christianisierung der Germanen, Tüb. 1932. — Auch der auf gänzlich anderes abzielende Rosenberg (Mythus des 20. Jahrh., S. 122) sieht die Herrschaftsübernahme durch Rom begünstigt durch „eine Zeit der Schwäche (Germaniens), da eine Jugendepoche seiner Rasse zu Ende ging, die alten Götter im Sterben begriffen waren und neue gesucht wurden". Die Sperrung ist Zusatz.

54) Timerding, a. a. O. I 6.

Ernte der Zeit sei, schon damals so zum Bewußtsein gekommen. Von den bei den damaligen Bildungsverhältnissen natürlich nur wenigen uns bekannten Beispielen dafür sei hier am Ende wörtlich aufgeführt, was Albert Hauck im Zusammenhang mit der sächsisch-friesischen Erhebung von 784 feststellt[55]: „Doch bewies gerade dieser Sturm, daß der christliche Glaube im mittleren Friesland schon so tiefe Wurzeln geschlagen hatte, daß er nicht mehr ausgerottet werden konnte. Zu den von Liudger für die christliche Wahrheit gewonnenen Friesen gehörte ein sangeskundiger Mann, namens Bernlef. Jedermann liebte ihn, denn niemand verstand es wie er, von den Großtaten der Vorfahren und den Kämpfen der Könige zu singen und zu sagen. Der nordische Sänger, dessen Phantasie die kühnen Seefahrten seines Volkes und dessen trotziger Schlachtenmut erfüllten, wurde ergriffen von der erhabenen Poesie der Psalmen: Liudger konnte ihn nicht genug von diesen Liedern lehren. Als nun die Priester aus dem Lande weichen mußten, übertrug Liudger ihm die Aufgabe, die Christen im Glauben zu stärken; er hat sie treulich gelöst. Hin und her im Lande suchte er die Gläubigen in ihren Häusern auf: ihm wehrte und schadete niemand. Manches Kind ist durch ihn getauft worden: bis endlich die Priester zurückkehren konnten. Der alte Sänger ist wie eine Verkörperung der besten Seiten seines Volkes: des unverzagten Mutes und der hingebenden Treue. Von einer Treue, die sich stark fühlt, über das Grab hinauszureichen . . ."

So hat der oben dargelegte Gang der Mission, der zunächst grundsätzlich mit der Masse als einem Ganzen rechnen und dementsprechend vorgehen mußte, doch nicht bloß ein Massenchristentum erzielt, sondern auch tiefpersönliches, nicht bloß Massenkirche geschaffen, sondern auch Kirche mit bekennenden Gliedern, recht eigentliche Volkskirche, stellt uns nicht bloß eifrige oder fromme Priester mit unreifer oder gar widerstrebender Gefolgschaft vor die Augen, sondern auch schon lebendiges christliches Laienvolk!

Abgeschlossen am 31. Mai 1935.

55) Hauck, KGD[4] II 355.

Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise als eine literarische Fiktion Abälards.

Von Bernhard Schmeidler,
Erlangen, Fichtestraße 4.

Mein im Jahre 1913 erschienener Aufsatz[1]): „Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise eine Fälschung?" ist in der wissenschaftlichen Literatur, soweit mir bekannt geworden ist, nicht sehr viel beachtet worden. „Eines der ältesten und merkwürdigsten Beispiele solcher Briefdichtung", wie die von Berthold von Tuttlingen verfaßten Briefe über den Streit zwischen Kaiser und Papst sind, ist für W. Erben[2]), „wenn Schmeidler im Archiv f. Kulturgesch. 11 (1914) 1 ff. recht gesehen hat, der von Abälard am Abend seines Lebens verfaßte Briefwechsel zwischen ihm und Heloise". In zustimmendem Sinne sprach sich kürzlich sehr verständnisvoll P. E. Schramm[3]) aus. Andererseits sind mir im Laufe der Jahre viele Bücher und Aufsätze durch die Hand gegangen, in denen nach ihrem Gegenstand auf die Thesen meines Aufsatzes hätte Bezug genommen werden müssen, wenn sie den Verfassern bekannt gewesen wären, ohne

1) Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 11, 1914, S. 1—30; das erste Heft dieses Bandes ist laut gedrucktem Vermerk auf dem Umschlag meines Sonderabdruckes am 6. Mai 1913 ausgegeben.

2) Berthold von Tuttlingen, Registrator und Notar in der Kanzlei Kaiser Ludwigs des Baiern. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-histor. Kl., Denkschriften, 66. Bd., 2. Abhandlung. Wien und Leipzig 1923, S. 99 A, Anm. 1.

3) Histor. Zeitschrift Bd. 147 (1933), S. 547 (in einer Besprechung von Wolfram v. d. Steinen, Vom hl. Geist des Mittelalters, Breslau 1927): „Wir bezogen uns nicht sogleich auf den Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloise, von dem wir mit Schmeidler — aber unseres Wissens gegen die Meinung St.s annehmen, daß Abaelard auch der Verfasser der Schreiben Heloisens sei, vielleicht auf Grund wirklicher Briefe, jedenfalls auf Grund ihrer psychologischen Situation." Vgl. auch Schramms weitere Ausführungen zur Psychologie Abälards, und unten S. 337 f.

daß das geschehen ist[4]). Dabei sind aber die von mir formulierten Ergebnisse meiner damaligen Arbeit gleich damals und wieder neuerdings einer weiteren, nicht wissenschaftlich nachprüfenden Öffentlichkeit vorgesetzt worden. Eine Notiz über meinen Aufsatz und seine Ergebnisse ging damals ohne mein Zutun durch viele Tageszeitungen und liegt mir in einem aus dem Berliner Tageblatt vom 17. Mai 1913 entnommenen, von einem Korrespondenzbüro mir übersandten Ausschnitt vor; im „Großen Brockhaus" von 1928 ist mein Aufsatz in dem Artikel „Abälard" (von einem, wie dort stets, nicht unterzeichneten Verfasser) genannt, die Ergebnisse sind übernommen. Wenn sie also falsch wären, so bestünde allerdings wohl einige Veranlassung, eine weitere Öffentlichkeit zu warnen und aufzuklären.

Neuestens hat F. Bliemetzrieder in dieser Zeitschrift Band 53 (III. Folge IV) Heft 1/2 (1934) in seinem Aufsatz: „Robert von Melun und die Schule Anselms von Laon" (S. 117 ff.) meine Thesen recht scharf, aber ohne jede Begründung, abgelehnt, S. 145 und 150 f.: „Wenn ich es auch durchaus ablehne, mit S. Deutsch, B. Schmeidler in dieser Historia calamitatum Abälards eine Art Kandidatenrede zu erblicken, Reklame und Sensationsmacherei, um dessen in der weitabgelegenen Bretagne etwas in Vergessenheit geratene Persönlichkeit bei der Studenten- und Schulwelt wieder in Erinnerung zu bringen, ins Licht zu setzen; ..., so ist es doch richtig, wenn S. Deutsch sagt, ..." Und S. 151: „Die Historia calamitatum und der damit verbundene Briefwechsel mit Heloise hatte aber mit der Schule damals noch nichts zu tun; ich lehne alles das ab, was B. Schmeidler und andere an Fiktion, Romanhaftem oder selbst an Fälschung diesem Schriftenkomplex angehängt, und nehme denselben, wie er eben uns vorliegt, nicht bloß in seinen Grundlagen und Vorlagen, als einen wahrhaften Berichterstatter wirklicher Ereignisse und Vorgänge, und setze ihn in seinem Großteile in die Zeit, wo Abälard seine Abtei noch nicht verloren hatte, — vorderhand wenigstens bis zu neuen Beweisen des Gegenteils; die Historia

4) Wieweit in solcher Nichterwähnung etwa Zweifel an meiner These oder Ablehnung zum Ausdruck kommen sollen, entzieht sich natürlich meiner Kenntnis.

calamitatum war in Wirklichkeit das, was sie noch heute vor unseren Augen sein will, ein Trostschreiben für den im Unrecht gekränkten Freund; selbst den gewaltsamen Tod vor Augen, wollte er (nämlich Abälard) ..." usw.

Diese etwas brüske Ablehnung bringt keinerlei Gründe bei, sondern schiebt mir die Beibringung neuer Gründe zu, wenn Bl. meine Thesen glauben solle. Aber das entspricht nicht der wissenschaftlichen Lage. Ich habe für meine These sehr mühsam erarbeitete und, wie ich glaube, durchschlagende Gründe beigebracht, und wenn Bl. meine Thesen ablehnen will, so hat er seinerseits die Pflicht, meine bereits vorgebrachten Gründe zu widerlegen, als unzulänglich zu erweisen, aber nicht das Recht, neue Gründe von mir zu verlangen, ohne auf die alten auch nur mit einem Worte einzugehen. Ich könnte und würde daher über seinen Ausbruch stillschweigend hinweggehen, wenn ich nicht selbst Neues zur Sache zu sagen hätte; so benutze ich die Gelegenheit, unter Zurückweisung des unbegründeten Angriffs meine weiterführenden Beobachtungen vorzutragen.

Zunächst einmal: Bl. scheint meinen Aufsatz recht oberflächlich gelesen und sich nicht eigentlich zu eigen gemacht zu haben. Er verteidigt die Historia calamitatum Abälards und ihre Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit; aber was sage ich denn darüber? S. 1: „Cousin meinte dagegen, der Briefwechsel sei unantastbar, aber die Historia calamitatum Abälards scheine ihm Zweifeln ausgesetzt zu sein"; dazu Anm. 2: „Petri Abälardi Opera I, S. 3. Diese Meinung des verdienten Herausgebers der Werke Abälards ist sehr seltsam und mir unerklärlich, die H. C. bietet, wie sich auch unten noch zeigen wird, nicht den geringsten gerechten Anlaß zum Zweifel". Und S. 3: „Sie (die H. C.) ist voll der exaktesten Tatsachenangaben, die sich durch eine nicht geringe Zahl anderer Quellen und Tatsachen kontrollieren und bestätigen lassen. Dabei sind die bekannten und bestätigten Tatsachen so eng mit unbekannten und neuen durchsetzt, diese neuen sind so intimer, dabei so überzeugender Art, daß auch sie absolut unanfechtbar sind, daß kein anderer als Abälard selber die H. C. geschrieben haben kann. Man kann vor einer genaue-

ren Untersuchung allenfalls bezweifeln[5]), ob die H. C. in ihrer heutigen Fassung in jedem Worte echt ist, ob vielleicht eine stilistische Überarbeitung vorliegt; sachlich ist sie in ihrer gesamten Substanz unanfechtbar und eine sichere Grundlage für jede weitere Untersuchung." Vgl. auch meine Bemerkung auf S. 2, Anm. 2 meines Aufsatzes, daß E. Petrella (in einem damals erschienenen Aufsatz, der mir den Anstoß zu meiner Untersuchung gab) „vor allem nicht in gebührender Weise die Historia calamitatum und den eigentlichen Briefwechsel unterscheidet".

Gegen wen und gegen welche Thesen kämpft Bl. wohl eigentlich? Nach den eben gegebenen Zitaten offenbar nicht gegen mich, den er nennt, und meine Thesen bezüglich der H. C.; wir sind da ziemlich weitgehend (nicht ganz!; vgl. unten S. 334 f.) einer Meinung. Wenn er aber gegen mich und meine Thesen kämpfen wollte, so hatte er vor allem andern wohl unbedingt die Pflicht, sich diese Thesen in ihrem wahren Gehalt genau zu eigen zu machen, nicht gegen irgendwelche selbsterdachte Windmühlen anzurennen. Ich stelle also zunächst einmal den wahren Hauptgehalt meiner Thesen fest, was vielleicht auch noch für andere Autoren, die manchmal zu wissenschaftlichen Fragen mehr mit dem Gefühl als mit den Argumenten der Logik Stellung nehmen, nützlich sein wird.

Meine These ist, daß die H.C. zwar inhaltlich und formell unanfechtbar ist — ob dabei die Veranlassung zu ihrer Niederschrift die von Abälard angegebene oder vielleicht die Hauptabsicht noch eine andere gewesen ist, kann hier einstweilen unerörtert bleiben —, daß aber der anschließende Briefwechsel der Briefe 2—8 in dieser Form unmöglich ist, daß diese Stücke als echte Briefe in dieser Form unmöglich ergangen sein können. Meine Gründe dafür sind die folgenden. Die H.C. ist, wie ich feststellte, zwischen 1132 und 1134 geschrieben, man kann sagen: „um 1133". Abälard erzählt darin, wie er[6]) „— es war im Jahre 1129 — sich der aus Argenteuil durch Abt Suger von St. Denis

5) Was ich n a c h solcher genaueren Untersuchung keineswegs tue; vgl. meinen Aufsatz S. 12 ff., 16 ff. (Diese Anmerkung ist hier neu, steht nicht im alten Aufsatz.)

6) Das Folgende wörtlich aus meinem Aufsatz S. 3 f.

vertriebenen Heloise und einiger ihrer Gefährtinnen, die sich ihr angeschlossen hatten, angenommen hat, wie er ihnen das leerstehende Oratorium des Paraklet, wo er selbst einst geweilt hatte, anwies, wie er ihnen eine Urkunde Papst Innocenz' II. — es ist die erwähnte vom Jahre 1131 — auswirkte, wie er so häufig in das unter Heloises Leitung aufblühende Nonnenkloster des Paraklet kam, daß ihm das wieder üble Nachrede erweckte, als komme er immer noch aus sinnlicher Neigung zu seiner ehemaligen Geliebten, wogegen er sich eifrig verteidigt. Alles das ist, wie bemerkt, zum großen Teil durch urkundliche Zeugnisse gestützt und unanfechtbar". Daraus schließe ich, daß dann der folgende Brief, der erste der Heloise, unmöglich ist, „er kann [7]) unter keinen Umständen zu der Zeit, zu der er es vorgibt, mit diesem Inhalt geschrieben worden sein". Denn er macht im Anschluß an die H.C., deren Inhalt er in vielem ausführlich rekapituliert — nur nicht in dem Punkte, daß Abälard der Heloise und ihren Gefährtinnen alle diese Fürsorge, anwesend und abwesend, mündlich und schriftlich, hatte angedeihen lassen — dem Gatten der Briefschreiberin, Abälard, in schärfster Weise den Vorwurf, daß er sich nach dem im Jahre 1119 erfolgten gemeinsamen Eintritt der Gatten ins Klosterleben um die Gattin überhaupt nicht mehr gekümmert habe, er ignoriert die Ereignisse von 1129—1133 so vollständig wie möglich und macht Ausführungen, die mit dem wahren Verlauf dieser Ereignisse vollkommen unvereinbar sind. „Heloise [7]) drückt sich an zwei Stellen so bestimmt aus wie möglich, es kann gar kein Zweifel bleiben: Unde (Cousin I, S. 74) non mediocri admiratione nostrae tenera conversionis initia tua iam dudum oblivio movit, quod nec reverentia Dei nec amore nostri nec sanctorum patrum exemplis admonitus fluctuantem me et iam diutino merore confectam vel sermone praesentem vel epistola absentem consolari tentaveris. Und noch deutlicher und einwandfreier (S. 76 f.): Dic unum, si vales, cur post conversionem nostram, quam tu solus facere decrevisti, in tantam tibi negligentiam atque oblivionem venerim, ut nec colloquio prae-

7) Mein Aufsatz S. 4.

sentis recreer nec absentis epistola consoler: dic, inquam, si vales, aut ego quod sentio, imo quod omnes suspicantur dicam (nämlich es zeige sich jetzt, daß nur sinnliche Begierde, keine wahre Liebe ihn an sie geknüpft habe)". Ich schließe nach Erwägung der Sachlage (S. 5): „Eins kann nur wahr und echt sein, entweder die H. C. oder der Brief der Heloise; da die H. C. zu gut und zu vielfach beglaubigt ist, um dem geringsten Zweifel ausgesetzt zu sein, muß der Brief der Heloise fallen. Sie kann nach 1132 einen Brief mit solchem Inhalt nicht an Abälard geschrieben haben".

Hier könnte man schärfer ansetzen und die Worte des Briefes noch genauer auf die Goldwage legen wollen, um ihn zu retten. Heloise schreibt sehr bedacht: non mediocri admiratione nostrae tenera conversationis initia tua iam dudum oblivio movit, und: cur post conversionem nostram, quam tu solus facere decrevisti, in tantam tibi negligentiam atque oblivionem venerim, ut — —. Sie macht ihm hier, wie es wortwörtlich dasteht, nur den Vorwurf, daß er sich nach ihrer beider Eintritt ins Kloster (1119) nicht um sie gekümmert habe. Das kann ganz wahr sein, zumal wenn man die Ereignisse bedenkt, die Abälard damals durchleben mußte, die Synode zu Soissons und die Verurteilung seiner Schrift: De Unitate et Trinitate divina. Es ist sehr möglich und vielleicht selbst sehr wahrscheinlich, daß Abälard seine Gattin damals einige Zeit, vielleicht sogar einige Jahre lang, vernachlässigt hat. Und warum sollte sie ihm das nicht einmal auch brieflich vorgeworfen haben?

Das ist sehr möglich — zwischen 1119 und vielleicht 1125, 1127, spätestens 1129. Dann aber setzte Abälards Fürsorge für seine Gattin in dem oben nach der H. C. geschilderten Maße und solchem Umfange ein, daß ihn das, wie erwähnt, ja sogar wiederum bei seinen Feinden in schlechten Ruf brachte. Von spätestens 1129 war Abälard wieder dauernd in engster Fühlung mit seiner Gattin, und nach der H. C. („um 1133") sollte sie ihm diese Vorwürfe machen? Irgendwann einmal nach 1119 kann Heloise in dem Sinne wie in Brief II an Abälard geschrieben haben; aber wenn sie nach 1133 an ihn schrieb, so mußte sie hinzusetzen: „aber das hast Du ja nun, Gott sei Dank, alles wieder gut ge-

macht" usw. Heloise konnte wahrheitsgetreuerweise in einem nach 1133 geschriebenen, rein persönlich gehaltenen Briefe wie II die Ereignisse von 1129—1133 nicht in der Weise, wie hier geschieht, ignorieren und geradezu negieren. Statt dessen gibt sich der Brief die allergrößte Mühe, den Anschein zu erwecken, als ob diese Ereignisse überhaupt nicht stattgefunden hätten. Heloise hat durch Zufall (forte) von irgend jemand (quidam attulit) die H. C. Abälards erhalten, deren Inhalt sie breit und schulmäßig rekapituliert. Sie verweilt dann ausführlich immer nur bei ihrer beider Liebeserleben vor der Ehe, bei der Eheschließung und den Pflichten, die Abälard damit übernommen, aber nicht erfüllt habe, jetzt erfüllen solle. Wenn eine Frau an ihren einstigen Geliebten alles das schreibt, mit Verschweigung alles dessen, was er nachher Gutes an ihr getan hat, so kann man das psychologisch vielleicht als hysterische Haltlosigkeit auffassen, etwa in dem Sinne, wie Schiller sagt: Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang. Aber Heloise macht in Abälards Schilderungen, in ihren eigenen erhaltenen echten Briefen und in denen bedeutender Zeitgenossen wie des Petrus venerabilis von Cluny an sie [8]) durchaus nicht den Eindruck einer hysterisch haltlosen, vielmehr den einer sehr geistesmächtigen, sehr charaktervollen Frau. Wenn aber bei den erwähnten Vorwürfen an Abälard in Brief II nicht solches haltloses, sinnlos immer wiederholtes Jammern vorliegt, so handelt es sich vielmehr offenbar um eine sehr bewußte Absicht bei dem Verschweigen der späteren Hilfe Abälards in diesem Briefe, der nach 1133 geschrieben sein m u ß (weil nach der H. C. von ca. 1133), aber viel früher — sagen wir um 1125 — geschrieben sein w i l l, der eine falsche, fingierte Situation vortäuscht. Das bestätigt sich, wie ich es schon 1913 behauptet habe, auch bei genauerer und genauester Analyse des Briefes nur aufs neue.

Wenn Heloise nach 1133 so an Abälard geschrieben hätte, so mußte er in einem echten Briefe diese Vorwürfe zurückweisen,

8) Vgl. Cousin, Abaelardi opera I, S. 710 ff., 715, 716 f.

sich mit dem Hinweis auf seine inzwischen betätigte Fürsorge verteidigen. Nichts dergleichen in Brief III! Abälard nimmt die Vorwürfe von Brief II mit der gleichen Zweideutigkeit, wie sie dort formuliert worden sind, an und führt die Erwiderung geistlich weiter. Der ganze Briefwechsel leitet immer mehr in eine geistliche Disputation (oder vielmehr lange Monologe Abälards), über Männer- und Frauenklöster, über eine geeignete Regel usw. über. Wer alle diese breiten theologisch-kirchlichen Bestandteile für den Inhalt eines echten persönlichen Briefwechsels zwischen zwei Gatten nehmen will, die das erlebt haben, was Abälard und Heloise haben durchmachen müssen, mit dem ist wohl nicht zu rechten. Ich glaube die Schwierigkeiten besser gelöst zu haben, indem ich ausführlich bewiesen habe, daß das alles einheitlich von Abälard (seine eigenen Briefe und die der Heloise) nach 1133 geschrieben ist, daß es seinen Stil zeigt, seine Gedankenwelt, die bei ihm gebräuchlichen und beliebten Zitate, die Schriftsteller, die er sonst immer kennt und zitiert. Es ist ein einheitliches literarisches Werk, das hier vorliegt, ein fingierter Briefwechsel auf Grund der echten und wahren Erlebnisse, die nur Abälard und Heloise selber kennen konnten, es ist Wahrheit in dem Schleier der Dichtung. Mit einem: „Ich lehne alles ab" wird man dem wohl nicht gerecht.

Für den Verständigen hätte es dieser Darlegungen wohl kaum bedurft und ich hätte sie, wie bemerkt, nicht gegeben, wenn ich mich nur auf die Erläuterung meiner Thesen von 1913 hätte beschränken wollen und müssen; aber ich kann sie weiterführen. An meiner Entdeckung des Jahres 1912/13 war mir immer etwas auffällig und anstößig die Singularität, mit der dieses Werk Abälards als ein Ichroman in Briefen in dieser Zeit dastand, ich vermochte innerlich und äußerlich nicht die geringsten Anhaltspunkte und Grundlagen zu finden, die zur Entstehung eines solchen Werkes führen konnten. Gewiß war Abälard ein genialer, gestaltender, ausdrucksmächtiger Mensch, der empfand und erlebte, was niemand vor ihm und zu seiner Zeit empfunden und erlebt hatte; in die Subjektivierung der Ethik durch ihn passen die Gedankengänge und Motive des Briefwechsels durchaus. Aber wie kam er auf den Gedanken, dieses sein wahres Erleben durch

einen fingierten Briefwechsel auszudrücken? Dazu kann ich jetzt zur Erklärung auf zwei Erscheinungen hinweisen, die als Vorbilder und Anregung auf ihn gewirkt haben können, eine literarische und eine praktisch-tatsächliche aus der Zeit und Gegenwart Abälards im 11./12. Jahrhundert. Ihre Art und mögliche Einwirkung sind hier zu erörtern.

Das literarische Vorbild könnte Ovid geliefert haben, der in seinen „Heroides" Briefe von berühmten Frauen des Altertums an ihre Gatten oder Geliebten erdichtet hat. Da schreibt Penelope an Odysseus, Phyllis an Demophoon, Briseis an Achill, Phädra an Hippolytus usw. Ja man dichtete schon im Altertum nach dem Muster und zur Ergänzung der ‚Heroides' Briefpaare — die wohl nicht von Ovid sind; einen Brief des Paris an Helena und die Antwort der Helena an Paris; Leander an Hero und Hero an ihn; Accontius an Cydippa und umgekehrt. Das sind Beispiele von fingierten Briefwechseln zwischen Mann und Frau; freilich in Versen, als Versepisteln, aber sie könnten doch Abälard die Anregung zu einem gleichartigen, wenn auch in Prosa verfaßten Werke gegeben haben. Angesichts der Tatsache, daß Ovid im Mittelalter, jedenfalls vom 11./12. Jahrhundert an, nächst Vergil der einflußreichste und meistgelesene antike Dichter gewesen ist, kann eine solche Vermutung jedenfalls nicht von vornherein als abwegig erscheinen, ja man könnte mancherlei dafür anführen wollen. Philipp August Becker, Die Versepistel vor Clement Marot[9]), stellt eine große Anzahl von mittelalterlichen Versepisteln (ziemlich verschiedener Art) auf französischem Boden zusammen, darunter von Abälard die lehrhafte Zuschrift an seinen Sohn Astrolabius. Die eigentliche Einwirkung Ovids und besonders seiner ‚Heroides' setzt zwar nach Becker (S. 65 ff.) erst um 1500 ein; aber warum sollte nicht Abälard, dessen Briefwechsel ja an sich so allein und genial im Mittelalter dasteht, auch diesen Gedanken (mit Umsetzung in Prosa) schon einmal gefaßt haben, lange ehe die übrige Welt und wei-

9) Aus Frankreichs Frührenaissance. Kritische Skizzen. (Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig. Forschungsinstitut für neuere Philologie IV. Romanistische Abteilung Heft II.) München 1927, S. 47-84; vgl. S. 48 ff., 65 ff.

tere Kreise seines Volkes für ihn reif waren? Auch Paul Lehmann, Pseudo-antike Literatur des Mittelalters[10]) stellt S. 2—15 zahlreiche Werke des Mittelalters zusammen, die Ovid nachahmen oder direkt unter seinem Namen, bei viel späterer Entstehungszeit, gehen. Kann also vielleicht Abälard die Anregung zu seinem (in Prosa gefaßten) fingierten Briefwechsel mit Heloise aus dem Vorbild der metrischen Heroiden des Ovid, aus den Weiterdichtungen (mit Antworten) oder aus Nachdichtungen dazu geschöpft haben?

Abälard hat Ovid gekannt und zitiert ihn in allen seinen Werken, auch in unserem Briefwechsel, häufig. Freilich ein Zitat aus den ‚Heroides' finde ich nicht darunter. In Brief VI (von Heloise) zitiert er die Ars amandi Ovids (I, 233 sqq.) und nennt ihn dabei: Ipse quoque poeta luxuriae turpitudinisque doctor, mit dem frömmelnden und prüden Empfinden seines Alters. Ich halte es im ganzen doch für wenig wahrscheinlich, daß dieses Werk Ovids und ein solches genus von Literatur überhaupt Abälard auch nur eine Anregung zu seinem fingierten Briefwechsel gegeben hat. Die Glut des Empfindens und wahrer Leidenschaft, die zumal aus den Briefen der Heloise jedem verständnisvoll nachempfindenden Leser entgegenschlägt, konnte er aus den matten und frostigen Erzeugnissen des glatten und oberflächlichen Salondichters jedenfalls nicht entnehmen; und wenn sie ihm doch irgendeine Art Anregung gegeben haben sollten, so müßte man immer noch in erster Linie bewundern, um wieviel größer und menschlich wahrer die Nachbildung gegenüber dem angeblichen Vorbild geworden ist, man könnte also mit diesem in Wahrheit doch nicht viel, jedenfalls das Wesentliche nicht, erklären.

Dagegen glaube ich allerdings, daß Abälard eine sehr wesentliche Anregung für sein Werk aus einer Erscheinung des realen, konkreten Lebens seiner Zeit und Gegenwart entnommen haben kann. Um das zu erklären, muß ich hier auf die Ergebnisse meiner inzwischen — seit meinem ersten Abälardaufsatz — betriebenen Studien über die Briefsammlungen des frühen Mittel-

10) Studien der Bibliothek Warburg. Herausgegeben von Fritz Saxl. Heft XIII. Leipzig-Berlin 1927.

alters[11]) Bezug nehmen. Mag von diesen Ergebnissen besonders in den Einzelheiten noch so viel bestritten sein — wozu sich aber noch vieles sagen läßt und von mir künftig einmal gesagt werden wird —, so ist doch unbestritten[12]) und unbestreitbar, weil von mir quellenmäßig bewiesen[13]), daß im früheren Mittelalter jeder bessere Diktator ein eigenes Briefbuch über die von ihm ausgesandten (konzipierten), z. T. auch über die empfangenen Briefe führte, daß es überall große Briefcorpora gab, von denen viele[14]) in engster Beziehung zu einer einheitgebenden Persön-

11) Vgl. meine Arbeiten: Über Briefsammlungen des früheren Mittelalters in Deutschland und ihre kritische Verwertung. Vetenskaps Sozieteten i Lund, Årsbok 1926, S. 5—27; über die Tegernseer Briefsammlung (Froumund). NA. 46 (1926), S. 395—429; Kaiser Heinrich IV. und seine Helfer im Investiturstreit. Leipzig 1927 (passim), und eine anschließende, bereits ziemlich umfangreich gewordene Literatur, in der ich gelegentlich auch schon wieder das Wort ergriffen habe, zu der ich aber Weiteres künftig noch beibringen werde.

12) Vgl. u. a. R. Heuberger in einer Besprechung von H. Zatschek, Studien zur mittelalterlichen Urkundenlehre. Histor. Zeitschrift Bd. 146 (1932), S. 104: „Während uns Schmeidler das Wesen der mittelalterlichen Briefsammlungen richtig erfassen gelehrt hat, . . .“; Carl Erdmann, Zu den Quellen des Codex Udalrici. NA. 50 (1933), S. 445—453, besonders etwa S. 449; dann H. Steinacker, Der Streit um das österreichische Privilegium Minus und die methodische Lage in der Diplomatik. Historische Zeitschr., Bd. 150 (1934), S. 258—289; vgl. S. 288, wo St. den „Schmeidlerschen Begriff der Briefkonzepthefte“ „als ein heuristisches Prinzip fruchtbarster Art“ bezeichnet.

13) Durch Beibringung des Textzeugnisses aus Herberti de Losinga primi episcopi Norwicensis epistolae (um 1100), herausg. von R. Anstruther, Brief 1; vgl. NA. 48 (1928), S. 296 f., nr. 382. Inzwischen hat Carl Erdmann, Ausgewählte Briefe aus der Salierzeit (Texte zur Kulturgeschichte des Mittelalters, hrsg. von Fedor Schneider, Heft 7), Rom 1933, den Brief als nr. 16 seiner Sammlung auf S. 35—37 wieder abgedruckt. In seiner Vorbemerkung auf S. 8 in den sonst von ihm zu den Stücken gegebenen Literaturnachweisen fehlt aber ein Hinweis auf meine Notiz im NA., die den Brief doch erst erschlosssen und in den Zusammenhang der wissenschaftlichen Erörterung eingestellt hat.

14) Bei Beginn meiner Briefbücherstudien glaubte ich, daß diese Konzepthefte in der Art der Gerbertsammlung, der Froumundsammlung, ihre einzige mögliche und vorkommende Form seien. Seitdem hat vor allem z. B. die von E. E. Stengel angeregte Marburger Dissertation von Fr. Kempf, Das Romersdorfer Briefbuch des 13. Jahrhunderts (1933; auch erschienen in den Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung, Ergänzungsband XII, Heft 3) gezeigt, daß es auch noch Briefbücher von einem anderen Typus gegeben hat; in weiteren Arbeiten solcher Art können vielleicht noch mehrere Typen von Briefbüchern nachgewiesen werden. Vgl. auch neuestens E. Käfner,

lichkeit und deren Schicksalen standen. Von einem solchen echten Briefcorpus war es kein weiter Schritt zu einem fingierten, in dem, nun mit voller Deutlichkeit, auch die Schicksale eines Mannes im Vordergrunde standen, seine Beziehungen zu einer Frau, ihr gemeinsames Denken und Erleben. Gewiß war es ein genialer Gedanke, das zu konzipieren, aus der Wirklichkeit ein Werk der Kunst[15]) zu machen; die Neuheit und Genialität des Gedankens wird niemand Abälard absprechen, am wenigsten will ich das tun. Aber der Gedanke verliert doch das vollständig Einmalige und fast Unbegreifliche, wenn man weiß und bedenkt, daß eine breite Wirklichkeit von tatsächlich geführten Briefbüchern hinter ihm stand, aus deren manchem man, mit ein wenig Kunst und gutem Willen, auch ein Kunstwerk der Darstellung eines inhalt- und erlebnisreichen Lebens machen kann. Im Prinzip etwas ganz Ähnliches ist es, was Abälard getan hat.

Mit dieser neu gewonnenen Erkenntnis verschiebt sich mancherlei in der Gesamt- und Einzelbeurteilung der Briefe, wie sie nun vorliegen. Hinsichtlich der Historia calamitatum bleibt es sicher, daß alle ihre Tatsachenangaben unanfechtbar richtig sind und sie danach „um 1133" anzusetzen ist; ob sie deswegen wirklich aus dem Grunde, den sie angibt, als Trostschreiben an einen wirklichen Freund geschrieben ist, kann durchaus dahingestellt bleiben. Es kann das ebensowohl Wirklichkeit wie eine literarische Einkleidung und Fiktion Abälards sein. Bedenkt man aber, daß von dem Freunde nur ganz flüchtig und oberflächlich am Anfang und am Schluß des Briefes die Rede ist (nur Heloise nimmt dann zu Anfang von Brief II das Motiv noch einmal auf), daß gar nichts Greifbares von ihm und über ihn zutage kommt, sondern Abälard von Anfang an und seiner Absicht

---

Die Wormser Briefsammlung des 11. Jahrhunderts. Erlanger Abhandlungen Band XXII, Erlangen 1935.

15) Auf diesen Fall der fingierten Briefsammlung als Kunstwerk nimmt in meiner Abhandlung im Lunder Jahrbuch die Anm. 1 auf S. 13 Bezug, und ich habe bei dieser Anmerkung auch an die Briefsammlung des Abälard und der Heloise gedacht. Ein anderer Gesichtspunkt, den ich in jener Abhandlung, nach Wattenbach, darlege, trifft auch auf die Abälard- und Heloise-Briefe zu: nämlich das lückenlose Vorliegen von Brief und Gegenbrief (Antwort) zeigt hier, wie stets in diesen Fällen, daß die Sammlung gefälscht, fingiert ist.

nach nur von sich selber redet, ja daß er nicht einmal behauptet, der Freund habe ihn um einen Trostbrief gebeten, sondern den Brief ausschließlich auf seine eigene Initiative zurückführt (scribere decrevi), so gewinnt man doch sehr stark den Eindruck, daß dieser schattenhafte Freund nichts weiter als eine literarische Einkleidung und Einleitung ist. Dazu kommt, daß Abälard auch hier schon in Brief I all die Motive anschlägt, die so häufig in seinen Schriften und besonders dann auch im weiteren Briefwechsel wiederkehren, vom Werte der vita solitaria für die Philosophie und die Philosophen, von der richtigen Verfassung für klösterliche Gemeinschaften, von Männern und von Frauen usw., daß der Briefwechsel als Ganzes immer stärker zur Sacherörterung dieser Fragen hinüberleitet und sie auch in Brief I, neben der Erzählung von Abälards und Heloises Schicksalen, schon einen umfangreichen Teil der gesamten Darlegungen einnehmen. Erwägt man diese innere Zusammengehörigkeit und Gleichartigkeit von Brief I mit II—VIII, so wird man es doch für sehr möglich halten, daß schon Brief I (die H. C.) als erster Brief des fingierten Briefbuches in seiner Entstehung fingiert ist, daß er, bei aller Zuverlässigkeit seines tatsächlichen Inhalts, in Wirklichkeit und an einen wirklichen Freund niemals ergangen ist. Nicht unmöglich wäre vielleicht auch, daß dieser erste, zwar wirkliche, aber auch schon stark literarische Brief in Abälard die Konzeption des weiteren Briefwechsels ausgelöst, ihn zur Fortsetzung in Form des fingierten Briefwechsels mit Heloise angeregt hätte. Gesamttatbestand für alle Briefe, von nr. 1—8 ist jedenfalls, daß sie einerseits einen sehr stark und ausgeprägt literarischen Charakter haben, andererseits aber in ihren Tatsachenangaben durchaus wahrheitsliebend und zuverlässig sind. Ob man da für Brief I, neben dem offensichtlich rein literarischen Charakter von Brief 2—8, einen wirklichen, realen Ursprung und Charakter annehmen oder auch ihn ganz oder überwiegend literarisch auffassen will, das läßt sich, jedenfalls mit äußerem Quellen- oder Tatsachenmaterial, nicht ausmachen und entscheiden; nach den inneren Indizien neige ich aber viel stärker und unbedingt dahin, ihn gemeinsam mit nr. 2 bis 8 für ein einheitliches literarisches Werk zu halten.

In bezug auf die Briefe nr. 2—8 habe ich mich in meinem früheren Aufsatz ziemlich ausführlich mit der Frage beschäftigt und geplagt, ob sie etwa echte Grundlagen, Stücke von tatsächlich ehemals gewechselten Briefen zwischen Abälard und Heloise gehabt und benutzt hätten (S. 27 ff.); ich kam zu dem Ergebnis (S. 28 f.), daß es „nicht festzustellen" sei, „wieweit solche Unterlagen, besonders an echten Briefen, reichen", „auch gar kein Interesse" habe, „danach zu forschen". Das möchte ich jetzt nur unterstreichen. Wenn ich damals meinte (S. 29), daß „es genügt, festgestellt zu haben, daß solche Unterlagen vorhanden gewesen sein müssen, daß sie gerade einzelne Unstimmigkeiten in dem Briefwechsel zu erklären geeignet sind und daß die ganze Annahme sehr gut zu der stilistisch und inhaltlich erwiesenen Verfasserschaft Abälards an dem Briefwechsel paßt", so möchte ich das jetzt ganz dahingestellt sein lassen. Meine jetzige neue Auffassung, daß Abälard in Form eines fingierten Briefbuches sein Erleben mit Heloise schildern und die Lehrfolgerungen aussprechen wollte, die er daraus zieht, genügt vollständig, um alle Erscheinungen des Briefwechsels verständlich zu machen. Abälard hatte in seinem Erleben und in seiner Erinnerung den ganzen Stoff gegenwärtig, dessen er bedurfte. Um das zu gestalten, brauchte er keine tatsächlich ehemals an ihn geschriebenen Briefe seiner Gattin zu besitzen, ihr Bild und ihre Empfindungen konnte er aus seinem eigenen Wissen und seiner künstlerischen Gestaltungskraft hinreichend formen. Daß er bei seinem viel zerrissenen und umhergeworfenen Leben alte Briefe oder Briefbücher dauernd mit sich herumgeführt, ja schon daß er überhaupt regelmäßige und geordnete Briefbücher geführt habe, wird man sehr bezweifeln können. Und wenn es bei seiner nunmehr neuen, freien Gestaltung der Briefe nicht ohne Widersprüche im einzelnen abging, so muß man diese keineswegs gerade mit der Benutzung ehemaliger echter Briefe erklären; die schwierige Lage, in die er sich mit der Gesamtfiktion des Briefwechsels versetzt hatte, genügt vollkommen, um zu erklären, daß einzelne Gedanken und Ausführungen, die ihm unterlaufen, zu der Gesamtvoraussetzung des Briefwechsels nicht passen, zur angenommenen Gesamtsituation im Widerspruch stehen.

Diese Tatsache kann auch aus der bei Abälard stets zu beobachtenden Flüchtigkeit seiner Arbeit[16]), kann auch daraus erklärt werden, daß es ihm nicht gelungen ist, das von ihm gedachte und geschaute Werk des fingierten Briefwechsels bis zur vollen Reinheit und Klarheit des vollendeten Kunstwerkes herauszuarbeiten. Jedenfalls kann an der Tatsache der freien Fiktion der Briefe 2—8, an ihrer einheitlichen Entstehung im Geiste und durch die Feder Abälards überhaupt gar kein Zweifel sein.

Nachdem ich den Beweis von der Fälschung des Briefwechsels durch Abälard geführt hatte, ging ich einige Zeit mit dem Gedanken um, diese neugewonnene Tatsache zur Ausarbeitung einer psychologischen Charakteristik und Gesamtbearbeitung der Persönlichkeit Abälards zu verwerten[17]). Ich bin aber nicht dazu gekommen; meine Schlußbemerkungen auf S. 29 f. meines Aufsatzes sind doch nur ein Ansatz dazu, und ich weiß nicht, ob ich sie heute in dieser Form noch schreiben und für richtig halten würde. Die Abälardliteratur in allen ihren Erscheinungen[18]) ist mir jetzt nicht hinreichend vertraut, daß ich sagen könnte, ob sich eine nach meinem Empfinden ausreichende Arbeit, die die besondere Persönlichkeit des genialen Denkers in kongenialer Weise herausarbeitet, darunter befindet. Die oben S. 323 genannten Ausführungen von P. E. Schramm machen, mit Verwertung des in meinem Sinne aufgefaßten Briefwechsels, einen sehr verständnisvollen Ansatz dazu, doch würde man an Stelle solcher kurzer Bemerkungen in einer Besprechung schon eine dem Gegenstand angemessene, ausführliche und eigene Behand-

16) Auf die Notwendigkeit der Beachtung dieses Gesichtspunktes wies ich bereits in meinem ersten Aufsatz S. 27, Anm. 2, hin.

17) Vgl. meinen Aufsatz S. 29, Anm. 1.

18) Als neueste, mir bekannte Arbeiten nenne ich: Paul Ruf und Martin Grabmann, Ein neuaufgefundenes Bruchstück der Apologie Abaelards. SB. der Bayer. Akademie d. Wissensch., philos.-histor. Abteilung. Jahrgang 1930, Heft 5, München 1930. Im II. Teil, der Untersuchung von M. Grabmann, werden auch weitere neuere Literatur und Veröffentlichungen über Abälard genannt. Das Buch von J. G. Sikes, M. A., Peter Abailard (Cambridge 1932) beschäftigt sich vorwiegend mit Abälards Schriften und deren sachlichem Inhalt, weniger mit seiner Persönlichkeit. Vgl. dazu Histor. Zeitschr. Band 151 (1935), S. 406, die Notiz von K. Grundmann, und den dort verzeichneten Bericht von J. Koch im Histor. Jahrb. Band 53 (1933), S. 361 ff. über neuere Abälardliteratur.

lung davon sich wünschen. Das ist der eine Wunsch, zu dem nach meinem Eindruck der gegenwärtige Stand der Abälard-literatur und das Problem dieser Persönlichkeit Anlaß geben kann.

Der andere ist, daß ein sachkundiger Forscher, der zugleich kritischer Philologe und kirchlicher Rechtshistoriker sein müßte, sich noch einmal besonders des Briefwechsels annehmen möchte. Er müßte mit eindringlichem Studium den gesamten Tatbeständen der handschriftlichen Überlieferung des Briefwechsels nachgehen, das würde m. E. allein schon weitere Argumente zur Frage der Beurteilung seiner Echtheit ergeben — soweit das überhaupt noch erforderlich erscheint. Und er müßte in einer Ausgabe auf Grund des neuen Handschriftenstudiums den Briefwechsel kommentieren, im Vergleich mit den anderen Schriften Abälards, mit der Philosophie seiner Zeit, mit den kirchlichen Rechtsinstitutionen seiner Zeit. Erst dadurch würde eine ausreichend tief eindringende Beurteilung des Menschen und des Philosophen Abälard gesichert werden. Der Mensch und sein Werk, der Denker und seine Philosophie gehören in diesem Falle vielleicht noch enger zueinander als das bei anderen schöpferischen Persönlichkeiten der Geschichte der Fall ist. Und wenn meine Studien über den Briefwechsel Abälards und der Heloise nunmehr, neben anderen Forschungen, mit dazu dienen würden — wozu mein erster Aufsatz allein bisher nicht ausgenützt worden ist —, zu einem tieferen Verständnis des Menschen und des Denkers Abälard und seiner Philosophie vorzudringen, so würden sie sich damit in einen allgemeineren Zusammenhang einstellen, in dem das einmalige, kritisch-philologische Ergebnis erst wahrhaft fruchtbar wird.

Abgeschlossen am 1. August 1935.

Literarische Berichte und Anzeigen

Neuere kirchengeschichtliche Forschung in Finnland.

Von Dr. theol. Wolfgang Schmidt, Helsingfors.

Auch in Finnland hat die theologische Wissenschaft in den letzten Jahren einen bedeutsamen Aufschwung genommen. Derselbe gilt besonders der Erforschung der einheimischen Kirchengeschichte, wenn auch der alten Kirche und der Reformationszeit Beachtung geschenkt worden ist.

Beim Studium der allgemeinen Kirchengeschichte sind die Anregungen des verstorbenen deutschen Dogmengeschichtlers Friedrich Loofs für viele angehende Forscher von großer Bedeutung gewesen. Manche der leitenden Theologen Finnlands haben zu Füßen des berühmten Hallenser gesessen, der zur Zeit des passiven Kampfes gegen das russische Kaisertum sich offen auf die Seite Finnlands stellte. Seine strenge Sachlichkeit und sein klarer historischer Sinn sind auch in den Arbeiten seiner finnischen Schüler wiederzufinden. Der verstorbene Bischof Jaakko Gummerus hat in einem auch in Deutschland bekannten Buch „Die homousianische Partei bis zum Tode des Konstantius" behandelt[1]). Der frühere Unterrichtsminister Paavo Virkkunen habilitierte sich mit einer Arbeit über den Arianismus[2]). Stark tritt die gründliche Arbeit auch in einer Dissertation von Bischof Max von Bonsdorff „Die Predigertätigkeit des Johannes Chrysostomus" hervor[3]). Auch in kleineren Aufsätzen haben die angeführten Theologen Probleme der alten Kirche behandelt, wie auch jüngere Forscher Interesse für ihre Geschichte gezeigt haben, z. B. Eino Sormunen[4]). Wertvoll sind ferner die populäre Arbeit des Helsingforser klassischen Philologen Ivar A. Heikel über die Christenverfolgungen[5]) und eine finnische Übersetzung der Schriften apostolischer Väter und einiger anderer ältesten Urkunden der alten Kirche durch Probst Osvald Stenroth.

Luther, den das einfache Volk in seinen Anschauungen oft zu einem Finnen macht, ist ebenfalls großes Interesse gezollt worden. Der

---

1) Dissertation, Helsingfors, 1900, 196 S.
2) Paavo Snellman, Die Anfänge des arianischen Streites, Dissert. Helsingfors, 1904, 143 S.
3) Dissert. Helsingfors, 1922, 119 S.
4) Meine eigenen Arbeiten über Irenäus wie auch über die Pfingstbewegung in Finnland übergehe ich hier.
5) De kristna och den antika hedendomen, Söderström & Comp., Helsingfors, 1927, 232 S.

jetzige Professor der Kirchengeschichte in Helsingfors Martti Ruuth hat die moderne Lutherforschung und die Persönlichkeit des Reformators weiteren Kreisen zugänglich gemacht und auch versucht, den Einfluß Luthers und das Lutherbild, wie es sich in der Entwicklung des finnischen Pietismus gespiegelt hat, zu deuten. Die Systematiker Eino Sormunen und Yrjö Alanen haben die Theologie Luthers behandelt.

Von Persönlichkeiten neuerer deutscher Kirchengeschichte sind u. a. Ferdinand Uhde und Johannes Goßner für das kirchliche Leben Finnlands von Bedeutung gewesen. Über beide hat uns Bischof Gummerus auf direkte Archivstudien zurückgehende Biographien geschenkt, die vieles enthalten, das bisher nicht bekannt gewesen ist [6]).

Sind die Beiträge zur Erforschung der allgemeinen Kirchengeschichte in letzter Zeit nicht allzu zahlreich gewesen, so kann man dagegen auf dem Gebiet der Kirchengeschichte Finnlands eine weit größere Tätigkeit verspüren. Die finnische Kirchengeschichte weist bis in das Mittelalter zurück . Aus Gründen, die noch zu zeigen sind, und weil der größte Teil des mittelalterlichen Urkundenmaterials durch die Kriege zerstört worden ist und daher andere Epochen der Geschichte größeres Interesse erregten, haben sich nur selten eigentliche Kirchengeschichtler mit dem Mittelalter beschäftigt. Die historische Forschung arbeitet hier in nahem Zusammenhang mit der Archäologie, und an erster Stelle wäre der frühere Staatsarchäologe Prof. Juhanni Rinne zu nennen, der wertvolle Arbeiten über den Dom zu Åbo (Turku), die großartigste mittelalterliche Kirche Finnlands, und den Kreuzzugsbischof S:t. Henrik [7]), der um 1150 mit dem Schwedenkönig Erik dem Heiligen nach Finnland kam, veröffentlicht hat. Das fortschreitende Restaurieren mittelalterlicher Kirchen wird auch hier noch manches zutage bringen. Redakteur Amos Andersson, der großes Interesse für das mittelalterliche Finnland zeigt, richtet sich in einer auch mit deutschem Text versehenen Arbeit an ein weiteres Publikum [8]).

Um überhaupt zu irgendeinem Ergebnis in der Erforschung des mittelalterlichen Finnlands zu kommen, ist eine Bezugnahme auf die Entwicklung in den umliegenden Ländern eine absolute Notwendigkeit. Und hierbei kommt natürlich in erster Linie Schweden in Betracht, zu dem Finnland damals gehörte [9]). Über den schwedischen

6) In Tampere, Tampereen historiallinen sera, Tampere 1929, S. 191—223; Suomen lähetysseura, Helsinki 1931, 250 S.

7) Pyhä Henrik, Piispa ja marttyyri, Suomen kirkkohist. seura 33, 1932, 475 S.

8) Mittelalterliche Kirchenkunst in Finnland, Amos Andersson, Helsingfors, 1921, 392 S.

9) Schon Gummerus behandelte in seiner Lizentiatenarbeit „Beiträge zur Geschichte des Buß- und Beichtwesens in der schwedischen

Schutzheiligen S:t. Erik hat Prof. Jalmari Jaakkola eine Arbeit geschrieben und auch das mittelalterliche finnische Schwarzbuch behandelt [10]).

Im Hinblick auf die liturgische Literatur hat Dr. Arno Maliniemi in einer auf deutsch erschienenen Dissertation den Heiligenkalender Finnlands untersucht [11]). Er arbeitet auch an einer größeren Arbeit über den früher erwähnten S:t. Henrik. Der mittelalterlichen Musik haben Toivo Haapanen und Heikki Klemetti Interesse geschenkt. Ein Hauptgedanke, der in den Arbeiten der angeführten Forscher immer wieder hervortritt, ist die starke Betonung von Einflüssen nicht nur aus Schweden, sondern auch aus dem Baltikum und Norddeutschland. Auf diese Frage nimmt in gewissem Maße auch Gustaf Adolf Donner in einer auf gründliche Archivstudien begründeten Arbeit „Kardinal Wilhelm von Sabina" Bezug [12]).

Die finnische kirchengeschichtliche Forschung späterer Zeit könnte man in zwei Hauptgruppen teilen. Die erstere wäre als Bischofsbiographien zu bezeichnen. Den Zeitraum von etwa 1500—1800 hat man im allgemeinen im Rahmen solcher Lebensbeschreibungen dargestellt. Dies bedeutet doch keineswegs, daß die Kirche Finnlands eine Bischofskirche wäre. Die hervorragende Stellung der Bischöfe ist geistig bedingt; und wo dies nicht der Fall ist, kann man sie wenigstens als typische Vertreter ihrer Zeit zum passenden Ausgangspunkt der Darstellung nehmen. Andererseits ist festzustellen, daß das Christentum zu dieser Zeit noch nicht in aller Tiefe die Seele des finnischen Volkes durchdrungen hatte. Über den Reformator Finnlands, den späteren Bischof Mikael Agricola, hat uns J. Gummerus eine kleinere Arbeit geschenkt [13]). Eine ausführliche Biographie hat er nicht mehr abschließen können. Über die mächtigen Bischöfe der Orthodoxie, die strenge Volkserzieher waren, sind ebenfalls einige Arbeiten neueren Datums: Die Dissertation Väinö Peräläs über den moderaten Eskil Petraeus in Åbo [14]), die Untersuchungen des eigenartigen verstorbenen Helsingforser Systematikers A. J. Pietilä über den Bor-

---

Kirche des Mittelalters" (Dissert. Upsala 1900, 136 S.) die Entwicklung dieser Institution im Reiche Schweden-Finnland. Die Arbeit ging auf Anregungen Haucks zurück.

10) Pyhän Eerikin pyhimystraditsionin, kultin ja legendan synty. Historiallisia tutkimuksia julkaissut Suomen historiallinen seura 4, 1. Helsinki 1921, 304 S.; Vanhimmat historialliset kopiokirjamme, Suomen kirkkohist. seura 30, 1931, 333 S.

11) Der Heiligenkalender Finnlands, Suomen kirkkohist. seura 20, 1925, 260 S.

12) Dissert., Helsingfors, 1929, 449 S.

13) Mikael Agricola. Hänen elämänsä ja kirjallinen toimensa. Gummerus, 1903, 126 S.

14) Eskil Petraeus, Suomen kirkkohist. seura 25, 1928, 288 S.

gåer Bischof Daniel Juslenius[15]) und Albin Simolins Abhandlung über Petrus Bång[16]). Die Livländische Kirchenordnung eines der hervorragenden Bischöfe in Åbo Johannes Gezelius des Ält., der früher im Baltikum tätig war, hat Bischof A. Lehtonen untersucht[17]).

Während der Aufklärungszeit wurden oft Professoren, deren eigentliches Gebiet die Naturwissenschaften waren, zu finnischen Bischöfen ernannt. Auch über sie haben wir einige Biographien. Kaarlo Österbladh, der Archivar in Åbo ist, hat das Leben des Bischofs J. Brovallius gezeichnet[18]), und der jetzige Bischof in Uleåborg J. R. Koskimies disputierte seinerzeit über den Schüler Linnés, Bischof K. F. Mennander[19]). Die Aufklärungsideen haben eigentlich niemals in den breiten Schichten des Volkes Fuß gefaßt; und doch sollten sie in Finnland auf ihre Weise dem vollständigen Durchbruch des Pietismus den Weg ebnen. Den Einfluß der Aufklärungstheologie auf die kirchlichen Verhältnisse von 1750— 1850, welchen die eben erwähnten Arbeiten beachten, hat der frühere Helsingforser Stadtmissionar Dr. B. H. Päivansalo einer näheren Untersuchung unterzogen[20]).

Als Finnland 1809 zu Rußland kam, wurde der Bischof von Åbo Erzbischof. Schon wegen dieser Stellung mußte der Primas der finnischen Kirche eine wichtige Persönlichkeit werden. Der erste Erzbischof Jakob Tengström hat viele Forscher beschäftigt[21]). Grundsätzlich war Tengström Aufklärungsmann, aber romantische Strömungen traten zu seiner Zeit auch in Finnland, besonders in der damaligen Hauptstadt Åbo hervor. Über sie hat Dr. W. K. Kuuliala eine Untersuchung ausgearbeitet, in der er besonders ihre Bezugnahme auf das kirchlich-religiöse Leben untersucht[22]). Bei manchen jüngeren Theologen wurde die Romantik eine Brücke zum Pietismus. Der Nachfolger Tengströms war Erik Gabriel Melartin, über den uns Dr. Alfons Takolander eine zweiteilige Arbeit geschenkt hat[23]). Eine der

15) Daniel Juslenius I Dissert. Tampere, 1907, 344 S.; II W. Söderström, Porvoo, 1910, 317 S.

16) Petrus Bång, Finska kyrkohist. samf. 10, 1912, 259 S.

17) Die livländische Kirchenordnung des Johannes Gezelius, Suomen kirkkohist. seura 32, 1931, 352 S.

18) J. Brovallius, Turun yliopiston julkaisuja, sarja B Osa 11, 417 S.

19) J. R. Forsman, Kaarle Fredrik Mennander ja hänen aikansa, Dissert. 1900, 420 S.

20) B. H. Helander, Piirteitä neologian vaikutuksesta Soumen kirkollisiin ja uskonnollisiin oloihin 18:nnen vuosisadan keskivaiheilta 19:nnen vuosisadan keskivaiheille, Dissert. Helsinki, 1901, 206 S.

21) Professor G. Nikander, Dr. Eric Anthoni und Professor G. O. Rosenqvist. Letzterer beschäftigt sich mit seinen Agendenplänen.

22) Turun romantikkojen suhtautuminen uskonnollisiin kysymyksiin, Dissert. Riihimäki 1931, 216 S.

23) E. G. Melartin I—II, Finska kyrkohist. samf. 21, 22; 1926, 1927; 299, 282 S.

hervorragendsten Persönlichkeiten der Kirche im 19. Jahrhundert war Bischof Frans Ludvig Schauman, der Schöpfer des in vielem vorbildlichen Kirchengesetzes Finnlands. Auf dies Gesetz baut immer noch im großen ganzen die evang.-luth. Kirche des Landes. Schauman ist von V. T. Rosenqvist biographisch gezeichnet worden[24]). Er war auch ein bedeutender Vertreter des Klerus auf den Ständereichstagen. Die Geschichte des Pfarrerstandes an diesen Reichstagen im letzten Jahrhundert hat der obengenannte Österbladh in einem großzügigen Werk beschrieben[25]).

Das größte Interesse der finnischen kirchengeschichtlichen Forschung liegt doch auf einem anderen Gebiet. Es ist dem Studium der Erweckungsbewegungen gewidmet, die etwas für das geistige Leben Finnlands ganz Eigenartiges sind, und unter deren Bann auch die theologische Forschung steht. Den Anfang machte hier Martti Ruuth mit einer Biographie über die Zentralpersönlichkeit der pietistischen Erweckung im 18. Jahrhundert Abraham Achrenius[26]). Ruuth hat dann auch eine Reihe jüngerer Forscher angeregt, sich dem Studium der Erweckungen zu widmen und sozusagen Schule gemacht. Bedeutungsvoll ist auch sein Erweis, daß die Erweckungen des 18. und 19. Jahrhunderts, die man früher in den früheren und den späteren Pietismus aufteilte, als eine große Einheit zu fassen seien. Nahe Beziehungen zwischen Halle und vor allem dem Pietismus in Südfinnland hat er ebenfalls dargelegt[27]).

Die Erweckung, die gegen Ende der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte, zerfiel bald in verschiedene Zweige. Der eigenartigste derselben ist der finnische Pietismus (Herännäisyys), der die Ohnmacht des Menschen vor Gott, das stille Warten auf seine Gnade und das Gefühl der Nähe Christi stark betont. Grundlegend für diesen Zweig ist die Arbeit des 1917 verstorbenen Mau-

---

24) F. L. Schaumann I. Svenska litteratursällskapets skrifter, 193, Helsingfors 1927, 434 S.; II Sv. lit. skr. 206, Helsingfors 1929, 370 S. In Schaumans Kirchengesetz ist auch das Verhältnis zwischen Staat und Kirche auf eine befriedigende Weise gelöst und die Selbständigkeit und Freiheit der Kirche gesichert worden. Eine zutreffende Analyse dieses Verhältnisses hat uns K. R. Brotherus in „Valtio ja kirkko. Katsaus Suomen uskontolainsäädännön kekitykseen" (Sivistys ja tiede 38 W. Söderström Porvoo, 343 S.) geschenkt.

25) Pappissääty Suomen valtiopäivillä 1809—1906, I—II. Suomen kirkkohist. seura 1933, 34; 587, 708 S.

26) A. A. ajan merkki ajoiltaan I—II. W. Söderström Porvoo 1921, 22; 235, 206 S.

27) In das Gebiet der praktischen Theologie greift herüber die Dissertation von Bischof Lehtonen über die Auffassung der Erweckung des 18. Jahrh. vom Pfarramt. (Varhaisemman herännäisyyden käsitys pappisvirasta).

no Rosendal[28]). Ein Vertreter der Richtung Aukusti Oravala hat auch in kleineren Arbeiten u. a. über M. Rosendal und W. Malmivaara und besonders über die Zentralpersönlichkeit desselben, den einfachen Bauern Paavo Ruotsalainen († 1852), die Erweckung geschildert[29]). Jüngere pietistische Geistliche wie J. Sinnemäki und Olavi Kares haben auch Glauben und Leben der Pietisten beschrieben. In einer weitläufigen Arbeit hat schließlich Dr. Tor Krook die pietistische Erweckung in den schwedischen Gemeinden des nördlichen Finnlands untersucht[30]). Wenn Krook den Pietismus anfangs in einem geographisch begrenzten Gebiete untersucht, und darauf weiter zu einer Gesamtdarstellung strebt, bedient er sich einer Methode, die auf den Ordinarius der Kirchengeschichte an der Aboer Theologischen Fakultät Ernst Newman, der hervorragende Arbeiten über schwedische Erweckungsbewegungen herausgegeben hat, zurückzuführen ist.

Neben den pietistischen Zweig in der Erweckung des 19. Jahrhunderts tritt der sogenannte „evangelische", für den die objektive Heilstat Christi im Gegensatz zum Subjektivismus das Wichtigste wurde und die andererseits doch auch viel mit dem Herrnhutismus gemein hat. Dieselbe hat Lauri Takala einer großangelegten Arbeit unterzogen[31]). Den Einfluß des Führers dieser Bewegung, F. G. Hedberg, in Schweden hat Newman geschildert[32]). Einen Vergleich zwischen dem Ordo salutis im pietistischen und evangelischen Zweige der Erweckung hat Oskar Alander angestellt[33]). Die große pietistische Erweckung weist aber auch noch andere Verzweigungen auf. Bei den Betern oder im Renqvistianismus wurden das christliche Leben und die äußeren Frömmigkeitsformen stark hervorgehoben. Mit ihm hat sich Privatdozent Ilmari Salonen eingehend beschäftigt und uns einen

28) Suomen herännäisyyden historia 19:llä vuosisadalla I—II, Oulu 1902—05; 424, 246 S.

29) Paavo Ruotsalainen, Gummerus Jyväskylä 1932, 202 S. Oravala hat die Geschichte des Pietismus auch in einigen Romanen behandelt, von denen „Der Prophet der Wildnis" auf deutsch erschienen ist (Steinkopf, Stuttgart 1925, 237 S.). Neulich hat sich in Upsala ein schwedischer Forscher mit einer Arbeit über die Frömmigkeit Paavo Ruotsalainens habilitiert. (Bengt Jonzon, Studier i Paavo Ruotsalainens fromhet med särskild hänsyn till frälsnings-vissheten, Stockholm 1935, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag 254 S.)

30) Väkelserörelserna i Österbottens svenska församlingar I—II Finska kyrkohist. samf. 31, 1—2, 1931; 215, 351 S. Krook hat auch die Schriften und Briefe des Pfarrers Jonas Lagus, der einer ihrer Führer war, herausgegeben.

31) Suomen evankeelisen liikkeen historia I, Suomen kirkkohist. seura 1931, 220 S.

32) Hedbergianismen i Sverige, Acta Aboensis Humaniora 8, 1, Åbo 26, 1929, 446 S. Die Arbeit ist weitergeführt worden.

33) Myöhäisemmän herännäisyyden ja F. G. Hedbergin pelastusoppi, Gummerus Jyväskylä 1927, 309 S.

Lebenslauf über den Gründer der Richtung Henrik Renqvist geschenkt [34]).

Im Norden Finnlands faßte der Laestadianismus Fuß, der auf den Pfarrer L. L. Laestadius zurückzuführen ist; er ist ekstatisch gefärbt, in ihm wird die Beichte vor der Gemeinde als wichtig angesehen. Schwedischerseits haben sich C. und M. Edqvist mit der Richtung beschäftigt. Auf finnisch hat zuletzt der frühere Staatsminister Kaarlo Castrén eine Biographie über Laestadius geschrieben [35]): Die Richtung ist in viele Gruppen zersplittert, und eine geschichtliche Darstellung von Väinö Havas ist nicht als abschließend zu betrachten [36]).

Die finnischen Erweckungsbewegungen weisen auch außerhalb des Laestadianismus oft ekstatische Züge auf. Dies gilt besonders von der Periode zwischen den Erweckungen des 18. und 19. Jahrhunderts. Dr. Aarni Voipio hat sich in psychologischen und religionsgeschichtlichen Studien der Untersuchung von Schlafpredigern gewidmet. In einer populären Schrift über „falsche Propheten und Volksprediger [37])" behandelt er vor allem die durch Verbrechen verschiedener Art bekannte Maria Åkerblom. Waren die früheren Erweckungen alle aus dem Kreise der lutherischen Frömmigkeit hervorgegangen und konnten sie geschichtlich mit Impulsen von Deutschland und Skandinavien in Zusammenhang gebracht werden, so ist seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts immer mehr eine Erweckung entstanden, die auf Einflüsse seitens der angloamerikanischen Christenheit zurückzuführen ist. Eine einheitliche Darstellung dieser „freikirchlichen" Religiosität ist jedoch bis heute noch nicht erschienen.

Schließlich wäre noch auf einige Arbeiten hinzuweisen, die auf der Grenze zur Kirchenkunde stehen. Hierbei hat Dr. Sigfrid Sirenius, der auch über neuere englische Kirchengeschichte geschrieben hat, in einer Arbeit „Die Volkskirche" [38]) ein Problem angeschnitten, das in manchem noch nicht ganz gelöst ist: das Verhältnis der Kirche zu religiösen Vereinen verschiedener Art. Sirenius betont stark die Zusammenarbeit, lehnt aber jegliche Gleichschaltung ab. Im allgemeinen ist man auf diesem Weg weitergegangen. Verschiedene Arbeitszweige sind auch der geschichtlichen Untersuchung unterworfen worden. U. Paunu hat die Heidenmission Finnlands untersucht, M. Ruuth die Entwicklung der

34) Henrik Renqvist I—II, Otava, Helsinki 1930—31; 297, 251 S. Salonen arbeitet z. Zt. an einer Arbeit über den „Pietismus in Rußland".

35) Lars Levi Laestadius, Otava, Helsinki 1932, 275 S.

36) Laestadiolaisuuden historia, Suomen lähetysseuran laestadiolainen haaraosasto, Oulu 1927, 242 S.

37) Auch in schwedischer Sprache erschienen: Falska profeter och folkpredikanter, Holger Schildt, Helsingfors 1928, 221 S.

38) Kansankirkko yhdistystoiminnan tukemana, W. Söderström Porvoo 1922, 274 S.

Sonntagsschule, T. Valtari die Seemannsmission. Wertvoll ist weiterhin E. Wiréns Biographie der Grundlegerin der Diakonissenarbeit in Finnland „Lina Snellman“ [39]). Eine andere Frauengestalt im gegenwärtigen religiösen Leben Finnlands war Mathilda Wrede, die unter den Gefangenen arbeitete [40]).

Der kirchengeschichtlichen Arbeit in Finnland ist die Kirchengeschichtliche Gesellschaft Finnlands (Suomen Kirkohistoriallinen Seura — Finska Kyrkohistoriska Samfundet) ein Zentrum gewesen. Sie wurde 1891 gestiftet und hatte im Bischof H. Råbergh, damaligem Professor der Kirchengeschichte in Helsingfors, ihren ersten Vorsitzenden. Eine längere Zeit hat Bischof Gummerus an der Spitze der Gesellschaft gestanden. Diesen Platz nimmt jetzt Professor Ruuth ein. Schriftführer ist Dr. Salonen. Der Gesellschaft haben sich einige hundert Mitglieder, meistens Geistliche, angeschlossen. In ihren Annalen hat sie viele der von uns angeführten Arbeiten aufgenommen und auch kürzere Artikel gedruckt. 1930 gab sie anläßlich der 60jährigen Geburtstage von J. Gummerus und M. Ruuth eine Festschrift heraus. Dem Aufbewahren und Aufzeichnen einheimischen kirchengeschichtlichen Quellenmaterials hat die Gesellschaft große Aufmerksamkeit gewidmet und in dieser Hinsicht Interessierte durch Stipendien unterstützt. Sie verfügt über ein wertvolles Archiv. Schließlich hat sie Studienreisen nach Schweden und Estland angeordnet. Kirchengeschichtliche Aufsätze sind auch in der Theologischen Zeitschrift (Teologinen aikakauskirja-Teologisk tidskrift) erschienen. Diese 1895 von dem verstorbenen Systematiker Professor G. G. Rosenqvist gegründete einzige ausschließlich wissenschaftlich theologische Zeitschrift Finnlands steht jetzt unter der Schriftleitung der Professoren A. F. Puukko, G. O. Rosenqvist und E. G. Gulin.

Allgemeines.

Umiński, Josef, Historja Kościota (Kirchengeschichte). Handbuch für den akademischen Gebrauch. 2 Bde., XVI, 576 u. 563 S. Lemberg, Verlag: Zakład narodowy im. Ossolińskich. 1933/4.

D. V., Ordinarius für Kirchengeschichte an der Lemberger Universität, ein Schüler des verst. Münchner Kirchenhistorikers A. Knöpfler, hat sich die Aufgabe gestellt, für die polnischen Studierenden der katholischen Theologie ein Handbuch nach der Art des „Lehrbuchs der Kirchengeschichte“ seines ehemaligen Lehrers zustande zu bringen. Bei der Beurteilung des Werkes muß diese praktische Abzweckung in Betracht gezogen werden. Darüber hinaus verdient es aus einem doppelten Grunde besondere Beachtung: Es ist der erste derartige Versuch in

39) L. S. En livsgärning, Holger Schildt, Helsingfors 1927, 322 S.

40) Evy Fogelberg, Fångarnas vän, Söderström & Comp., Helsingfors 1921, 277 S. Auf deutsch auch J. M. Sick, Mathilda Wrede. Ein Engel der Gefangenen, Steinkopf, Stuttgart.

polnischer Sprache auf wissenschaftlicher Höhenlage, und es wird hier zum erstenmal die polnische Kirchengeschichte von den Anfängen bis auf die Gegenwart in den Gesamtverlauf der kirchlichen Entwicklung eingebaut. Der klaren Darstellung merkt man an, daß der Verfasser auf Grund eingehender Studien, auch der deutschen Literatur, die prostantische miteingeschlossen, in die Problemstellungen einzudringen bemüht war. Er verfängt sich nicht in Einzelheiten, sondern behält stets das Ganze im Auge, wobei er im Rahmen seiner Stoffauswahl niemals an der Oberfläche sich bewegt. Das kirchliche Altertum schließt er mit der Gründung des Kirchenstaates ab; das Mailänder Edikt bildet für ihn den Grenzstein zwischen den beiden Epochen dieses Zeitraumes. Das Mittelalter führt er bis zum Auftreten Luthers; durch das Pontifikat Gregors VII. und die avignonensische Gefangenschaft der Kirche grenzt er die drei mittelalterlichen Perioden voneinander ab. In der Geschichte der Neuzeit unterscheidet er drei Abschnitte, die er durch den Westfälischen Friedensschluß und den Ausbruch der französischen Revolution absondert. Es kommt U. darauf an, die Kirche in ihrer Betätigung, im Kampf um ihren Bestand und um die Ausprägung ihrer Wesensart darzutun; deshalb wendet er sein besonderes Augenmerk den Lehrstreitigkeiten, der Frömmigkeit (Mönchtum), der kirchlichen Schriftstellerei, der Missionarbeit zu. Hingegen legt er auf die Vorgänge, bei denen die Kirche nicht immer als aktiver Faktor auftritt, wie auf die Gestaltung ihres Verhältnisses zum Staat oder auf die Ausbildung der kirchlichen Kunst, keinen solchen Nachdruck. Seine grundsätzliche Einstellung ist durch die katholische Grundauffassung bestimmt. „Kirche" im eigentlichen Sinne des Wortes ist für U. nur die römisch-katholische; die anderen Kirchenbildungen werden als „ketzerische" oder „schismatische" Gemeinschaften nur so weit berücksichtigt, als sie dem römischen Katholizismus zu schaffen machten. So behandelt er die Reformationsgeschichte verhältnismäßig ausführlich, wohingegen er z. B. die protestantische Theologie des 18. Jahrh. und die Innere Mission mit keinem Wort berührt. Schleiermacher, A. Ritschl, Wichern, Fliedner werden, um nur einige Namen herauszugreifen, überhaupt nicht erwähnt. Von einigen freundlichen Bemerkungen, wie etwa über Spener und Zinzendorf (II, S. 238 f.), abgesehen, fehlt jede positive Bewertung des Protestantismus, der als eine mit Lehrirrtümern und der Neigung zu dauernden Absplitterungen behaftete Bewegung erscheint. Die Aufklärung wird einfach als Unglauben kurz abgetan, ohne daß d. V. die ernsten Bemühungen der Philosophen und Theologen dieser Richtung um einen Ausgleich zwischen Christentum und Zeitgeist einer Beachtung würdigt. Daneben klingt aber doch gelegentlich eine andere Tonart an, wenn U. S. 493 f. auf „die christliche Front" im Gegensatz zum antichristlichen Freidenkertum zu sprechen kommt und in diesem Zusammenhang die Einigungsbestrebungen Soederbloms im Sinne der Wahrung christlicher Ideale gelten läßt. Andererseits beschönigt U. keineswegs Mißstände im römischen Lager. So entwirft er von dem Papsttum im Zeitalter der Renaissance und den damaligen kirchlichen Verhältnissen ein so trübes Bild, daß er dadurch zugleich das Auftreten Luthers verständlich macht (I, S. 302 ff., 533, II, 6 f.). „Leo X., ein bequemer Humanist, der Spiele, Jagden und das Theater liebte, über die Kirchenreform nicht ernstlich nachdachte, den äußeren Glanz des Papsttums zu heben bemüht war und für seine Familie sorgte" (I, S. 506). Für die Gewissensnöte Luthers bei seinem Ringen um ein verbessertes Kirchentum bleibt jedoch trotz sol-

cher Feststellungen in der Darstellung U.s, der „dem Häresiarchen" den Zerfall der Kircheneinheit arg verdenkt, kein Raum übrig. Wenn man auch von einem anderen Standort aus U. in seiner Deutung der Reformationsgeschichte nicht zu folgen vermag, so wird man ihm doch unter Berücksichtigung seiner grundsätzlichen Einstellung andererseits zubilligen müssen, daß er im Rahmen seiner Zielsetzung ein aufschlußreiches Handbuch geschaffen hat. Über die alte Kirche und den römischen Katholizismus im Mittelalter und in der Neuzeit breitet er in übersichtlicher Stoffeinteilung das Tatsachenmaterial in einer so anschaulichen Weise aus, daß auch der Kenner des Gegenstandes daraus Gewinn zu ziehen vermag. Es kommt dabei gar nicht so sehr darauf an, ob man dem Vf. in allen Einzelheiten, wie z. B. bei der Entstehung des päpstlichen Primates oder der Beurteilung des Jansenismus, zustimmt. In Anbetracht des z. Zt. erhöhten Interesses für den Osten sollte die deutsche Kirchengeschichtsschreibung gerade dem Werke U.s volle Aufmerksamkeit schenken. Aus der hier beobachteten Zusammenschau deutschen und polnischen kirchenhistorischen Geschehens, wie sie in dieser Weise noch nicht vorgenommen wurde, ergeben sich neue Richtlinien für die Beurteilung der historisch bedingten beiderseitigen Beziehungen.

Wien. *Karl Völker.*

Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem. Herausgegeben von Albrecht Alt. 30. Jahrgang (1934). Verlegt bei E. S. Mittler & Sohn, Berlin 1934. 110 S.

Das Deutsche evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem legt den 30. Jahrgang seines Jahrbuchs vor, auf den hier, soweit er für die Leser der ZKG. von Interesse ist, hingewiesen werden soll. Der von A. Alt erstattete Tätigkeitsbericht stellt zuerst die bedauerliche Tatsache fest, daß die Finanzlage wie im Vorjahr zu starken Einschränkungen nötigte, so daß sich nur ein kleiner Kreis von Mitarbeitern und Stipendiaten, zu denen sich ein Gast gesellte, während der Monate August mit Oktober 1933 den Aufgaben des Instituts widmen konnte. Die gemeinsamen Ausflüge und Reisen galten zum Teil der näheren Umgebung von Jerusalem, vor allen Dingen aber der Linie römischer Kastelle, die den Limes Palaestinae nach Osten und Südosten fortsetzen. Die römischen Reste in ḳaṣr es-sirr, kurnub und dem von dem Deutschen Frank kürzlich entdeckten ḳaṣr ed-dschehēnīje (= Thamara), sowie die Römerstraße von diesem letztgenannten Kastell nach tell el-milḥ werden beschrieben und damit unsere Kenntnis des römischen Befestigungs- und Straßensystems im Süden Palästinas entscheidend erweitert. Einer anderen Römerstraße galt ein Besuch von Eleutheropolis, der das noch fehlende Zwischenstück der im PJB. 27 (1931) S. 15 ff. beschriebenen, von Alt auf der Institutsreise 1930 entdeckten Römerstraße von Hebron über Dura nach Eleutheropolis festlegen konnte (S. 13). Chochaba, das nach Eusebius und Epiphanius den Mittelpunkt der ebjonitischen Judenchristen im nördlichen Ostjordanland bildete, wurde besichtigt und die Bescheidenheit dieser längst in Trümmern liegenden Siedlung festgestellt (S. 31). Weit über die römische Zeit hinaus blühte die Samaritanersiedlung in Gaza, von der — abgesehen von früheren Funden — als neu festgestellt, ein Türsturz und eine Säule mit Inschriften Zeugnis ablegen (S. 46 f.). In die byzantinische Zeit führen die bei el-bīre nördlich chir-

bet somēra liegenden Ruinen einer Kirche (S. 16). S. 28 ff. wird von der großen Kirche auf dem Nebo berichtet, die der Spaten der Franziskaner aufgedeckt hat. Eine Mosaikinschrift des Baptisteriums datiert dessen Vollendung auf 597 n. Chr. Ferner wird auf einen in el-kerak nordwestlich boṣra im Ostjordanland vorhandenen, noch nicht publizierten Mosaikfußboden einer Kirche mit der Inschrift: ἐκ προσφ[ο]|ρᾶς Φιλίππο[υ] καὶ Φωτίνης | μητρὸς ὑπὲρ | ἀναπαύσεως | Ἐλπιδίου πατρό[ς] hingewiesen. Kurz werden schließlich noch die der Kreuzfahrerfeste geltenden Untersuchungen der Ruinen von 'Atlit erwähnt. Die beiden folgenden Abhandlungen von M. Noth über „Die Ansiedlung des Stammes Juda auf dem Boden Palästinas" und von K. Elliger über „Josua in Judaea" bieten zwar wichtige Einblicke in die Vorgänge bei der Landnahme Israels, können aber in der ZKG. übergangen werden. Dagegen ist hier von Wichtigkeit der Artikel von A. Alt über „Die Zeitrechnung von Jerusalem im späteren Altertum". Darnach hat Jerusalem, wie die wenigen datierten Inschriften und die Münzen zeigen, keine eigene Ära gehabt, sondern hat bis in die byzantinische Zeit hinein nach den Regierungsjahren der Kaiser datiert, denen in späterer Zeit die Indiktionszahlen beigesetzt wurden. Ebenso wie die Colonia Prima Flavia Augusta Caesarea hatte auch die Colonia Aelia Capitolina ausnahmslos lateinische, nicht griechische Münzlegenden, ein Beweis für die untergeordnete Bedeutung der Stadt in jener Zeit. — Ausführliche Register zu den Bänden 21—30 schließen den Band ab.

Berlin-Wilmersdorf. *Leonhard Rost.*

Lutherjahrbuch 1933 (= Jb. d. Luthergesellschaft, hrsg. von Gen.sup. D Th. Knolle). Jg. XV, 1933. Chr. Kaiser Verlag. München. 230 S. RM. 7,50.

Luthers Werk in der „Weite seiner Auswirkungen aufzuzeigen", ist gemeinsames Anliegen der in Form und Inhalt sonst ganz verschiedenartigen Arbeiten des zum 450. Geburtstag des Reformators herausgebrachten Lutherjahrbuches 1933.

Genauer sind es Auswirkungen Luthers cher Reformation auf den — heute wieder besonders aktuellen — Gebieten zeitgenössisch reformationsgeschichtlicher Kirchenmusik, Lutherischer Hermeneutik und Östlicher Kirchen- wie Kulturpolitik, die zur Behandlung kommen. Dazu tritt ergänzend eine Untersuchung des historiographischen Wertes des in der Sammlung der Wittenberger Lutherhalle zusammengebrachten reformationsgeschichtlichen Anschauungsmaterials.

Der von allen umfangreichste, interessant bebilderte Beitrag W. Gurlitts über „Johannes Walter und die Musik der Reformationszeit" sucht die gegenwärtig lebhaft umkämpfte Frage nach Sinn und Möglichkeit einer Evangelischen Kirchenmusik an dem Ausschnitt reformationszeitlicher deutscher Chorkunst und Kantorei zu beantworten. Gurlitt lehnt die bislang weitestens in Geltung gewesene wesentlich formalästhetische Wertung Lutherischer Kirchenmusik ab. Statt dessen fragt er — aus dem Wissen um „Wirklichkeitsmacht und geistigen Ort einer religiös, kirchlich und konfessionell bestimmten Musik" heraus nach den ursprünglichen evangelischen Ansatzpunkten derselben. Unter stärkster Auswertung zeitgenössischen, musik- und kulturhistorischen Materials („Die Geschichte der Lutherischen Kirchenmusik ein Stück Geistesgeschichte ersten Ranges!") läßt Gurlitt vor uns die versinkende ritterlich-höfische Welt des Kursächsischen Hofes Friedrichs des Weisen mitsamt den Anfängen der Kur-

fürstlichen Hofkapelle, an der uns Johannes Walter als Singer begegnet, erstehen. Wir verfolgen die weiteren Schicksale des kursächsischen Musikbetriebes und den Weg J. Walters vom höfischen Kapellsinger zum stadtbürgerlichen Schulkantor in Torgau, endlich seine Berufung an den Dresdener Hof zu Gründung und Leitung einer Albertinischen Hofkapelle: eine Stellung, aus der er sich erst bei endgültiger Säkularisierung des Kursächsischen Kantoreiwesens löst. In einem letzten Abschnitt umreißt Gurlitt „den evangelischen Ansatz in der Musik und Musikanschauung Johannes Walters", und weist das Zusammentreffen zweier ausgeprägter musikalischer Stilwelten im musikalischen Werke W.s nach, des spätgotischen Diskantierens und des unvolkstümlichen, renaissancemäßigen Figurierens.

Nicht minder reich ist das von Karl Völker zum Problem „Luther und der Osten Europas" zusammengebrachte Material, das er wesentlich unter den drei Gesichtspunkten „Osteuropa in Luthers Weltbild, des Reformators persönliche Beziehungen zum Osten und der Niederschlag von Luthers Werk im Osten" zusammenstellt. Völker geht aus von einer kurzen Skizze der Osteuropäischen Mächtegruppierung zur Zeit der Reformation, genauer während der Spanne des Lebens Luthers, die ihm charakterisiert ist durch die Expansion des Türken und die Begründung der Habsburgischen wie Russisch-Moskowitischen Großmacht. Zwei Vorgängen schenke hier Luther ganz besondere Beachtung, dem Aufstieg der Türkei und der Existenz Papstfreier Kirchentümer im Osten, Fakten, deren ersteres seine geschichtstheologisch-eschatologischen Anschauungen, deren letzteres seinen ökumenisch begründeten Kirchengedanken beeinflußten. Die persönlichen Beziehungen Luthers zum Osten leitet V. aus seiner akademischen Tätigkeit wie seiner Stellung als kirchlichem Reformator und Berater her. Den geschichtlichen Niederschlag des Werkes Luthers in Osteuropa verfolgt V. einmal dort, wo — trotz schwerer Belastungsproben — jeweils ein Volksganzes cum grano salis vom Luthertum erfaßt wurde, wie in Ostpreußen, Danzig, dem Baltikum, Finnland und Siebenbürgen, dann aber auch in Diasporagebieten, wie Böhmen, Polen, Ungarn und Rußland.

Vf. schließt seine — in vielem gewiß nur skizzenhafte — Übersicht mit einem Blick auf die theologischen Rückwirkungen eben dieses Luthertums des Ostens in den Nachreformations-Jahrhunderten auf den Gesamtprotestantismus und die Bedeutung des ersteren in nationalvölkischer Hinsicht durch Pflege der jeweiligen Volkssprache und Schaffung einer eigenen Literatur in eben diesen bisher unliterarischen Volkssprachen, was für Finnland gleicherweise wie für Estland und Litauen zu belegen ist.

Wenn Vf. dann noch ausdrücklich auf die gerade in den Oststaaten lebendige und unmittelbare Fühlungnahme des Luthertums mit der Griechisch-Orientalischen Kirche in Verfolg ursprünglich Lutherschen ökumenischen Denkens hinweist, so hätte jedenfalls das seit 1931 in Dorpat beheimatete Luther-Institut genannt werden dürfen, das nicht zuletzt dank seiner geographisch günstigen Lage an jenem Austausch in vorderster Reihe beteiligt ist. Im übrigen könnte der an Teilproblemen des Sammelreferats Interessierte vielleicht manchen für die Entwicklung des Luthertums nicht eben belanglosen Namen sowie das Eingehen auf verschiedene etwa von Hasselblatt und andern angeschnittene Zusammenhänge zwischen Luthertum und Nordisch-Protestantischem Kulturkreis (Cf. Auslanddeutschtum und Evangelische Kirche, Jahrbuch 1933, Verlag Kaiser, München), wozu beispielsweise

das Verhältnis von Kirche und Schule — schon zur Reformationszeit — zu rechnen wäre, vermissen. Reizvoll jedenfalls wäre des Weiteren gewesen, wenn Vf. die literarischen Wirkungen und Einflüsse Luthers auf den Osten — ich denke dabei etwa an das außerbriefliche Schriftschaffen des Reformators, nicht zuletzt seine Geistlichen Lieddichtungen, deren Spuren für den baltischen Raum Greiffenhagen nachgegangen ist — des Näheren untersucht und zur Darstellung gebracht hätte. Indes wäre damit der Rahmen eines Vortrages — und auf einen solchen geht Völkers durchaus verdienstvolle Abhandlung zurück — jedenfalls wohl gesprengt worden.

Auf die dritte Arbeit des Jahrbuches von v. Schwartz über „Die theologische Hermeneutik des Matthias Flacius Illyrikus" sei hier nur in einigem Wenigen eingegangen. Ich behalte mir vor, ausführlicher in einer gleichzeitig mit v. Schw.s Arbeit, unabhängig von ihr entstandenen, in Kürze erscheinenden Monographie über die Flacianische Hermeneutik und ihre theologischen Voraussetzungen zu Einzelnem Stellung zu nehmen. Zur Charakteristik der Sch.schen Arbeit hier nur folgendes: v. Schwartz fragt als Theologe — analog Holl — nach der theologischen Hermeneutik des Flacius. Aber er verzichtet damit — im Gegensatz zu Holl — auf die Behandlung der mit der besonderen literarisch-sprachlichen Form der Schrift sich ergebenden hermeneutischen Probleme, um deren eminente gerade theologische Bedeutung Holl sehr wohl weiß. Eine weitere — in ihrem Recht doch sehr fragliche Einschränkung seiner Aufgaben nimmt Vf. vor, wenn er besonders betont, daß nur die Probleme des Verstehens und nicht auch die des Verständlichmachens dargestellt werden sollen.

Seine als Ganzes durchaus klare und gediegene Untersuchung, der wir in ihren ersten drei Kapiteln im wesentlichen zuzustimmen vermögen, während uns mit dem vierten und letzten die vom Vf. postulierte historische Behandlung des hermeneutischen Problems zugunsten systematischer Vorentscheidung aufgegeben zu sein scheint, stellt v. Schw. bestimmend unter den Gesichtspunkt der „Glaubensanalogie". In einem ersten Kapitel handelt Vf. von „Ziel und Methode der Auslegung", wiewohl das methodologische Problem bei Flacius streng genommen nicht in den Rahmen des „Verstehens", sondern des „Verständlichmachens", nicht also des „intellectus", sondern der „expositio" hineingehört. Erfreulich ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung des Vf.s, daß das Anliegen Flacianischer Inspirationslehre nicht dies sei, „eine Lehre über Gott und sein Verhältnis zur Welt als authentisch zu sichern", vielmehr die Schriftaussagen durch Rückführung auf ihren Autor primarius zu autorisieren, daß also — um es Flacianisch zu sagen — non tam attendendum est, quid dicatur, quam quis dicat. Die beiden folgenden Abschnitte suchen den Vorwurf, daß mit der „in Flacius' Sinn verstandenen analogia fidei... von außen her eine Autorität an die Schrift herangetragen" werde, „nach der die Schrift zu verstehen sei, nämlich die reine Lehre" durch den Nachweis des Korrelat- und Identitäts-Charakters von „Schrift und Lehre" zu widerlegen und fassen das hermeneutische Verdienst des Flacius dahingehend zusammen, daß er „Luthers Praxis und gelegentliche Äußerungen zu einer großen Kunstlehre" zusammengefaßt habe. Sein Werk sei das Gestalten aus dem Erbe Luthers heraus — eine, wie mir scheint, reichlich zahme und allzu bescheidene Formulierung. Gerade hier macht sich das völlige Fehlen grundsätzlicher Vorfragen nach dem theologischen Ort des Wortes bei Flacius, nach der Stellung eben dieses

verbum im ganzen Flacianischer Theologie schmerzlich bemerkbar. Außerdem aber nimmt Vf. im folgenden Vorherbehauptetes zu einem nicht unerheblichen Teile zurück, wenn er mit Preger und andern in dem übrigens durchaus interessanten 4. Kapitel über „Das Problem der Heilsgeschichte und das Verhältnis von Altem und Neuem Testament" feststellt, Flacius habe den Geschichtscharakter der Offenbarung verfehlt, und wenn er weiter als Grund dafür die rein intellektualistische Interpretation eben dieser Offenbarung anführt. Jedenfalls darf — auf das Ganze der v. Schw.schen Arbeit gesehen — geurteilt werden, daß Vf. im Rahmen der von ihm eingesehenen Literatur einen nicht uninteressanten Beitrag zur Fortführung des theologischen Gesprächs über Reformationszeitliche und speziell Flacianische Hermeneutik über den durch Dilthey etwa und Holl vertretenen Standpunkt hinaus (um von Echternachs unmöglicher, dogmatisch verzerrender Arbeit abzusehen) beigesteuert hat.

Den letzten Beitrag zum Lutherjahrbuch stellt der Direktor der Wittenberger Lutherhalle mit seiner Habilitationsvorlesung über „Das wissenschaftliche Prinzip der Lutherhalle in Wittenberg". Thulin geht von der Frage nach dem für Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung quellenmäßig Wertvollen aus und fordert Überwindung einer weithin noch immer gültigen intellektualistischen Quellenbewertung durch Erweiterung des historischen Quellenmaterials nach seiten der Anschauung.

Den Beschluß des Lutherjahrbuchs und seines reichhaltigen Inhaltes bildet — traditionsgemäß — ein Luther-bibliographischer Teil, Veröffentlichungen aus dem Jahr 1931 aufführend. Sein Bearbeiter ist Heinrich Seesemann.

Dorpat. *Günter Moldaenke.*

Bibel und deutsche Kultur. Veröffentlichungen des Deutschen Bibelarchivs in Hamburg. Bd. 3: Die Psalmenverdeutschung von den ersten Anfängen bis Luther. Beiträge zu ihrer Geschichte mit tabellarischen Übersichten, 2. Hälfte . . . , herausg. in Gemeinschaft mit Fritz Jülicher und Willy Lüdtke von Hans Vollmer. 1933; Bd. 4: Verdeutschung der Paulinischen Briefe von den ersten Anfängen bis Luther. Beiträge zu ihrer Geschichte. Mit neuen Texten, synoptischen Tabellen und drei Bildtafeln herausg. in Gemeinschaft mit Fritz Jülicher, Willy Lüdtke und Rich. Newald von Hans Vollmer. 1934. Potsdam, Akadem. Verlagsgesellschaft Athenaion (= Materialien zur Bibelgeschichte 7. und 8.).

Das Hamburger Bibelarchiv setzt mit den beiden vorliegenden Bänden die 1932 begonnene Veröffentlichung synoptischer Tabellen zur Geschichte der Bibelverdeutschung fort, in noch höherem Maße als in jenem ersten Band sind die Paralleltexte hier in den Vordergrund gerückt. Gegeben werden: Psalm 101 (102), 2—8 und 138 (139), ferner Einzelstücke aus verschiedenen Psalmen, deren Auswahl bestimmt wurde durch Zitate beim ahd. Isidor und in den Mondseer ahd. Fragmenten sowie im jüngeren deutschen Physiologus (12. Jahrh.); sie wurden als älteste deutsche Psalmenstücke zugrunde gelegt und dann die Parallelen durch die Jahrhunderte hindurch danebengestellt. Es schließt sich eine Auswahl aus den Cantica an: aus dem A. T. das Gebet der Anna, aus dem N. T. die cantica Mariae, Zachariae und Simeonis sowie das Vaterunser. Der Briefband gibt Röm. 13, 11—14;

1. Kor. 5, 7—8; 1. Kor. 13; Phil. 2, 5—8 und Hebr. 12, 28—13, 8; hinzu tritt in diesem Band ein vollständiger Abdruck der Paulusbriefe, über den gleich unten noch zu sprechen ist.

Die große Bedeutung der Texttabellen ist bei der Anzeige des vorigen Bandes von mir gewürdigt worden. Die Überzeugung verstärkt sich bei der Durchsicht der neuen Texte, deren Benützung in der neuen, mehr buchartigen Form der Veröffentlichung nur bequemer geworden ist. Bis zu 64 Textzeugen sind hier Wortgruppe für Wortgruppe nebeneinandergestellt. Die Herausgeber betonen, daß sie selbst am besten wissen, wie manches die Anordnung zu wünschen übrigläßt; und sie haben gewiß recht, wenn sie es für unmöglich erklären, den sich durchkreuzenden Richtlinien in gleicher Weise zu folgen. Gleichwohl dürfen vielleicht einige Wünsche vorgebracht und auf ihre Erfüllbarkeit hin zur Diskussion gestellt werden. Wertvoll wäre es, wenn in den Tabellen selbst zu dem Namen oder der Signatur jeder Handschrift mit kurzen Angaben (Abkürzungen) Ort und Zeit der Aufzeichnung hinzugefügt würden, soweit sie feststellbar sind; in den Kästchen der Tabellen ist dafür Raum. Wertvoll wäre es ferner, wenn nicht nur eine Textform der Vulgata (als Text 1) gegeben würde, sondern wenn zugleich mindestens diejenigen Lesarten hinzugefügt würden, die deutlich in den Textvarianten der Verdeutschungen zum Ausdruck kommen. Als Beispiel nur eine Stelle: In dem ersten Satz des canticum Mariae (Bd. 3, 216 f.), dessen Nebeneinander von *michilen, groz machen, grüßen, loben* S. 59 f. erörtert wird, fällt auf, daß eine ganze Reihe von Hss. an Stelle des *magnificat* der Vulgata (und des deutschen Indikativs) den Imperativ oder Optativ setzen, und zwar geschieht das von der ags. Interlinearversion, von Otfried und Tatian her über Hamburg 157, Weimar 35 bis zum Lübecker Pergamentdruck. Sollte hier nicht eine andere Vulgatalesart wirksam sein?

Wertvoll wäre schließlich vielleicht auch eine sachliche Anordnung der Hs.-Verzeichnisse: erst vollständige Psalter, dann einzelne Psalmen, Cantica, Paternoster. Dadurch würde eine Gesamtübersicht über die einzelnen Gattungen und Stücke entstehen, wie sie der Anhang von Band 3 für die nicht benützten Hss. bereits gibt. Das sehr wertvolle Wörterbuch des 3. Bandes (dem der vierte leider nichts Entsprechendes zur Seite stellt), könnte für mancherlei Zwecke noch brauchbarer werden, wenn es nach der synonymischen Seite ausgebaut und jeweils die Stellen verzeichnet würden, an denen der gleiche Begriff wieder vorkommt; wenn ferner nicht nur die selteneren termini, sondern auch allgemeiner bekannte (und wortgeographisch so wichtige) wie *heilig* und seine Sippe (nebst *weih-* usw.) verzeichnet würden. Es ist hier nicht der Ort, um auf die hohe Bedeutung der Texte für die deutsche Sprachgeschichte einzugehen; nur zur Erläuterung der in der vorigen Anzeige vorgebrachten Meinung weise ich etwa auf die Synonymik des Sauerteigs (1. Kor. 5, 7, Bd. 4, 46 ff.) hin, deren reiche Belege die Wortkarte Martins (Teuthonista I, 68 f.) zeitlich gut unterbauen. Das heute in bayrischen Resten lebende *Urhab* erscheint in Münchner, Wiener, Salzburger, Nürnberger, Erlanger Hss. (auch einer Gothaer). Solche Tatsachen eröffnen wertvolle Möglichkeiten der Datierung und Lokalisierung.

Die Bemerkungen zu den Texten, die nur erste Beobachtungen sein wollen, bringen schon manche wertvolle Feststellung. Sie können natürlich von den verschiedensten Seiten und Interessen her, z. T. schon

auf den ersten Blick hin, ergänzt werden. Die Auswertung der Bände verspricht jedenfalls sehr reiche Früchte der mannigfaltigsten Art.

Ein besonderer Hinweis sei schließlich noch der vollständigen Ausgabe der Paulinischen Briefe gewidmet. Aus der Salzburger und Gothaer Handschrift gibt Richard Newald einen kritischen Text mit Apparat. Seine Grundsätze, die aus den entsprechenden Stücken der Tabellen erkannt werden können, sind nicht des Näheren dargestellt. Unter Verzicht auf lautliche Abweichungen scheint er einen genauen Text der recht glatten und wertvollen Übersetzung gegeben zu haben, der eine Bereicherung unserer Ausgaben der Briefe darstellt.

Vollmers Worten „Pro domo" (Band 3, 286 f.), die sich gegen eine gewisse negative Art von Rezensieren wenden, sei mit Nachdruck zugestimmt.

Erlangen. *Friedrich Maurer.*

W. Jestädt, Erinnerungen an die hl. Elisabeth in Fritzlar — M. Ehrenpfordt, Die Geistlichen Amöneburgs, insbes. die Mitglieder des dortigen Kollegiatstifts zum hl. Johannes dem Täufer. (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda. Herausgegeben von Prof. Dr. G. Richter. XIII.) Fulda, Aktiendruckerei. 1932. 130 S. RM. 3.20.

Die von dem verstorbenen Fritzlarer Pfarrer Ms. Jestädt angeschnittenen Fragen sind nicht nur für die Ortsgeschichte Fritzlars bedeutsam. Fritzlar, seit bonifatianischer Zeit kirchlicher Mittelpunkt des Landes Hessen, hütete in der dortigen St. Peterskirche die kirchlichen Traditionen des hessischen Volkes. Der Ort war zugleich das Bollwerk des Erzbischofs von Mainz gegen die stets mit ihm verfeindeten Landgrafen von Thüringen und Hessen und war daher 3 Jahre vor der 1235 erfolgten Heiligsprechung Elisabeths von ihrem Schwager, dem Landgrafen Konrad, mit seinen Kirchen verbrannt worden. Es ist so wirklich wert zu wissen, wie Fritzlar die Heilige aufnahm, die die besondere Schutzheilige des Feindes war, der seit dem Ende des 13. Jhs. ihre Verehrung in seinem Machtbereich angelegentlich förderte. Ihr sicher für eine Durchreise einmal anzunehmender persönlicher Aufenthalt in Fritzlar ist ohne Spuren geblieben; unmittelbare Anknüpfungspunkte für die Verehrung boten sich also nicht. Jestädt hat nun nachgewiesen, daß der 1237 gegründete Minoritenkonvent der Stadt das Andenken seiner Ordensschwester seltsamerweise nicht besonders gepflegt hat. Von ihm ist nicht erwähnt, daß dies auch im Fritzlarer Augustinerinnenkloster und in dem von der Bürgerschaft errichteten Hospital nicht der Fall gewesen ist. Die Heilige fand dagegen ihre besondere Verehrung in der Stiftskirche, deren liturgische Handschriften aus dem 14. und 15. Jh. ein vollständiges Offizium zu ihrer Ehre enthalten und wo 1318 ein mit echten, heute noch in Fritzlar vorhandenen Reliquien der Heiligen ausgestatteter Elisabeth-Altar geweiht und bepfründet worden ist. Der Verfasser hat zweifellos recht, wenn er die Aufnahme der Elisabethverehrung in Fritzlar auf den Propst Ekkehart (1240—1253), der der Heiligen persönlich nahegestanden haben dürfte, zurückführt. In seiner Amtszeit ist 1253 der Bau der als Elisabethwerk oder -kapelle errichteten Vorhalle des Domes begonnen worden. Eine Darstellung der Verehrung Elisabeths in Hessen würde Fritzlar mit den anderen mainzischen Enklaven gesondert zu betrachten haben und, um feststellen zu können, wer hier diese Verehrung eigentlich getragen hat, zusehen müssen, ob der Gebrauch des

Vornamens in den Fritzlarer Familien etwas Unmittelbares über die Einstellung der Bevölkerung aussagt. Es müßte auch der Versuch gemacht werden, den Stifter des Altars von 1318 festzustellen, dessen Stiftungsurkunde verloren ist.

Die mit der vorgenannten vereinigte Arbeit von M. Ehrenpfordt bringt in sehr verdienstvoller Weise eine Zusammenstellung der Daten für Amöneburger Geistliche, die die Angaben älterer Listen wesentlich ergänzen. 1360 hat der Erzbischof von Mainz in Amöneburg ein Kollegiatstift errichtet, das bis 1802 der Mittelpunkt der — seit dem 16. Jh. auf die mainzischen Gebiete beschränkten — kirchlichen Verwaltung Oberhessens gewesen ist und von dem die Rekatholisierung dieser kurmainzischen Ämter in der Gegenreformation durchgeführt wurde. Seit 1520 waren das Stiftsdekanat und das erzbischöfliche Kommissariat für Oberhessen geradezu uniert. Ehrenpfordt bringt die Daten der erzbischöflichen Kommissare, der Offiziale des Archidiakonats von St. Stephan in Mainz, die seit etwa 1300 in Amöneburg saßen und durchweg seit 1360 zum Stiftskapitel gehörten, sodann die der Kapitulare und Vikare des Stifts und die der Amöneburger Geistlichen aus der Zeit vor 1360 und nach 1802. Die Aufstellung solcher Listen nach Stiftsprotokollen und Urkunden ist eine mühselige Arbeit, die natürlich nie Ergänzungen durch neue Funde ausschließt. Solche werden besonders aus entlegenen Quellen auch hier möglich sein. Zu beanstanden ist abgesehen von unbedeutenden Versehen, daß unter die Amöneburger Geistlichen vor 1360 auch einige Dekane des Amöneburger Landkapitels aufgenommen sind, die keine Beziehung zum Ort gehabt haben, und daß auch hier die Annahme wieder auftaucht, die von Bonifatius 731 erbaute Michaelskirche zu Amöneburg habe im heutigen Kirchhain gelegen. Die vermutlich 1165 erfolgte Zerstörung der Michaelsabtei zu Amöneburg ist in der Tat so gründlich gewesen, daß bis ins 20. Jh. jede Erinnerung an sie verlorengegangen ist.

Düsseldorf. *W. Classen.*

Benedikt Kraft, Die Handschriften der Bischöfl. Ordinariatsbibliothek in Augsburg. In Verbindung mit Eduard Gebele dargestellt. Augsburg, Haas u. Grabherr. 1934. 110 S. 4°. RM 18.—.

Auch wenn das „Schwäbische Museum", in dem Teile dieses Kataloges schon erschienen sind, an öffentlichen Bibliotheken regelmäßiger zu finden wäre, würde man diese ergänzte Zusammenfassung freudig begrüßen können; der Katalog führt auf viele wertvolle, auf manche bisher ungenügend gewürdigte Handschriften, macht den Bibliotheksbestand von über 150, freilich nur zum kleineren Teil mittelalterlichen Handschriften erst allgemein zugänglich. Man darf nicht vergessen, daß die Domstiftsbibiothek nach München gewandert ist, die hier beschriebene Sammlung also eine Gründung des 19. Jahrhunderts ist; und man wird sich wundern, welche Werte an guten Texten und Miniaturen in ihr verborgen sind; so beginnt die Reihe gleich mit einer Benediktinerregel des 9. Jahrhunderts, und liturgische und exegetische Handschriften von Bedeutung folgen. Die schönsten Stücke stammen aus Füssen und aus St. Ulrich und Afra; die ausführlich behandelte Geschichte des Zusammenkommens dieser Bibliothek ist ein aufschlußreicher Ausschnitt aus der wechselvollen Geschichte der Säkularisation im südlichen Bayern. Die in den Anmerkungen gegebenen archivalischen Belege ergänzen die bisher bekannten Tatsachen erheblich. Die Beschreibung der Hand-

schriften geht weit über das bei Katalogen übliche Maß hinaus, schon in der Verzeichnung aller Einzelheiten des Aussehens, besonders aber hinsichtlich der kritischen Behandlung der enthaltenen Texte; hier ist der glückliche Fall gegeben, daß der Katalogverfasser Fachmann für Handschriften und zugleich für die kirchliche Literatur des Mittelalters ist — und freilich auch der, daß die Beschreibungen in vollem Umfang und reich mit guten Abbildungen versehen gedruckt werden konnten. Von der Sorgfalt des Beschreibers bei der Heranziehung von Vergleichsmaterial gibt das auf S. 107 f. enthaltene Verzeichnis der erwähnten Handschriften anderer Bibliotheken einen Begriff; es fehlt darin kaum ein nennenswerter Bibliotheksort der alten Welt. — Abgerundet werden die Aufsätze über die einzelnen Provenienzgruppen durch Eduard Gebeles Gesamtverzeichnis der Handschriften der Ordinariatsbibliothek; der Bedeutung der Mehrzahl dieser Handschriften angemessen umfassen die meisten dieser Beschreibungen nur wenige Zeilen; sie erweisen aber den Beschreiber als einen sicheren Führer zu den jüngeren Handschriften, die vor allem auf historischem Gebiet noch mancherlei Aufschlüsse versprechen.

Leipzig. *Heinrich Schreiber.*

Alois Hudal, Die deutsche Kulturarbeit in Italien. Münster. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 320 S. u. 24 Abb. Kart. RM. 8.80, geb. RM. 9.90.

Da in Italien die ältesten deutschen Auslandsiedlungen zu finden sind und Rom den Vorzug hat, nicht nur die älteste, sondern auch durch ihre einzigartige Geschichte die interessanteste deutsche Auslandkolonie zu sein, so ist das vorliegende, auf Grund eingehender Studien und mit wärmster innerer Anteilnahme vom Rector der Anima in Rom, Mons. Dr. Alois Hudal, geschriebene Werk von vornherein des stärksten Interesses aller Freunde Italiens, wie des deutschen Auslandes sicher; ist doch die deutsche Geschichte in Italien, wie der Verfasser mit Recht sagt, ein Triumphzug. Trotz der Fülle des dargebotenen Materials liest man das Buch, das eine erste umfassende Übersicht über die gesamte deutsche Kulturarbeit in Italien geben möchte, mit größter Spannung. Dem einleitenden Abschnitt über die Geschichte der im Lauf der Jahrhunderte als Pilger oder Kriegsknechte, Studenten oder Handwerker, Adlige oder Kleriker, Künstler oder Gelehrte, Kaufleute oder Techniker, Vergnügungsreisende oder Vagabunden einwandernden Deutschen folgt eine ausführliche Darstellung des deutschen Katholizismus in Rom und den übrigen italienischen Städten. Dankenswerterweise gibt der Verfasser im folgenden Kapitel auch einen freilich nicht sehr eingehenden, aber gerecht würdigenden Überblick über den deutschen Protestantismus in Italien, indem er vor allem die Verdienste der deutschen evangelischen Gemeinden um das deutsche Schulwesen in Italien anerkennt. Es folgen Kapitel über die reichsdeutschen und österreichischen Diplomaten in Italien, über die deutschen wissenschaftlichen Institute, über die interkonfessionellen Vereine und Organisationen der Deutschen und schließlich über die italienisch-deutschen Freundschaftsbestrebungen. Der Vertiefung des mit der nationalen Erhebung in Deutschland zum Siege gelangten volksdeutschen Gedankens kann das Hudalsche Buch wertvolle Dienste leisten. Einige kleine Korrekturen seien angemerkt: S. 178: nicht 1855, sondern 1885 kamen die Kaiserswerther Diakonissen nach Rom; 1898 wurde ihnen neben der Gemeindearbeit auch die Be-

treuung des Reichskrankenhauses auf dem Kapitol übergeben. S. 259: der Begründer des deutschen Schulvereins in Rom war nicht der Senior der deutschen evangelischen Gemeinde, Adolf von Nast-Kolb, sondern sein Sohn Karl Nast-Kolb.

Berlin. *Schubert.*

Kurt Leese, Das Problem des „Arteigenen" in der Religion. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung mit der Deutschen Glaubensbewegung. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1935. 50 S. RM. 2.—.

Der Verfasser handelt zunächst von dem Eigenartigen der Religionen. Er kennzeichnet in kurzen, klaren Zügen das stark Unterschiedene der bedeutendsten Religionen der Welt und polemisiert dabei mit Recht gegen den Irrtum der Aufklärung, welche glaubte, alle Religionen auf einen General-Nenner bringen, ein allgemeines Wesen der Religion herausarbeiten zu können. Im zweiten Teil behandelt er das Arteigene der Religion. Dies ist der wichtigste Abschnitt der kenntnisreichen Schrift. Mit Recht lehnt er die von B. Kummer vollzogene und von W. Hauer bejahte Umdeutung der altgermanischen, polytheistischen Religion in einen Pantheismus ab. Ebenso richtig zeigt er, daß Hauers Erklärung, daß sein das Leben und die Welt unbedingt bejahender „Deutschglaube" wesensgleich sei mit der Frömmigkeit des Meisters Eckhart, falsch ist. Diese ist vielmehr wie die orientalische Mystik weltabgewandt und verneint alles Irdische als Schmutz und Beflekkung und hinderlich für die Findung des Weges zu Gott. Sehr richtig erweist er dann, daß Rasse mitbestimmend, aber niemals allein bestimmend für die Religion (im Sinne der subjektiven Religiosität) ist. „Der Begriff ‚arteigen', sei es in mehr naturhaft-rassischem, sei es in mehr kulturhaft-völkischem Sinne, darf unter keinen Umständen so verstanden werden, als ob uns Rasse oder Volk die uns gemäße religiöse Haltung einfach zudiktierten." Diese beiden ersten Abschnitte sind eine feine Abwehr der Irrtümer Hauers, den der Verfasser als den maßgebenden Führer der „Deutschen Glaubensbewegung" in erster Linie bei seiner Auseinandersetzung im Auge hat. Der dritte Abschnitt handelt von „Christentum und Deutschtum". Dieser Abschnitt ist bedauerlicherweise recht schwach. Gut ist hier lediglich die Abwehr der Anklagen, welche Vertreter der „Deutschreligion" gegen das geschichtliche Christentum erheben wegen der Grausamkeiten, welche sich bei christlichen Völkern finden. Er verweist hier mit Recht auf die furchtbaren Grausamkeiten, welche sich bei den vorchristlichen Germanen finden, und ebenso in der mittelamerikanischen Maya-Kultur, die wahrhaft teuflisch entartete Unmenschlichkeiten hatte. Aber alles andere, was in diesem Abschnitt gesagt ist, leidet an starken Mängeln. Der Verfasser sagt: „Zwar läßt sich Religion einschließlich der christlichen nicht als ‚arteigene' Funktion einer Rassenseele verstehen." „Wohl aber ist ‚Arteigenes' (Rassisches und Völkisches) in jeder Religion, also auch im Christentum enthalten." Was er aber unter „Christentum" versteht, das ist nirgends deutlich definiert. Er redet vom „Laienchristentum", auf das es ankomme, und lehnt es ab, das Christentum nur unter dem Aspekt scharf geschliffener und minutiös durchgearbeiteter dogmatischer Formulierungen zu sehen. Ich meine, da, wo es sich um eine wissenschaftliche Auseinandersetzung handelt, kann man gar nicht scharf geschliffen und minutiös genug arbeiten. Die Dogmen sind eben diese wissenschaftliche Fassung des Inhalts der Christusbotschaft in präziser und klarer Form. Was ist

„Christentum"? Ist es der Inhalt der Christusbotschaft? Oder der Heilsbesitz der Glaubenden? Oder der geschichtliche Ausbau des Lebens der Glaubenden? Ich glaube, es ist nicht unbescheiden, wenn ich sage, es wäre dem Verfasser nützlich gewesen, wenn er meine Schrift „Der Weltheiland und das artgemäße Christentum" (Berlin-Steglitz, 1934, Evang. Preßverband, 90 S.) vorher gelesen hätte. Der Inhalt der Christusbotschaft ist in keiner Weise „arteigen"-jüdisch bedingt. Aber es ist wohl schwer, in bezug auf diesen Punkt eine Verständigung mit dem Verfasser zu erzielen. Denn er lehnt es ab, dem Christentum eine völlige Ausnahme-Stellung zuzugestehen. Ich bin allerdings der Meinung, daß das Christentum als Christusbotschaft eine völlige Ausnahme-Stellung in der Welt hat. Aber wollte man selbst zugeben, daß des Verfassers Verständnis des „Christentums" das richtige sei, so muß man erst recht urteilen, daß seine Darlegungen in seinem dritten Abschnitt unklar und wenig einleuchtend sind. Faßt man schon das „Christentum" als höchsten Ausdruck der Ideen der Gottes- und Menschenliebe, so hätte eben nun gezeigt werden müssen, wie diese Ideen sich mit dem deutschen Wesen vermählten und es erst durch das Christentum zu seiner edelsten Entfaltung kommt. Das aber ist nicht geschehen.

Berlin. *Johannes Witte.*

Alte Kirche.

Karl Bornhäuser, Studien zum Sondergut des Lukas. Gütersloh, Bertelsmann 1934. 170 S. Kart. 5.— RM. Geb. 6.50 RM.

B. behandelt einige Stücke aus der Sonderüberlieferung des Lukas. Das Schwergewicht liegt auf den Gleichnissen vom barmherzigen Samariter, vom verlorenen Sohn und vom reichen Mann und armen Lazarus. Die Untersuchungen von B. sind durch zweierlei charakterisiert: einmal durch die große Anschaulichkeit, die vor allem durch die Heranziehung zeitgenössischer Anschauungen und Parallelen erreicht wird, und zum anderen durch die Beziehung der Texte auf die Praxis der Gegenwart. So erfüllt das Buch eine doppelte Aufgabe: eine wissenschaftliche und eine kirchliche. Der Vf. geht in der Auslegung oft eigene Wege. Dadurch fällt neues Licht auf manche Ausdrücke und Aussagen des Lukas. Besonders eindrucksvoll ist in dieser Hinsicht die Studie über das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Es darf freilich auf der anderen Seite nicht verschwiegen werden, daß die Erklärung aus zeitgenössischen Parallelen oft gewaltsam und gekünstelt erscheint. Manche Wort- und Begriffsdeutungen des Vf.s bedürfen m. E. noch sehr der Nachprüfung. An einzelnen Stellen scheint mir die Erklärung mehr von außen als aus der Sache selbst zu kommen. Die inneren Zusammenhänge, die B. feststellt, sind doch oft mehr konstruktiver als organischer Art. Darum überzeugen sie nicht völlig. Doch ist dem Vf. dafür zu danken, daß er unseren Blick so ernsthaft auf die Umwelt Jesu lenkt und dadurch unser Auge für viele Einzelheiten der lukanischen Sonderstücke schärft.

Berlin. *Johannes Schneider.*

E. Barnikol, Die Entstehung der Kirche im zweiten Jahrhundert und die Zeit Marcions. (Forschungen z. Entstehung d. Christentums, des N.T.s und der Kirche VIII.) Kiel, W. Mühlau 1933. 31 S. 8°. RM. 1.50.

Diese Studie ist ein Wiederabdruck aus der Kattenbusch-Festschrift (Theol. Stud. u. Krit. 1931, 208—229); es sind nur zwei Anmerkungen

hauptsächlich bibliographischen Inhalts hinzugekommen. Die unveränderte Neuherausgabe wird damit begründet, daß weder ernsthafte Kritik noch irgendein Versuch der Widerlegung der vorgetragenen Thesen dem Vf. zu Gesicht gekommen seien. Das ist schade; denn es wäre um der Sache willen erwünscht gewesen, wenn bei Gelegenheit des Neudrucks die neuen Thesen ausführlichere Begründung erfahren hätten.

Anregend ist die Studie in jedem Fall. Der Vf. macht auf einige schwierige Punkte der Chronologie des 2. Jhdts. aufmerksam: Die Datierung des 1. Clemensbriefs und der Ignatianen und vor allem die Chronologie Marcions. Er betont mit Recht, daß von diesen chronologischen Fragen die richtige Auffassung von der Entstehung der katholischen Kirche abhängt. Er hätte nur in der „zweiten Auflage" gleich auch die beiden erstgenannten Datierungsfragen in Angriff nehmen sollen — daß die jetzt konventionelle Datierung nicht alle Rätsel löst, ist auch mir klar — und sich nicht auf das Problem der marcionitischen Chronologie beschränken sollen.

Nach Tertullian (Adv. Marc. I, 19) setzen die Marcioniten 115 Jahre und 6½ Monate an „zwischen Christus und Marcion". Für diese reichlich ungenaue Angabe gibt B. übersichtlich vier mögliche Beziehungen an: Es kann gemeint sein (1) die Zeitspanne zwischen der Epiphanie Christi und der Epiphanie der Kirche Marcions, (2) die zwischen dem Tag der Epiphanie Christi und dem Todestag Marcions, (3) die zwischen dem Todestage Christi und der Epiphanie der Kirche Marcions und (4) die zwischen den beiderseitigen Todestagen, und er entscheidet sich für 4: dann ist Marcion 115 Jahre nach Christus (a. 29), d. h. 144 gestorben und 144 ist nicht, wie bisher meist angenommen, das Jahr der Stiftung seiner Kirche (nach der Ausscheidung aus der christlichen Gemeinde in Rom), sondern das Jahr seines Todes. Dieser Datierung entspräche in der Tat die Überlieferung, daß Marcion älter war als Basilides und Valentin. Freilich, trotz allem, was B. für seine und gegen jede andere Deutung sagt — nach meinem Gefühl ist die Beziehung auf den Todestag Marcions nicht wahrscheinlich. Wenn eine Zeitspanne zwischen zwei Männern berechnet wird, denkt man unwillkürlich bei dem Späteren an sein Auftreten, bei dem Früheren an den Tod oder an die Epiphanie, d. h. in Frage kommt in casu zunächst nur 1 oder 3. Dann ist Marcions Epiphanie auf 143 oder 144 anzusetzen. Für diese und gegen B.s Festsetzung spricht zudem die Angabe Justins (Apol. I, 26 u. 58), Marcion lehre jetzt noch, und B. muß, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, mit einer späteren Überarbeitung des Apologienmaterials rechnen. Umgekehrt ist die Bemerkung Justins (also um 150), Marcion habe bereits „im ganzen Menschengeschlecht" gelehrt, auch bei der von B. abgelehnten Chronologie möglich: „gelehrt" hat Marcion ja schon vor der Exkommunikation = Gründung einer eigenen Kirche.

Noch ein zweites gewichtiges Datum wird uns von B. vorgelegt: die Entstehungszeit der antimarcionitischen altkatholischen Kirche. Sie ergibt sich aus einer interessanten, aber kühnen Kombination. Wir brauchen eine Bischofskonferenz, auf der der Kanon, speziell die Aufnahme der Pastoralbriefe (vgl. die Angabe im Canon Muratori), der monarchische Episkopat, das antimarcionitische Bekenntnis u. a. festgestellt wurde. Die einzige Konferenz, von der wir wissen, ist die Besprechung zwischen Polykarp und Aniket in Rom (Euseb. KG. V 24, 16 f.): das ist nach B. die entscheidende Bischofsbesprechung. Die Hypothese ist beachtenswert. Aber mehr als eine Hypothese ist es nicht, und sie hat gegen sich, daß Eusebs Bericht nichts davon erkennen

läßt, daß bei dieser Zusammenkunft nichts Geringeres als „die Konstitution der altkatholischen Kirche" stattgefunden habe. Auch ist es etwas unvorsichtig, wenn B. fragt: wann war außer dieser römischen Bischofskonferenz eine günstige Zeit und Gelegenheit, die Past. und Philem. gemeinsam zu sanktionieren? Woher weiß B., daß diese „Bischofskonferenz" die einzige ist, die im 2. Jhdt. stattfand, und konnte man solche Fragen nicht auch durch Briefe und Rundschreiben regeln? (Vgl. Euseb. V 23 f.)

Es ist verdienstlich, wenn die anscheinend erledigten Fragen der Kirchengeschichte des 2. Jhdts. einmal wieder neu aufgerollt werden, aber wenn mans tut, dann legt man besser gründlichere und umfassendere Untersuchungen vor, so wie es vorbildlich W. Bauer in seinem Buche „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum" (1934) getan hat. Möchte der Vf. in einer dritten Auflage der Skizze eine genauere Untersuchung folgen lassen.

Halle/S. *H. Windisch.*

Clemens Alexandrinus, Register, herausg. im Auftrag d. Kirchenväter-Commission der Preuß. Ak. d. Wissensch. von D. Dr. Otto Stählin. 4. Bd., 1. Tl., Citatenregister, Testimonienregister, Initienregister für die Fragmente, Eigennamenregister. Leipzig, Hinrichs, 1934. 196 S. RM. 15.30.

Bei einem Schriftsteller wie Clemens sind wir für genaue Register besonders dankbar. Er ist der erste christliche Gelehrte, den wir kennen. Die Register erschließen uns zunächst Umfang und Eigenart seiner Gelehrsamkeit (besonders häufig werden benutzt: Aristoteles, Chrysippos, Euripides, Homer, Musonios, Philon, Platon, Plutarch [?]; Musonios tritt aber nicht so hervor, wie man zunächst erwarten möchte). Wegen seiner Gelehrsamkeit ist Clemens nicht nur für den Kirchengeschichtler wichtig. Er bringt uns z. B. religionsgeschichtliche Stoffe von unvergleichlichem Werte. Zwar daß er den Buddha nennt, fällt uns (nach P. Ox. 1380) kaum mehr auf. Aber das Register läßt uns sofort überschauen, wieviel Wissen etwa um Dionysos und Eleusis wir dem Clemens verdanken. Der Neutestamentler kann aus S. 122 f. ein ganzes „Leben Jesu" ablesen, wie es sich der Kirchenvater vorstellte; der Dogmengeschichtler hat ebenda die Christologie des Clemens beisammen. S. 124 ff. bringt Stoffe zur Judenfrage usw. Mein erster Eindruck war, das Register sei von geradezu verschwenderischer Breite. Heute habe ich es ein paar Wochen benutzt und freue mich außerordentlich, daß es nicht kürzer geraten ist. Es ist die Tür in die Welt des Clemens.

Großpösna b. Leipzig. *Leipoldt.*

Origenes Werke, XI. Band: Origenes Matthäuserklärung II. Die lateinische Übersetzung der Commentariorum series. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preußischen Akademie der Wissenschaften unter Mitwirkung von Lic. Dr. Ernst Benz von D. Dr. Erich Klostermann (= Griechische Christl. Schriftsteller, Bd. 38). Leipzig, J. C. Hinrichs 1933, XII u. 304 S. 8°. RM. 21.—, geb. RM. 27.—.

Mit dem vorliegenden Band beginnt in der Berliner Kirchenväterausgabe die Ausgabe der Reste des Matthäuskommentars des Origenes. Ein großer Teil des Kommentars, nämlich acht von 25 Büchern, Buch 10—17, über Matth. 13, 36—22, 33, ist im griechischen Original erhal-

ten; dieser Teil soll als X. Band der Origenesausgabe, als I. Band der Matthäuserklärung, im Herbst 1935 erscheinen; ein dritter Band soll eine Sammlung der zahlreichen echten und fraglichen Bruchstücke, die Register und eine ausführliche Einleitung enthalten.

Der vorliegende Band bietet den nicht griechisch vorhandenen Abschnitt der alten lateinischen Übersetzung, die bei Matth. 16, 13 beginnt, also von da an bis 22, 33 neben dem griechischen Original einhergeht, aber über dieses hinaus bis Matth. 27, 63 führt. Der Band bringt demnach die lateinische Bearbeitung des Kommentars von Matth. 22, 34 bis Matth. 27, 63; sie wird gewöhnlich als „Commentariorum in Matthaeum series" bezeichnet und nach ihren 145 Abschnitten zitiert.

Da erst der Schlußband eine ausführliche Einleitung bringen wird, und der vorliegende Band nur eine kurze „Vorbemerkung" enthält, ist der Benützer bei der Frage nach der Textüberlieferung auf die sorgfältigen Vorarbeiten der beiden Herausgeber im 2. Heft des 47. Bandes der „Texte und Untersuchungen", Leipzig 1931 („Zur Überlieferung der Matthäuserklärung des Origenes"), angewiesen. Hier sind S. 73 ff. alle in Betracht kommenden Handschriften der lateinischen Übersetzung besprochen. Für die Textherstellung wurden vor allem drei Handschriften, ein Gemmeticensis s. X, ein Brugensis s. XII und ein Londinensis s. XII benützt. Dazu kamen noch die in der Ausgabe Delarues (1751) mitgeteilten Lesarten des inzwischen verbrannten Remensis s. IX. Die Erstausgabe des Jacob Merlin (1512) geht auf eine Handschrift der jüngeren Überlieferung zurück, die sich von der älteren Textform vor allem dadurch unterscheidet, daß sie aus dem Kommentar des Origenes eine Sammlung von 36 aufeinander folgenden Homilien gemacht hat. Da die späteren Ausgaben alle in der Hauptsache Merlins Text wiedergeben, so bringt die neue Ausgabe zum erstenmal den Text auf Grund der besten Handschriften. In viel stärkerem Maße als in den früheren Ausgaben sind auch griechische Bruchstücke bei der Textherstellung verwendet und in Parallelspalten neben dem lateinischen Text abgdruckt. Sie stammen teils aus verschiedenen Evangelienkatenen, teils aus dem Scholienkommentar des „Viktor von Antiochien" zum Markus, teils aus dem Scholienkommentar des „Petrus von Laodicea" zum Matthäus. Somit ist alles geschehen, um den Text auf eine sichere Grundlage zu stellen. Die Überlieferung ist nicht schlecht; an manchen Stellen freilich ist der Text auf Grund von Vermutungen verbessert worden. Nicht an allen Stellen, wo dies geschehen ist, scheint mir ein zwingender Grund dafür vorzuliegen. So glaube ich z. B., daß S. 34, 14 (vgl. S. 49, 8); S. 36, 19 (vgl. S. 36, 27); S. 38, 16 (conpositum ist betont); S. 38, 26; S. 39, 20 die überlieferte Lesart erklärt werden kann. Im ganzen aber liegt der Text jetzt zweifellos in der besten Form vor, die heute erreicht werden kann. Der textkritische Apparat ist übersichtlich und von Überflüssigem freigehalten. Auch die Druckkorrektur ist sehr sorgfältig; es sind mir nur wenige unbedeutende Versehen aufgefallen.

Worin besteht der Wert dieser Origeneskommentare? A. v. Harnack hat in zwei Heften der „Texte und Untersuchungen" (42. Bd., Heft 3 und 4) den „kirchengeschichtlichen Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes" zusammengestellt und aus ihnen viele wertvolle Tatsachen für unsere Kenntnis der Geschichte des Lebens und der Lehre in der Kirche des dritten Jahrhunderts gewonnen. Auch unser Kommentar hat manches dazu beigesteuert. Mit Recht haben die Herausgeber im Apparat bei allen von Harnack besprochenen Stellen

auf seine Arbeit verwiesen, die oft die einzelnen Angaben des Origenes in einen größeren Zusammenhang rückt und dadurch das Verständnis fördert.

Aber so wertvoll dieser Ertrag für die Kirchengeschichte sein mag, er ist doch nur in gelegentlichen und für die eigentliche Arbeit des Origenes unwesentlichen Bemerkungen enthalten. Darum wird jeder, der die „Commentariorum series" im Zusammenhange liest, in erster Linie auf etwas anderes achten, auf die Art der Bibelerklärung des Origenes selbst. Wie in den anderen exegetischen Werken, so stellt Origenes auch hier verschiedene Erklärungen nebeneinander. Aber während er sonst (z. B. De princ. IV 11) drei Arten der Erklärung unterscheidet (σωματικῶς, ψυχικῶς, πνευματικῶς), haben wir hier zumeist nur zweierlei Erklärung. Auch da, wo eine tertia expositio vorgeführt wird, gehört sie grundsätzlich mit der zweiten zusammen und bringt nicht eine neue Art der Erklärung, sondern nur eine neue Verwendung der zweiten Erklärungsmethode. Die beiden Erklärungsarten werden mit den Ausdrücken corporaliter — moraliter, simplex sermo (secundum simplicem historiam, simpliciter intellegere) — moralis (et spíritalis) intellectus u. ä. unterschieden. Dabei tritt überall klar hervor, daß es dem Origenes vor allem auf den moralis intellectus ankommt. Er allein ist der geistlich Gerichteten würdig: „omnis scriptura a mediocribus quidem secundum historiam intellegitur, a spiritalibus autem et perfectis secundum mysterium spiritale." Aber die wörtliche Erklärung wird darüber nicht vernachlässigt. Vielmehr zieht Origenes alles herbei, was das Verständnis des Wortlautes fördern kann: die Parallelstellen der anderen Evangelisten, die Verwendung gleicher oder ähnlicher Gedanken und Worte in anderen Büchern der Bibel, die richtigen oder falschen Erklärungen anderer Interpreten, freilich ohne sie mit Namen zu nennen. Auch außerbiblische Schríften werden herangezogen, wenn sie dem Verständnis des Textes dienen können. All das zeigt, daß die Worterklärung von Origenes nicht als wertlos angesehen wird, wie das bei Philon manchmal der Fall zu sein scheint. Aber wichtiger ist ihm doch die andere Aufgabe, den Text „moraliter considerare". Die allegorische Methode ist der Philons ähnlich, und wie bei diesem wird der „geistliche" Sinn oft auf eine für unser Gefühl künstliche und mit den Worten geistreich spielende Weise gewonnen. Aber wer sich in die Werke des Origenes vertieft, wird bald an dieser Allegorie keinen Anstoß mehr nehmen, sondern die klare Erkenntnis und fesselnde Darbietung tiefer geistlicher und sittlicher Wahrheiten bewundern, zu der sich Origenes durch die Allegorie den Weg bahnt. Darum wird auch die „Commentariorum series" mit dazu beitragen, die große Wirkung zu erklären, die Origenes als Lehrer der Kirche ausgeübt hat.

Erlangen. *Otto Stählin.*

Mittelalter.

Willy Krogmann, Mudspelli auf Island. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Wismar, Hinstorffsche Verlagsbuchhandlung. 1933. 74 S. RM. 6.50.

Der Vf. setzt in dieser Schrift seine in früheren Aufsätzen bereits veröffentlichten Untersuchungen über das altg. Wort fort, das im Altsächs. mudspelli (mutspelli), im Althochd muspilli lautet. Dieses Wort

hat der Forschung von jeher Kopfschmerzen bereitet. Das Neue an Krogmanns Feststellungen ist, daß, während man es bisher (so auch Kr. selbst früher) als nomen actionis auffaßte, er jetzt in ihm ein nomen agentis sieht. Er deutet es als der „Mundverderber" und sieht in ihm eine Bezeichnung des Weltenrichters, Christi (qui ore occidit). Von dieser Grundlage aus unterzieht er im 2. Abschnitt der Schrift dann die in der Snorra-Edda und der Völuspa, allerdings nur in Verbindungen wie muspells heimr, muspells megir, also im Gen. vorkommende altnordische Bezeichnung muspell einer eingehenden Untersuchung, mit dem Ergebnis, daß auch hier ursprünglich eine Personenbezeichnung vorliege, die erst später in einen Ortsnamen umgebogen worden sei; die christliche Vorstellung ist nach Kr. aus dem Alts. ins Altnord. übernommen worden. Im Anschluß hieran prüft Krogmann die Frage nach anderen christlichen Einflüssen auf die nordische Weltanschauungsschilderung.

Das wissensch. Ergebnis der sehr sorgfältig aufgebauten Untersuchung steht und fällt mit der Richtigkeit der von Kr. gegebenen Deutung des alts. mudspelli = Christus. Mir scheint der Beweis dafür nicht erbracht; er ist auf einen Analogieschluß gegründet, der nichts Überzeugendes hat. Die sächliche Bedeutung des deutschen Wortes (Weltbrand, Jüngstes Gericht) bleibt unerschüttert und infolgedessen auch der Widerspruch zu der personellen Bedeutung des altnord. Wortes unbehoben.

Ist so das Muspelli-Problem durch die Schrift nicht gelöst worden, so liefert sie doch einen dankenswerten Beitrag zu ihm, nicht nur durch die Zusammenstellung des ganzen Quellenmaterials und der zum Vergleich in Frage kommenden christlichen Textstellen, sondern auch durch Aufdeckung von Zusammenhängen, die die alte Annahme christlicher Einflüsse auf die Edda überzeugend stützen.

Das Schlußkapitel enthält eine interessante Studie zur Christianisierung Islands; allerdings muß auch hier gesagt werden, daß der Zusammenhang, den Kr. zwischen dem Missionar Friedrich (Kristnisaga) und der Völuspa konstruiert, auf einer reichlich kühnen Kombination beruht und zudem das Problem dieser Dichtung zu sehr vereinfacht.

Bergen (Rügen). *W. Baetke.*

Wilhelm Levison, Zu den Gesta abbatum Fontanellensium. Revue Bénédictine 46 (1934), 241—264.

Die „älteste Klostergeschichte des Abendlandes" (entstanden bald nach 833) wird in diesem Aufsatz durch den berufensten Kenner frühmittelalterlicher und karolingischer Historiographie einer tief eindringenden Würdigung unterzogen. Mit wenigen, sicheren Strichen wird zunächst ein Bild der historiographischen Formen der früheren Zeit und namentlich der literarischen Betätigung in St. Wandrille selbst entworfen, gleichsam als Folie, von der sich dann die „Klostergeschichte" in ihrer Besonderheit um so deutlicher abhebt. Im Gegensatz zu der bereits vorhandenen Vitenliteratur gestalten hier nicht die oft legendären Taten der Äbte, sondern die ureigentlichen und meist sehr diesseitigen „Belange" des Klosters, die Nachrichten über Entstehung, Landschaft, Bauten und vor allem die Besitzgeschichte den Charakter des Werkes. Von Bedeutung ist die mehrfache Erwähnung einer „domus cartarum" und ihrer Bestände, die deutlich zeigt, daß das Kloster bereits über ein regelrechtes Archiv verfügte, aus dessen Urkundenbeständen der Verfasser der „Gesta" sogar eine große Anzahl von Regesten formte und seinem Werk einfügte, soviel wir

sehen, in zuverlässiger und ehrlicher Weise. Eben diese Aufrichtigkeit kommt auch in dem unverhohlenen Grimm über die Verleihung von Kirchengut an weltliche Lehensträger unter Karl Martell zu Wort. — Offenbart schon das entwickelte Urkundenwesen ein fortgeschrittenes Bildungsstadium, so zeigen die zahlreichen Angaben über Bücherschenkungen aus Italien, Bibliotheksgebäude, Schreib- und Einbandmaterial in noch hellerem Licht, wie tief die karolingische Renaissance in St. Wandrille Wurzel geschlagen hatte. Groß ist auch die Zahl der literarischen Vorbilder — das Anlageschema entspricht dem des „Liber Pontificalis" — und der „Lesefrüchte", deren Identifikation von der umfassenden Bildung des Verfassers sowohl wie von der tiefgründigen Sachkenntnis Levisons Zeugnis ablegt. Alles in allem haben wir also in den „Gesta" eine Quelle von vornehmlicher Bedeutung für die Wirtschafts- und Kulturgeschichte der Karolingerzeit vor uns; Probleme der Kirchenorganisation (etwa das Verhältnis des Klosters zum Erzbischof von Rouen) und des Staatsrechts (z. B. der Abtsinvestitur) treten demgegenüber stark zurück. — Daß Levison seiner Arbeit eine kurze Zusammenstellung der in Überlieferungsfragen seit der letzten Edition (durch Loewenfeld, SS. rer. Germ. 1886) gewonnenen Ergebnisse voranstellt, sei an dieser Stelle nur erwähnt.

Berlin. *Hans-Eberhard Lohmann.*

Marianne Salloch, Die lateinische Fortsetzung Wilhelms von Tyrus. Leipzig, Komm.-Verl. Eichblatt 1934. 154 S. RM. 7.20; Seminarausgabe RM. 4.80.

Diese aus der Schule Walther Holtzmanns hervorgegangene Editionsarbeit mit ihrer durchaus klug und bemerkenswert gewandt geschriebenen Einleitung macht der Forschung erstmalig eine bis dahin nur in einzelnen Bruchstücken gedruckte lateinische Fortsetzung der berühmten Kreuzzugschronik des Wilhelm von Tyrus im vollen Wortlaut zugänglich. Das Werk ist nur in einer einzigen Abschrift aus der ersten Hälfte des 13. Jhdts. (Brit. Mus. Reg. 14 C X) überliefert und enthält im wesentlichen Vorgeschichte und Geschichte des dritten Kreuzzuges, d. h. die Zeit von 1185—1192, unter Insertion vieler, wenn auch bekannter Papstbriefe; einige kurze Nachrichten über die anschließende Zeit bis etwa 1220 entstammen der selbständigen Konzeption des Abschreibers, der auch das bereits Vorhandene um mehr erstaunliche als den Tatsachen entsprechende Dinge bereichert hat. Aber auch der bis 1194 reichende Hauptteil ist, wie in der scharfsinnigen, text- und stilkritische sowohl wie literargeschichtliche Erwägungen anstellenden Einleitung glaubhaft erwiesen wird, nicht in einheitlichem Zuge entstanden. Vielmehr muß es eine erste Redaktion gegeben haben, die ungefähr bis zur reichlichen Hälfte des dritten (d. i. letzten) Buches reichte und schon in der Zeit von 1190—1192 geschrieben worden ist. In dieser Form hat das Werk dem ersten Buche des „Itinerarium Peregrinorum" vorgelegen; — daß die bisher herrschende, ein umgekehrtes Verhältnis annehmende Meinung irrig ist, beweisen die zahlreichen für Wilhelm von Tyrus charakteristischen Wendungen, die sich sein Fortsetzer zu eigen machte, und die erst durch ihn in das Itinerar übergegangen sein können, sowie die weitaus bessere Anordnung des Stoffes in der Fortsetzung , die erst durch den Verfasser des Itinerars korrumpiert worden ist und die etwa umgekehrt aus dem völligen Durcheinander des Itinerars herzustellen dem Autor der Fortsetzung durchaus unmöglich gewesen wäre. Die zweite Redaktion ist dann 1194 entstanden; sie hat die erste erweitert

und fortgeführt, wie es scheint unter Heranziehung einer verlorenen Hs. der „Gesta Henrici II. et Ricardi I.", und zwar der gleichen, die auch Roger von Hoveden benutzt hat. Ihrerseits hat die Fortsetzung als Quelle gedient Roger von Wendover und durch diesen Matthäus Parisiensis; Beachtung verdient der Hinweis, daß auch Wilhelm von Newburgh die Fortsetzung benutzt hat und nicht, wie man bisher glaubte, das „Itinerarium Peregrinorum". — Die Frage nach dem Verfasser bzw. den Verfassern ist schwer zu lösen. Die Tatsachen, daß ihm die übrigen Fortsetzungen des Wilhelm von Tyrus unbekannt gewesen sind und daß darüber hinaus überhaupt nur englisches Quellenmaterial verwendet worden ist, deuten auf einen Engländer, und für die Redaktoren von 1194 und 1220 trifft dies wohl mit Sicherheit zu; andererseits fehlt es nicht an Anzeichen, die in dem Verfasser der ersten Redaktion einen orientalischen Augenzeugen niederen geistlichen Standes vermuten lassen. — Der Wert der Arbeit ist besonders in den zum Teil doch recht bedeutsamen Neuerkenntnissen auf dem Gebiet der englischen Kreuzzugshistoriographie zu sehen; kleine Ungenauigkeiten, so z. B. die offensichtlich nicht ganz einheitliche Behandlung des Begriffes „Einleitung" (vgl. S. 10, 14, 20, 29), verblassen daneben.

Berlin. *Hans-Eberhard Lohmann.*

Oldenburgisches Urkundenbuch der Kirchen und Ortschaften der Grafschaft Oldenburg, Bd. VII, von G. Rüthning, Oldenburg i. O. Verlag Stalling 1934. 126 S. RM. 6.—.

Vorliegender Band stellt einen verhältnismäßig schmalen Nachtrag (von 375 Urkunden oder Urkundenauszügen) zu dem umfassenden Urkundenwerk dar, das 1914 durch D. Kohl mit Bd. I (Stadt Oldenburg) eröffnet und seit 1926 von G. Rüthning in schneller Folge zum Abschluß gebracht wurde (II u. III: Grafschaft Oldenburg bis 1482 bzw. bis 1550; IV: Klöster und Kollegiatkirchen; V: Südoldenburg; VI: Jever und Kniphausen). Man wird nicht anstehen, das Verdienstvolle der vom Herausgeber in kurzem Zeitraum geleisteten sehr erheblichen Sammelarbeit (vom Oldenburgischen Staat unterstützt) dankbar anzuerkennen, auch wenn die Editionsmethode sich nicht genügend neueren, Gemeinsamkeit des Verfahrens nach Möglichkeit erstrebenden Grundsätzen anpaßte (vgl. O. H. May im Niedersächs. Jahrbuch 1934, S. 211 f., zu Bd. VI; die früheren Bände besprach in demselben Jahrbuch D. Kohl). Die Sammlung eröffnet wertvolle Einblicke in die territoriale und kirchliche Entwicklung dieser nordwestdeutschen, zum guten Teil friesischen, Distrikte. Der vorliegende Band bringt nachtragsweise mehr jüngere Nachrichten zu denen der vorhergehenden Bände (wie auch des seit 1892 erschienenen Jahrbuchs für die Geschichte des Herzogtums Oldenburg) über eine Anzahl Kirchen und Ortschaften in alphabetischer Reihenfolge, wobei einige, besonders Wardenburg-Westerburg, sehr ausführlich vertreten sind.

Mindener Geschichtsquellen. Bd. II: Des Domherrn Heinrich Tribbe Beschreibung von Stadt und Stift Minden (um 1460), herausg. von Klemens Löffler (Veröffentlichungen der Hist. Kommission des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volkskunde). Münster (Westf.) 1932. Aschendorff, XVI u. 189 S. RM. 5.50.

Dieser Band, dem Unterzeichneten im Januar 1935 zur Besprechung zugegangen, schließt an den ersten, von demselben Herausgeber 1917

erschienenen, auch insofern an, als die dort S. 91 ff. mitgeteilte jüngere Bischofchronik (vordem als Werk des Mindener Dominikaners Hermann von Lerbeck angesehen, auf den vielmehr die kürzere und wertvollere S. 17 ff. von etwa 1380 zurückgeht) den Mindener Domherrn Heinrich von Sloen, genannt Tribbe, zum Autor hat (ebenda S. XXX ff.), der auch das hier im 2. Bde. vorliegende Werk um 1460 verfaßte. Dieses, in einer einzigen (Berliner) Hs. enthalten, liefert in verwildertem Latein mit untermischten niederdeutschen Wendungen eine anziehende Beschreibung der damaligen territorialen und kirchlichen Zustände des Bistums, was durch Einlage von Urkunden (darunter einer unveröffentlichten S. 36 f.) gestützt wird. Gemäß der vom Herausgeber vorgenommenen Gliederung in vier Teile bietet es im ersten eine topographische Beschreibung von Stadt und Stift Minden in Form von drei Wanderungen aus den Stadttoren Mindens, woraus der geringe Umfang des Territoriums (den heutigen Kreisen Minden und Lübbecke entsprechend) erhellt und auch über Bodenerträge und Zweige des Wirtschaftslebens wie der Bevölkerung (Standesverhältnisse S. 29. 36) gehandelt wird; hervorgehoben zu werden verdient die Bemerkung (S. 5), daß der benachbarte Wedegen- oder Wittekindsberg Steinmaterial lieferte zum Bau von Dorfkirchen bis in die Gegend von Verden, Bremen, Hamburg und Friesland, und daß Tuffstein in weiterer Nachbarschaft gewonnen wurde. Der dritte Abschnitt bietet Aufschlüsse über die Verfassung der Stadt, ihr Gerichts- und Zunftwesen (Zunfturkunden anschließend S. 163 ff.). Der zweite und vierte handeln vom Dom (dem Domkapitel) und vom Bischof, durch Benützung des Domarchivs (S. XI, voran des S. 46 erwähnten Buches), insbesondere über Kirchengüter und Ansprüche aller Art, die von den Inhabern weidlich ausgenutzt wurden, so daß sich ein mit den schärfsten Urteilen des Domherrn über die Verwüster der Kirchen, voran der Bischöfe, untermengtes Bild ergibt (vgl. S. XII; der damalige Bischof war ein Graf von Hoya!); Zahl der Domherren S. 50, der Nebenaltäre S. 64; auch finden sich ausführliche Beschreibungen über gottesdienstliche Gebräuche und Handlungen: Weihe des Chrisma S. 40 ff., bei Krankheit und Tod eines Domherrn S. 58 ff., Officium an den Haupt- und übrigen Festen in fünffacher Abstufung, S. 65 ff.; Wahl und Einführung des Bischofs S. 127. 130 ff. Was S. 50 ff. über die Archidiakonatsverhältnisse gesagt wird, verdient neben dem durch Hoogeweg veröffentlichten Verzeichnis von 1525 Beachtung, aber dieses ist, wie ein genauerer Vergleich mit dem S. 149 ff. abgedruckten Verzeichnis ergeben hätte, als das nach bisheriger Kenntnis älteste anzusehen.

Betheln (Hann.) *E. Hennecke.*

Hans Thiekötter, Die ständische Zusammensetzung des Münsterschen Domkapitels im Mittelalter. (= Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung III, 5). Münster, Univ.-Buchhandlung F. Coppenrath, 1933. XIV u. 82 S., RM. 3.50.

Die wesentlich statistische Untersuchung erhebt in zwei Hauptkapiteln die Domherrenlisten (Pröpste, Dechanten, übrige Mitglieder) bis ca. 1400 aus den Urkunden und stellt sodann hiernach den alphabetischen Geschlechterkatalog auf, woran sich eine ständegeschichtliche und landschaftliche Auswertung schließt. Für andere Domkapitel sind, etwa im Gesamtrahmen der grundlegenden Arbeit von Aloys Schulte (Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter,

1910,[2] 1922) gleichlautende Untersuchungen erschienen, aus denen sich ergibt, daß in Köln und Straßburg freiadlige Domkapitel bestanden, während in einer größeren Anzahl von Bistümern und ebenso in Münster eine gemischtständische Zusammensetzung herrschte, freilich so, daß hier das Propsteiamt den Gliedern hochadliger oder dynastischer Familien vorbehalten blieb, während in der Dechanei und zumal bei den übrigen Domherren der niedere Adel bis herab zu dem städtischen Patriziat überwog. Die Besetzungen erfolgten vorwiegend aus dem Bereich des Münsterlandes, immerhin haben auch rings angrenzende Territorien dazu beigesteuert. Durch solche Statistiken wird die Bewegung innerhalb der Geburtsstände des Mittelalters beleuchtet, wie sie wertvolle Beiträge zur ältesten Familiengeschichte bieten. Daß Ämter- und Pfründenkumulationen sich schon früh ereignen, sei nebenbei bemerkt. Die vorliegende Untersuchung, eine philosophische Dissertation an der Universität Münster, ist in einer Serie von Heften erschienen, die seit 1905 politische, wirtschaftliche und kirchliche Zustände Westfalens bis in die neuere Zeit behandeln.

Betheln (Hann.) *E. Hennecke.*

Karlheinrich Schäfer, Alt-Pasewalk. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte der Stadt Pasewalk. Pasewalk, Druck und Verlag der „Pasewalker Zeitung" 1934. 59 Seiten und ein Schlagwortregister.

Eine anspruchslose kleine Schrift, die einen knappen Abriß der Pasewalker Kirchengeschichte im Mittelalter gibt. Der vom Verf. vertretenen Ansicht, daß es in Pasewalk nur eine Pfarrkirche, nämlich St. Marien, gegeben habe, während St. Nicolai nur der kirchenrechtliche Charakter einer Kapelle zukomme, ist durchaus zuzustimmen. Den als Beweis beigebrachten Belegen kann noch die im letzten Bande der Baltischen Studien (N. F. 36, S. 274 Nr. 16) verzeichnete Urkunde Papst Bonifaz' IX. von 1389 Nov. 13 hinzugefügt werden. Der Nachweis, daß die angeblichen Statuten des Pasewalker Kalands als eine Fälschung des ausgehenden 17. Jahrhunderts zu betrachten sind, hätte einer so umständlichen Beweisführung nicht bedurft. Das Vorliegen einer böswilligen Satire geht schon zur Genüge aus der die Statuten bringenden anonymen Schrift hervor, wonach die Kalandsregeln sich auf das Lippehnische Recht: *„qui bibet ex neigibus"* etc. gründen, „so Fürst Woldemar vermöge diploma de 1174 denen Lippehnischen Bürgern ertheilet". Für irrig halten wir die Auffassung, der oberste Pfarrer an St. Marien sei als Propst bezeichnet worden. Ebenso unrichtig ist die in diesem Zusammenhange vorgebrachte Bemerkung, in Brandenburg und Pommern würde die Bezeichnung *praepositus* synonym mit *archipresbyter* gebraucht. Vielmehr ist der Propst als ein Archidiakon zu betrachten. Der von Schäfer genannte Propst Heinrich (Mitte 13. Jh.) war Pfarrer von Kalen und zugleich Propst von Pasewalk, d. h. Propst des Pasewalker Archidiakonatssprengels; er begegnet auch als Propst von Kalen (vgl. v. Mülverstedts Ausführungen über das Siegel des *Hinricus sacerdos de Kalant* im Deutschen Herold Jgg. 1884, 1885).

Magdeburg. *Wentz.*

G. Tellenbach, Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters. (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. Jahrg. 1934/35, 1. Abh.) Heidelberg, C. Winter, 1934. 71 S.

Seit K. Heldmann, einer Anregung A. Haucks folgend, zum ersten Male die sog. geschichtlichen Gebete für die Frage der Vorbereitung des abendländischen Imperiums herangezogen hat — er hat einen derartigen Zusammenhang bekanntlich verneint —, haben andere Historiker der Liturgie als Geschichtsquelle stärkere Beachtung geschenkt (H. Hirsch, C. Erdmann). Es trifft sich günstig, daß in den letzten Jahren die liturgiegeschichtliche Forschung zu sicheren Ergebnissen und klareren Vorstellungen über Entstehung, Weiterbildung und Abhängigkeiten der ältesten Sakramentarien gekommen ist. T. geht von diesen Ergebnissen, über die er im 4. Abschnitt einen wertvollen, mit reichen Literaturangaben ausgestatteten Überblick bietet, aus und verfolgt nun die aus der Terminologie der geschichtlichen Gebete abzulesenden Wandlungen der Vorstellungen vom Imperium. Schon in dem ältesten Buch, im Sacramentarium Leonianum aus dem 2. Viertel des 6. Jahrh., ist „das römische Kulturbewußtsein in den Bestand der christlichen Theologie" eingedrungen. Die Angelsachsen und die Franken sind erst im Laufe des 7. und 8. Jahrhunderts mit der römischen Liturgie näher bekannt geworden. Dabei hat man die geschichtlichen Gebete den veränderten politischen Verhältnissen angepaßt; höchst aufschlußreich ist es, die verschiedenen, z. T. auch mißlungenen Versuche hierfür in den Lesarten der Hss. zu verfolgen (S. 52 ff.). Trotzdem wurde nach T. gerade durch die Liturgie „in den Reihen des gebildeten Klerus das Gedenken an die Herrlichkeit des römischen Reiches der Vergangenheit . . . wachgehalten" (S. 31), woraus sich eine starke Beeinträchtigung von Heldmanns Verneinung ergibt. Noch der Klärung bedarf die hinter der Liturgie sich verbergende Auffassung von der Stellung des späteren Kaisertums zu dem nationalen Königtum. T. stimmt da dem Nachweis Erdmanns zu, daß in der Aufgabe der Heidenbekämpfung ein Unterschied nicht besteht, und fordert eine schärfere dogmengeschichtliche Abgrenzung der ecclesia Romana von der ecclesia universalis. Die Besonderheit des kaiserlichen Amtes erblickt er in der Vogtei (defensio) über die römische Kirche. Der Wert der Abhandlung wird noch erhöht durch Mitteilung von Texten aus dem Sakramentar von Gellone (Paris. lat. 12048).

Halle a. S. *W. Holtzmann.*

Helene Wieruszowski, Vom Imperium zum nationalen Königtum. Vergleichende Studien über die publizistischen Kämpfe Kaiser Friedrichs II. und König Philipps des Schönen mit der Kurie. (= Beiheft 30 der Historischen Zeitschrift.) München und Berlin, R. Oldenbourg. 214 S. 8°. Preis RM. 9.—.

Diese Arbeit ist entstanden auf eine Anregung Meineckes hin und erstrebte ursprünglich die Aufhellung der Entstehung des modernen Staatsgedankens im MA. Das Thema engte sich dann ein auf die Zeit, in der die entscheidenden Kämpfe um die Behauptung des weltlichen Staates gegenüber der Kurie geführt wurden. So traten Friedrich II. und Philipp der Schöne von Frankreich in den Vordergrund. Der erste Teil der Arbeit untersucht das Fortwirken Kaiser Friedrichs II. im 13. Jahrh. mit dem Ziel, Klarheit zu schaffen über die Benutzung der

kaiserlichen Kampfschriften in späterer Zeit, so beim Konflikt der Colonnakardinäle mit Bonifaz VIII., der ja schon enge zusammenhängt mit der Politik Philipps des Schönen. Der zweite Teil handelt über die Publizistik und die Öffentlichkeit im Dienste der Opposition gegen die Kurie; auch hier werden Ähnlichkeiten, aber auch Abweichungen in der Verfahrungsweise Friedrichs II. und Philipps festgestellt. Im allgemeinen ist das Ergebnis, das der stilistische Vergleich der Kampfschriften aus der früheren und der späteren Zeit ergibt, enttäuschend gering, trotzdem in der Kanzlei Philipps staufische Formelbücher aus der Zeit Friedrichs II. vorhanden waren (S. 20 f., 77 f.). Es ist verdienstlich, daß die Vf. einmal diesen mühsamen Nachweis durchgeführt hat; ihr Ergebnis erregt Zweifel, ob mit stilistischen Methoden in einer Zeit reicherer Überlieferung, verbreiterter Bildung und fein ausgebildeter Kanzleien überhaupt noch neue Erkenntnisse gewonnen werden könnten. Unter diesen Umständen ist das, was über die Mittel der Propaganda (S. 121 ff.) gesagt wird, interessanter und wichtiger. Der Schwerpunkt des Buches liegt aber im dritten Teil, der die Entwicklung der politischen Ideen behandelt. Auch hier ist die Linie des Vergleichs durchweg innegehalten, aber naturgemäß ergeben sich hier erst recht neben Übereinstimmungen auch starke Abweichungen. Im einzelnen ist dieser Teil voll von wichtigen Nachweisen und Beobachtungen, denen ich reiche Belehrung verdanke; an einer Stelle bin ich aber anderer Meinung als die Verf. S. 146 ff. bei der Schilderung des französischen Gottesgnadentums scheint mir der orthodoxe Grundzug nicht beachtet und gerade die S. 146 N. 22 angeführte Quellenstelle nicht richtig interpretiert. Wenn weiterhin richtig auf den „mystischen" oder „religiösen" Nationalismus der Franzosen hingewiesen ist, der sich auf die gesta Dei per Francos, den Kreuzzugsgedanken, stützt, so ist an jener Stelle doch auch deutlich genug auf die Rechtgläubigkeit des französischen Königtums, auf seine Leistung im Ketzerkrieg hingewiesen: semper progenitores nostri ad hereses et errores alios ab ecclesia Dei pellendos et specialiter e regno Francie... fuerunt solliciti... Für den Kirchenhistoriker kommen besonders in Betracht die Abschnitte über Herrscher und Kirche (S. 175 ff.), worin die Anfänge der konziliaren Theorie beleuchtet werden. Im ganzen ist zu sagen, daß das Buch eine sehr gründliche und dankenswerte Leistung ist, die über wichtige geistesgeschichtliche Zusammenhänge und Entwicklungen Licht verbreitet. Etwas unglücklich ist nur der Obertitel, nach dem man anderes erwartet.

Halle a. S. *W. Holtzmann.*

K. L. Wood — Legh. Studies in Church Life in England under Edward III. (= Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, ed. by G. G. Coulton.) Cambridge University Press. 1934. X, 181 S. 10 sh 6 d.

Es ist eine alte Beobachtung, daß die formelle Trennung der englischen Kirche vom römischen Primat unter Heinrich VIII. nicht viel mehr als die Legalisierung eines lange vorher schon bestehenden tatsächlichen Zustandes war. Während des ganzen Mittelalters war die Macht des Staates über die Kirche in England besonders groß und im Spätmittelalter hatte sich schon eine Art reguläres Staatskirchentum herausgebildet. Es ist deshalb jede Untersuchung von besonderem Interesse, die diesem Prozeß in den Einzelheiten nachgeht. Die vorliegende Studie greift eine dafür besonders wichtige Periode her-

aus, die Regierung Edwards III. Als Material dienten die Eintragungen der Staatskanzlei (Chancery), die für alle mit der staatlichen Kirchenverwaltung zusammenhängenden Fragen die reichste Ausbeute liefern. Die drei ersten Kapitel beschäftigen sich ausschließlich mit der Wirksamkeit des Staates in der kirchlichen Verwaltung. Die königliche Verwaltung von Klöstern (Kap. 1) war allerdings nur möglich, wenn es sich um königliche Gründungen handelte, aber das betraf eine große Zahl gerade der wichtigsten Institute. Wir lernen alle Einzelheiten in diesem Zusammenhang kennen, besonders die Gründe eines Eingreifens des Staates, meist finanzielle Mißwirtschaft. Beinahe die gleichen Erscheinungen finden wir bei den königlichen Visitationen von Hospitälern und freien Kapellen wieder (Kap. 2), die überhaupt unter königlicher Jurisdiktion standen. In diesen beiden Hauptfällen einer direkten kirchlichen Verwaltung durch den Staat erstaunt die große Bedeutung des Laienelements. Die beauftragten Personen sind meist große Herren und Gutsbesitzer der Gegend, in denen das Institut lag, also die auch späterhin im sozialen Leben Englands maßgebende Schicht. Fast noch interessanter ist das dritte Kapitel über die Veräußerungen an die tote Hand. Bekanntlich hatte in England Edward I. das erste große Amortisationsgesetz erlassen. Entsprechend dem mittelalterlichen Gebrauch war das kein striktes Verbot, sondern mehr ein Mittel, diese Veräußerungen durch die dadurch nötige jeweilige Erlaubnis in feste Kontrolle zu nehmen. Wir erkennen zudem, daß die Gebühren für diese Lizenzen eine neue und wichtige Einnahmequelle des Staates wurden, ebenso wie die Gebühren für die Erlaubnis, das Einkommen von Pfarrkirchen an kirchliche Institute zu übertragen (die sogenannten Appropriations), von denen das 5. Kapitel handelt. Art und Umfang der Veräußerungen an die tote Hand sind ausführlich dargestellt. Die bisherige Annahme, daß um diese Zeit das Grundvermögen der Kirche nicht mehr wesentlich zunahm, bestätigt sich trotz der großen Zahl der Lizenzen, die aber fast stets ganz unbedeutende Objekte betreffen. Besonders die Erwerbungen der Bettelorden sind meist gar keine rechten Besitzvergrößerungen, sondern nur geringfügige Abrundungen aus irgendwelchen praktischen Notwendigkeiten. Das vierte Kapitel über die Altarpfründen gibt ebenfalls ausführliches Material, diesmal ohne direkte Bedeutung für die Kenntnis der staatlichen Kirchenverwaltung, die aber für den Gegenstand des fünften Kapitels, die schon erwähnten Appropriations, wieder wichtig ist. Überall überrascht die außerordentliche Präzision und Konsequenz der staatlichen Verwaltung, die auch die geringfügigsten Einzelheiten erfaßt. Ein kurzer kulturgeschichtlicher Ausblick über die Stellung der Kirche in der öffentlichen Meinung, den schwarzen Tod und das Verhältnis von Kirche und Staat beschließt die in jeder Hinsicht wertvolle, dabei leicht lesbare und klar und übersichtlich geschriebene Studie.

Cambridge. *Ludwig Borinski.*

Maurice Bouyges, S. J.: Averroès, Talkhiç Kitab Al-Maqoulat. Texte arabe inédit avec une recension nouvelle du Kitab Al-Maquolat (Catégories) d'Aristote. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1932. (= Bibliotheca Arabica Scholasticorum, série arabe, Tome IV.) XL + 184 S.

Als 4. Band der arabischen Serie der Bibliotheca Arabica Scholasticorum, die sich die Aufgabe gestellt hat, die Werke der den mittelalter-

lichen Scholastikern vor dem Concilium Tridentinum bekannt gewordenen arabischen Philosophen in brauchbaren Ausgaben vorzulegen, bietet M. Bouyges, S. J., eine sorgfältige Edition von Averroes' talḫîs kitâb al-maḳûlât. Diese vor 1168 verfaßte Paraphrase der Kategorien des Aristoteles hat zwar, da dieses Werk des Stagiriten bereits längst durch einen Kommentar des Boethius bekannt war und benutzt wurde, weniger auf die Scholastik als auf das Denken der mittelalterlichen Judenschaft Einfluß genommen, da eine frühzeitige Übersetzung ins Hebräische von Levi ben Gerson (gestorben 1344) kommentiert worden war. Gleichwohl ins Lateinische übersetzt — anscheinend ist nur eine florentinische Handschrift aus dem 14. Jahrhundert festzustellen — wurde sie seit 1483 in die Druckausgaben des von Averroes kommentierten Aristoteles aufgenommen. Die Wichtigkeit des Werks für die Kenntnis des maurischen Philosophen rechtfertigt die Ausgabe. Eine sorgfältige Einleitung gibt zuerst einen Überblick über die vorhandenen arabischen Handschriften und ihre Auswertung für die Edition, dann über die Übersetzungen ins Hebräische (diese hat wegen ihres hohen Alters textkritischen Wert) und ins Lateinische. Der Herausgeber behandelt dann die Frage nach dem Zustand des kommentierten Textes der Kategorien, der dem des Griechischen unkundigen Averroes in einer arabischen Übersetzung vorlag, die mit dem von Julius Theodor Zenker 1846 herausgegebenen arabischen Text (Aristotelis Categoriae graece cum Versione arabica Isaaci Honeini Filii, Leipzig 1846) weitgehende Übereinstimmung gezeigt haben muß. Die Edition selbst legt für den Talḫîs den Leydener Cod. 1691 zugrunde und ergänzt die wenigen Lücken aus dem Florentiner Codice orientale Laurenziano CLXXX, 54. Abweichende Lesarten dieser und anderer Handschriften und Übersetzungen erscheinen in dem sorgfältigen Apparat. Der Kitâb al-maḳûlât, die arabische Übersetzung der Kategorien des Aristoteles, erscheint unter dem Strich in einem nach der von Zenker benutzten Pariser Handschrift durchgesehenen und verbesserten Nachdruck der Zenkerschen Ausgabe mit Angabe der Varianten aus einer Kairener Handschrift vom Jahre 1087. Ein Inhaltsverzeichnis, reichhaltige Register über die Entsprechungen der Paraphrase und des paraphrasierten Textes, über die Entsprechungen dieses zu den Aristotelesausgaben von Bekker und Didot, über Eigennamen, Büchertitel, die Grundbegriffe und Relationen, die termini technici vervollständigen die Ausgabe und erleichtern die Benutzung. Der Druck ist sehr klar, sauber und übersichtlich.

Berlin-Wilmersdorf. *Leonhard Rost.*

Richard Schwarz, Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse. Eine Begegnung von Germanentum und Christentum. (= Deutsches Werden, Heft 5.) Greifswald, Universitätsverlag L. Bamberg, 1934. 93 S. 1 Tafel. RM. 3.—.

Schwarz druckt seine Doktorarbeit in den Greifswalder Forschungen zur deutschen Geistesgeschichte, die den Titel „Deutsches Werden" führen. Damit und mit dem Untertitel, den er seiner Arbeit gibt, erhebt er den Anspruch, zu einer großen, aber schweren Frage, die unsere Zeit der Forschung stellt, etwas beizutragen; nämlich zu der Frage, ob und wieso die internationalste religiöse Erscheinung überhaupt, die Mystik, auf deutschem Boden deutsche Züge an sich trage.

Es ist gut, daß dieses Problem nicht ins allgemeine, sondern an einem ganz konkreten Gegenstand, der Christologie Seuses, aufgerollt wird.

Wobei ich besonders seiner Vorbemerkung beistimme, „daß man gern geneigt ist, die heilsgeschichtliche Bedeutung der Christustat für die deutsche Mystik zu unterschätzen"; wie es ja überhaupt wichtig ist, daß die Erforschung der Mystik ihr Augenmerk etwas stärker auf die Klärung der dogmatischen Anschauungen einzelner Mystiker richtet. Man muß dann freilich die Gefahr vermeiden, auf alle Fälle ein positives Ergebnis herausholen zu wollen. Und dieser Gefahr ist Schwarz nicht entgangen. Er reiht sich damit anderen katholischen Mystikforschern an, die heute besonders den Meister Eckhart unbedingt zum korrekten Vertreter der gesamten katholischen Dogmatik machen wollen. Schwarz tut also des Guten zuviel. Abschnitte wie der über das corpus Christi mysticum, den historischen Christus als Vorbild und die Persönlichkeit Jesu hätten fehlen können. Endlich werden bei der Darstellung der heilsgeschichtlichen Tat Christi viele offene Türen eingerannt. Daß Seuse seine Sünde kennt und von Christus erlöst werden muß, leugnet niemand, der Seuse gelesen hat. Auch daß er in jeder ethischen und religiösen Erhebung die Gnade Gottes wirken läßt, versteht sich von selbst. Die beiden Kapitel vom Messias und Erlöser und von der Rechtfertigung geben diesen Tatsachen jedoch ein unzutreffendes dogmatisches Gewicht.

Die Arbeit ist in den Einzelheiten sehr gründlich. Und darin besteht ihr Vorzug und ihr bleibender Wert. Auch bringt sie für manches Einzelne eine kluge Deutung. In den entscheidenden Kapiteln über die Ewige Weisheit, die Brautmystik, den leidenden Christus und die Frage: cur deus homo? reicht sie jedoch letztlich nicht zu. Auch das Gesamtbild wäre zutreffender geworden, wenn Schwarz diesen Hauptthemen alles übrige untergeordnet hätte.

Zum einzelnen: die Unterscheidung von „Logos- und Jesus-Mystik", die Schwarz auf Seuse anwendet, trifft nicht die Sache. Richtig ist, daß das Prinzip der Seuseschen Christus-Mystik der Weg per Christum hominem ad Christum deum ist. Dann ist aber ein Satz wie der: „Die Christologie Seuses ist durchaus logozentrisch orientiert" irreführend. Gut ist, was Schwarz zu Seuses Trinitätslehre sagt. Einmal, daß die L i e b e die Gott bewegende Macht ist, die ihn zur Entfaltung in die Dreiheit n ö t i g t. Sodann die Betonung der Gleichwesentlichkeit Christi mit dem Vater in der Trinität.

Aus der Untersuchung über die „Ewige Weisheit" hätte nun eben mehr herausgeholt werden müssen. Ein Satz wie der: „Zunächst bedeutet sie (die E. W.) für ihn den Inbegriff alles Schönen und Liebenswürdigen, um dann den Ursprung zu bilden für alles Schöne und Liebenswürdige" genügt nicht. Was heißen hier „Inbegriff" und „Ursprung"? Hier eröffnen sich philosophie- und theologiegeschichtliche Perspektiven, die beachtet sein wollen. Auch „biblisch-mystisch" ist kein ausreichender Begriff für Seuses Verehrung der Ewigen Weisheit. Die Versuche, das Wechseln der Gestalten der Ewigen Weisheit (Gott-Vater, Gottesmutter, Gott-Sohn, Kind schlechthin) und des Freund- und Brautverhältnisses aufzuklären, sind nicht überzeugend. Dogmatik und Psychologie reichen hier eben nicht aus. Eine letztlich befriedigende Seuse-Darstellung kann vielleicht nur einmal auf Grund einer großen religionsgeschichtlichen Schau gegeben werden.

Von F. Witte wird Schwarz angeregt, den leidenden Christus Seuses im Zusammenhang mit den Christusdarstellungen der romanischen und gotischen Kunst zu verstehen. Dieser Weg wird richtig sein, weil Seuse am tiefsten wirkt, wo sich seine Frömmigkeit mit der Anschauungskraft des Künstlers paart. So findet Schwarz denn, daß Seuse einen

„Christus des Übergangsstils" hat, wobei die Mischung romanisch-gotisch ihm gleichbedeutend ist mit der Doppelheit christlich-germanisch. In sehr einseitiger Weise grenzt Schwarz Seuses und Eckharts Soteriologie voneinander ab. Hier scheint die bei Theologen beider Konfessionen heute gleich weit verbreitete Manie eingewirkt zu haben, ontologisches und metaphysisches Denken für schlechthin widerchristlich zu halten. Aber genau so wenig, wie Eckhart allein in einer metaphysischen Notwendigkeit ohne Berücksichtigung des Liebeswillens Gottes den Grund zur Inkarnation findet, hat Seuse umgekehrt die Menschwerdung letztlich „in der Apfelszene des Paradieses" begründen wollen. Christus ist für ihn die Gestalt, in der sich die Überwindung der Welt durch Gott auch abgesehen von dem Erlösungsmotiv manifestiert.

Reizvoller als die theologische Seite der Arbeit ist im gegenwärtigen Zeitpunkt fast ihr Ziel, einen Beitrag zur Frage „Germanentum und Christentum" zu liefern. Schwarz bearbeitet diese Aufgabe leider nicht aus seinem Stoff heraus, sondern nimmt ihre Lösung mit Sätzen und Begriffen Herwegens voraus: die Antike und die das Christentum vertretende alte Kirche seien aufs Metaphysisch-Objektive, eine übernatürliche Weltordnung gerichtet gewesen, der Germane dagegen aufs Subjektiv-Empirische. Für jene ist „die höchste Wirklichkeit die höchste Geistigkeit, für den germanischen Menschen ist die größte Wirklichkeit das ihm greifbar Nächste". Nach diesem Prinzip stellt er dann mehrfach die germanische Art von Seuses Christusschau fest. Darüber hinaus gelangt er bei der Schilderung des leidenden Christus, weil er hier, wie schon gesagt, Seuse auf dem Hintergrunde der Kunst sieht. Hier kommt wirklich etwas Wesentliches zu diesem großen Thema heraus: „Weil das Christusbild Heinrich Seuses, besonders in der Schau des ‚ecce homo', vor allem gotisch-germanische Züge aufweist, trägt die Jesusgestalt des schwäbischen Mystikers einen wahrhaft volkstum-bedingten Charakter". Damit ist auch der Weg gewiesen, auf dem man allein zu Ergebnissen in dieser großen Frage gelangen kann: im Zusammenhange einer großangelegten literar- und kunsthistorischen Erforschung des deutschen Geistes.

Berlin. *K. Weiß.*

Reformation und Gegenreformation.

Die erste Folge des ausgezeichneten Berichtes von Ernst Wolf „Über neuere Lutherliteratur und den Gang der Lutherforschung", erschienen in der Zeitschrift „Christentum und Wissenschaft", Juni 1933, S. 201—226, ist seinerzeit ZKG. 1933, 52. Band, S. 406 genannt worden. Diese Übersicht, die etwa die Zeit von 1924 bis zur Gegenwart umfaßt, ist inzwischen mit mehreren Fortsetzungen zu Ende geführt worden. Da sie an einer etwas entlegenen und nicht jedem zu Gesicht kommenden Stelle veröffentlicht worden ist, mag es manchem lieb sein, die weiteren Folgen hier noch einmal zusammengestellt zu finden: Chr. u. W. 10, 1934, S. 6—21, 203—219, 259—273,437—457. E. Wolf behandelt nacheinander 1. Quellen u. Hilfsmittel; 2. Zur Lutherbiographie; 3. Luthers Theologie: Gotteslehre, Christologie, Rechtfertigung und Heiligung (Anthropologie), Lehre von der Kirche.

Soeben beginnt auch in der „Theologischen Rundschau" N. F. 7, 2, S. 63—85 ein Forschungsbericht über „Die neuere Lutherforschung" aus der Feder von Heinrich Hermelink zu erschei-

nen. Dem Überblick über „Gesamtdarstellungen und Biographisches" sollen Abschnitte „Zur Jugendentwicklung" und „Zur Theologie Luthers" folgen.

Bibliographie zur Deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung. 1517—1585. Im Auftrag der Kommission für Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation herausg. von Karl Schottenloher. Leipzig, Verlag Karl W. Hiersemann. I. Bd.: Personen A—L. X u. 631 S. 1933. II. Bd.: Personen M—Z; Orte und Landschaften. X u. 760 S. 1935.

Das bedeutsame Werk, dessen Erscheinen hier Bd. 52, 1933, S. 660 angezeigt wurde, ist inzwischen in raschem Fortgang mit der neunten Lieferung zum Abschluß des zweiten Bandes gekommen. Der Herausgeber hat sich in seinen den beiden Bänden beigegebenen gedanken- und lehrreichen Vorworten über die von ihm befolgten Grundsätze geäußert. Er hat das Verhältnis des neuen monumentalen Unternehmens zu den Quellenkunden von Gustav Wolf, Franz Schnabel und dem entsprechenden Ausschnitt aus dem Dahlmann-Waitz klargelegt und dabei die Ziele seines eigenen Werkes in aller Kürze, doch so prägnant umrissen, daß wir hier am besten ihn selbst sprechen lassen: „Die neue Bibliographie will nichts mehr und nichts weniger als ein reines Literaturverzeichnis für die Geschichte des 16. Jahrhunderts sein . . . Sie will eine möglichst erschöpfende Übersicht über all das sein, was über die Zeit der Reformation und Gegenreformation bisher geforscht und geschrieben worden ist, wobei sie nicht bloß das politische und kirchliche Geschehen in ihren Bereich zieht, sondern auch das Persönliche, Örtliche, Zuständliche, kurz das ganze Erleben des deutschen Menschen jener Zeit, soweit es sich im Schrifttum der folgenden Jahrhunderte spiegelt." Die Deutsche Geschichte, von der im Titel gesprochen wird, ist „im weitesten Sinne als Gesamtgeschehen in Staat und Kirche, Wirtschaft und Verkehr, Kunst und Wissenschaft, Persönlichkeit und Volksleben gefaßt". (I S. VII.) Man wird diese Zielsetzung, die bewußt die Grenzen des konfessionellen und des rein theologischen Bezirks überschreitet, im Interesse der geschichtlichen, auch der kirchengeschichtlichen Forschung nur begrüßen können. Man wird den klugen Worten des Herausgebers über das geheime Leben und den inneren Sinn einer solchen Bibliographie gern zustimmen: indem sie vorführt, wie Wissenschaft, Dichtung und volkstümliche Darstellung sich von den verschiedensten Blickpunkten her Jahrhunderte hindurch immer von neuem um die geistige Verarbeitung dessen bemüht haben, was das 16. Jahrhundert dem deutschen Volk gebracht und bedeutet hat, zeigt sie den unlösbaren Zusammenhang unserer Zeit, unserer geistigen, seelischen und gesellschaftlichen Lage, mit den Geschehnissen, Taten und Meinungen jener großen und schweren Vergangenheit auf und mahnt, gerade dadurch, daß sie die manchmal gewiß verwirrende Verschiedenheit der Urteile und die dahinter liegende Mannigfaltigkeit, ja Gegensätzlichkeit der bei der Wertung mitsprechenden Gefühle, Stimmungen und Motive vor uns ausbreitet, sich der Verantwortung vor der Wahrheit immer erneut bewußt zu werden. Nur diese letzte Verantwortung, nicht ein Fortschreiten des nationalen Empfindens wird wissenschaftlich legitim zu der „umfassenderen, einheitlichen Betrachtung des 16. Jahrhunderts" führen, die der Herausgeber und mit ihm jeder Forscher ersehnt; und deshalb wird man hinter die Abwertung einer theologischen und konfessionellen gegenüber einer deutschen Geschichtsauffassung (I S. VIII) ein

Fragezeichen zu setzen geneigt sein, weil hier aus einer verengten Anschauung von „theologisch" und „konfessionell" heraus das Wahrheitsmoment verkannt wird, das jeder theologischen und konfessionellen Betrachtung zugrunde liegt, das gerade für sie von ausschlaggebender Bedeutung ist und deshalb zu immer umfassenderer und eindringenderer gemeinsamer Arbeit verpflichtet und die aufrichtige Anerkennung der hier oder dort gewonnenen neuen Erkenntnisse verbürgt.

Die zeitliche Begrenzung des vorliegenden Werkes ergibt sich durch das entscheidende Jahr Luthers einerseits, das Todesjahr des Papstes Gregor XIII. andererseits. Lokal wird das „Römische Reich deutscher Nation" im engeren Sinn erfaßt, der „damalige politische Lebensraum des deutschen Volkes". Die Großzügigkeit, mit der der Herausgeber diese Grenzen behandelt und überhaupt seine Aufgabe durchgeführt hat, wird jeder Benutzer dankbar begrüßen. Man findet dementsprechend nicht nur Luther berücksichtigt (— ihm sind allein rund 11 von rund 40 Bogen des ersten Bandes eingeräumt; sehr wertvoll ist die Verzeichnung des Inhalts der Weimarer Ausgabe nach dem Titel der einzelnen Schriften, dadurch wird die Benutzung der WA wesentlich erleichtert —), sondern etwa auch Zwingli, Beza und Calvin; es ist selbstverständlich, daß die Päpste und der Kaiser Karl V. nicht vergessen werden können. Auf der anderen Seite hat der Herausgeber die Gefahr, ins Uferlose zu geraten, mit großem Geschick vermieden. Für Calvin und Beza konnte natürlich nur eine Teilbibliographie geboten werden. Auch volkstümliches Schrifttum ist gelegentlich genannt worden, um einen Eindruck von dem Fortleben der bedeutendsten Männer in Erinnerung und Dichtung zu geben (vgl. bei Luther viele Beispiele, besonders die Abschnitte: Lutherdichtung und Luther-Festspiele).

Der zweite Band führt die Abteilung „Personen" zu Ende. Es folgen Orte, Landschaften und Gaue, die landständischen Herrschaften und die reichsunmittelbaren Städte und Klöster. Der Herausgeber teilt auf Grund von Nachrichten aus Amerika mit, daß das bis zum 12. Bande (1932) gediehene „Corpus Schwenkfeldianorum" infolge der bedrängten Wirtschaftslage habe abgebrochen werden müssen (II S. VII). Ich lese soeben in der Deutschen Nationalbibliographie (12. Woche, Nr. 91), daß der 13. Band, der Letters and treatises von 1552 bis 1554 bringt, nun doch schon hat erscheinen können. Hoffentlich ist die Vollendung der Ausgabe damit gesichert.

Wer auch nur eine Ahnung von der mühevollen und entsagungsreichen Arbeit hat, die die Zusammenstellung einer solchen Bibliographie bedeutet, wird dem Herausgeber aufrichtig dankbar dafür sein, daß er der Forschung ein so vorzügliches Arbeitsmittel in die Hand gibt, das eine außerordentliche Verbesserung unseres Handwerkszeuges bedeutet und sehr bald unentbehrlich sein wird. Auch dem Verlag gebührt für die Übernahme dieses Werks und die ausgezeichnete Ausstattung lebhafter Dank.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Der Briefwechsel des Konrad Celtis, gesammelt, herausgegeben und erläutert von Hans Rupprich. (= Veröffentlichungen der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation. Humanistenbriefe, 3. Bd.) C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München 1934. XXII, 678 S.

Gustav Bauch und Heinrich Sedlmayer haben ehemals viel Zeit und Mühe darauf verwendet, um den Briefwechsel des „Erzhumanisten"

herauszubringen. Aber sie sind dahingestorben, ehe sie die Arbeit zum Abschluß bringen konnten. Nun ist es dem bekannten Wiener Germanisten H. R. gelungen, diese Lücke in der Forschung auszufüllen. Seine Veröffentlichung stützt er in erster Linie auf den in der Wiener Nationalbibliothek befindlichen Codex epistolaris des Celtis, dessen Zustandekommen dieser selbst in Angriff genommen hatte. Die 266 Briefe dieser Sammlung ergänzt er um 93 aus andern Handschriften, so daß er im ganzen 359 Stücke abdruckt. Außer der Wiener Nationalbibliothek hat er noch 18 Fundorte abgesucht und Inkunabeln und Frühdrucke herangezogen. Soweit man es übersehen kann, ist hier Vollständigkeit erreicht. Mit Ausnahme eines ganz geringen Teiles der Briefe, die 1827 in der posthumen Celtismonographie des Freiburger Professors Engelbert Küpfel Platz fanden, werden die allermeisten erst durch die vorliegende Publikation R.s an die Öffentlichkeit gebracht. Die Ausgabe ist mit bemerkenswerter Sorgfalt durchgeführt. Die ursprüngliche Schreibweise ist beibehalten, sofern sie nicht gegen die heute allgemein geltenden Grundsätze bei Aktenpublikationen verstößt. Den einzelnen Stücken ist eine kurze deutsche Inhaltsangabe vorangesetzt. Über die Briefschreiber, unter denen mitunter völlig unbekannte Namen aufscheinen, finden sich in Fußnoten ausgiebige biographische Angaben wie auch sonst unter Heranziehung der Schriften des Celtis Texterläuterungen reichlich geboten werden. Ein entsprechendes Register ist bei einem solchen Opus eine Selbstverständlichkeit. — Die Briefsammlung erstreckt sich über einen Zeitraum vom Sommer 1486 bis zum Februar 1513; es sind auch Äußerungen von Freunden über Celtis nach dessen 1508 erfolgtem Tode abgedruckt. Es ist die Zeit, da die neue Geistesrichtung, gefördert durch Friedrich III. und Maximilian I., immer weitere Kreise zog. Celtis stand im Vordergrund der Bewegung. In Wien, Leipzig, Krakau, Ingolstadt, Nürnberg, Prag, Regensburg, Olmütz, Magdeburg, Heidelberg und Ofen, wohin ihn seine Tätigkeit führte, knüpfte er in den höchsten und bescheidensten Gesellschaftskreisen, in der kaiserlichen Kanzlei, an Fürstenhöfen, an Hochschulen, persönliche Beziehungen an. In seinem Briefwechsel — die Schreiben an ihn überwiegen bei weitem — finden diese geistigen Verbindungen ihren Niederschlag. Von den persönlichen Begleitumständen abgesehen, vermitteln die Briefe unmittelbare vielseitige Einblicke in die damalige Zeitlage. Auch der Kirchenhistoriker kommt dabei auf seine Rechnung. Einige Stichproben mögen dies beleuchten: Am 7. Sept. 1491 teilt der Universitätslehrer Jacobus Argyrius, ein gemäßigter Utraquist, Celtis mit, seine Spottgedichte über den Prager Bischof Augustinus Lucianus hätten eine ungeheure Erregung in Prag hervorgerufen; für deren Abfassung mache man ihn selbst verantwortlich (S. 21). Ende 1491 beschwert sich Celtis von Ingolstadt aus bei Johann Permeter darüber, daß er durch Weitergabe von Äußerungen über Beichte u. Kommunion seinen religiösen Ruf geschädigt habe (S. 32 ff.). Am 11. August 1492 teilt Sigismund Gossinger aus Rom mit, Papst Alexander VI. habe seinen Namen in Anlehnung an Alexander d. Gr., den er bei der Leitung der Christenheit nachahmen wolle, angenommen (S. 60). Bezeichnend für die Stimmung in den Humanistenkreisen ist die Äußerung Jakob Wimphelings vom 4. Jänner 1496: Die Geistlichen verwenden ihr Geld lieber für ihre körperlichen Bedürfnisse und für den Schmuck ihrer Weiblein als für Bücher (S. 170). Am 29. April 1496 erbittet sich Johann Trithemius von

Celtis eine böhmische Bibel und benachrichtigt ihn zugleich, daß er die Schrift des Dionysius über die mystische und symbolische Theologie übersetze (S. 183 f.). Aus der am 16. Dezember 1496 vorgebrachten Bitte des Jakob Dracontius, Celtis möchte dem Bischof von Freising bei dessen Besuch in Ingolstadt einen würdigen Empfang bereiten (S. 232 ff.), wird deutlich, welchen Wert die Humanisten darauf legten, mit der hohen Geistlichkeit sich gut zu stellen. Die Aufforderung des Arnold Bostius an den Dichter, der Bruderschaft vom hl. Joachim beizutreten (S. 245 ff.), so wie die Bitte des Conrad Wiland vom 13. Dezember 1499, er möchte ihm eine Pfründe verschaffen (S. 378), zeigen uns deren Bemühen, die Kirche für sich auszunutzen. Das Gerücht, das Christoph Kuppner am 1. Jänner 1500 vermerkt, Celtis lehre an der Wiener Universität die Verehrung der heidnischen Götter (S. 383 ff.), und die Mahnung der Charitas Pirckheimer vom 25. April 1502, er möchte von der weltlichen Philosophie ablassen und auf sein Seelenheil bedacht sein (S. 486 ff., 489 ff.), veranschaulichen, wie man die Kirchlichkeit des Erzhumanisten in bestimmten Kreisen einschätzte. Das allgemeingültige Urteil über das Verhältnis der Humanisten zur Kirche wird durch solche Nachrichten bestätigt. Ferner enthält der Briefwechsel des Celtis eine Fülle von unmittelbaren Mitteilungen, die der Kirchenhistoriker mit Gewinn zur Kenntnis bringt, so über die Kulturbestrebungen der Vertreter der neuen Geistesrichtung (S. 36, 43, 144, 217, 333), besonders an den Universitäten Wien (S. 58, 266) und Heidelberg (S. 284) über die von ihnen begründeten gelehrten Gesellschaften (S. 164, 299, 458), über die führenden Geister der Bewegung (S. 184, 256) u. dgl. m. Nicht unerwähnt seien auch die von Celtis gemachten Äußerungen über die Auffindung der Werke der Roswitha (S. 119, 123, 461, 495), wodurch etwaige Vermutungen, als sei er selbst ihr Plagiator, ein für allemal widerlegt werden. — Für die Herausgabe des Celtis-Briefwechsels gebührt Rupprich der besondere Dank der Forschung.

Wien. *Karl Völker.*

Walther Köhler, Luther und das Luthertum in ihrer weltgeschichtlichen Auswirkung. (= Schriften des Verf. f. Ref.Gesch. 155.) Leipzig, Heinsius 1933. 134 S. 8°. Preis RM. 3.60.

Es ist verdienstvoll, daß die Schriften des Ver. f. Ref.Gesch. den ersten Teil eines mit Spannung erwarteten Werkes aufgenommen haben, dessen planmäßige Durchführung an äußeren Schwierigkeiten gescheitert zu sein scheint. W. Köhler hatte für das von P. Herre herausgegebene „Museum der Weltgeschichte" das Buch: „Luthertum, Calvinismus und Puritanismus in ihrer weltgeschichtlichen Auswirkung" übernommen. Die dem Luthertum geltenden Abschnitte liegen, leider ohne das ursprünglich vorgesehene reiche Illustrationsmaterial, in der anzuzeigenden Studie vor. Man merkt der gedrängten Darstellung die einstige Bestimmung für jenes nicht zustandegekommene Werk an. Daß bei dem entscheidenden Problem, der Frage nach der Weltwirkung, die anderen geschichtsmächtigen und z. T. wirksameren Gebilde, der Calvinismus und der Puritanismus, schon irgendwie mit beobachtet werden, konnte dem Versuch, das spezifisch Lutherische auf der durch das Problem abgesteckten Linie herauszuarbeiten, nur förderlich sein.

So ruht auch das Schwergewicht auf dem 5. Kap.: „Die Bedeutung des Luthertums für die Entstehung der modernen Welt. Des Luthertums Weltwirkung" (86—130). Aber die damit angerührten und vielverzweigten Fragen werden schon im ersten Ansatz zu einer kurzen Darstellung des Reformators und der Reformation in ihrem sachlichen Gehalt laut und treten je für sich im Verlauf der überall den trefflichen Kenner des Stoffes und der neuen und neuesten Literatur verratenden historischen Skizze jeweils dort in die Darstellung direkt ein, wo sie sachlich erstmals auftauchen müssen. Das kann im einzelnen hier nicht wiederholt werden. Daß man bei den vier Kapiteln der historischen Skizze (Von der Klosterzelle bis zum Reichstag von Worms; Die Organisation der Reformation nach innen und außen; Von Augsburg nach Augsburg; Das außerdeutsche Luthertum) dankbar für so manche lehrreiche Betrachtung und manches aufhellende oder richtigstellende Urteil dieses oder jenes anders ansehen kann und manches vermißt, ist ganz selbstverständlich. Aber darauf kommt es nicht an. Entscheidend ist, wie W. Köhler der Frage nach der „Weltwirkung" nachgeht, die „erst mit dem Untergang der alten Welt des Luthertums" anhebt. Die Art, in der das geschieht, stellt den Verf., vergleicht man ihn mit den bisherigen größeren Bemühungen um das ebenso reizvolle wie schwierige Problem, bald näher zu Tröltsch, bald näher zu Holl oder Elert. Mit Holl und z. T. mit Elert verbindet gegenüber Tröltsch das bewußte Einsetzen bei Luther selbst, mit Tröltsch hingegen ganz maßgeblich die intensive Herausarbeitung des Zwei-Sphären-Schemas (Kirche — Welt) für die lutherische vita christiana sowie die ernste und einer vorgeblichen Lutherrenaissance gegenüber wichtige Betonung der tragischen Schwächen der theoretisch wohl ausgewogenen lutherischen Lösung der Frage christlichen Lebens in der Welt, wenn es um die geschichtliche Verwirklichung geht.

Köhler geht aus — und damit setzt bereits jene „tragische" Linie ein — von der Proklamation des allgemeinen Priestertums; m. E. mit Recht gegenüber einer vereinseitigenden Einweisung der Rechtfertigungslehre (oder des sog. „Urerlebnisses") in die Ausgangsstelle der Weltwirkung. Fraglich ist aber, ob jenes allgemeine Priestertum wirklich so ungesichert als Grund der „geistigen Freiheit" der Moderne beansprucht werden dürfe; hier meldet sich wie etwa beim Problem des eigenständigen „Gewissens" — in Worms soll von da aus „die Autonomie der religiösen Persönlichkeit" erstritten worden sein (35) — eine rationalisierende mit sachfremden Kategorien arbeitende Beurteilung, die freilich dann doch wieder da und dort bewußt korrigiert wird: die „volle Gewissensautonomie" hat Köhler selbst gegen religiösen Liberalismus und Relativismus abzugrenzen versucht in der sehr gut herausgestellten Erkenntnis, daß der Persönlichkeitsbegriff der Moderne Luther noch unbekannt sei, und daß der Glaube im Verständnis Luthers jedenfalls nicht als soziologisches Prinzip angesehen werden könne.

„Christus non curat politiam" (WA. TR I, 932) — von diesem Satz als dem eigentlichen Schlüssel aus wird zunächst die Stellung des Luthertums zum Problem Staat und Kirche, zum Problem (Recht und) Obrigkeit gegenüber der Freiheit aus dem Glauben ausführlich erörtert, wobei sich die Feststellung eines eigentümlichen Schwebezustandes ergibt, der, theoretisch zwar nicht völlig durchdacht, aber immerhin relativ ausgeglichen und gesichert, dennoch in der Wirklichkeit des irdischen Lebens Raum läßt für tragische Konsequenzen bis hin zum

Byzantinismus des lutherischen Hofpredigers. Erfreulich ist die Nüchternheit, in der Köhler die verschiedenen Versuche indirekt erledigt, aus dieser lutherischen Schwäche eine das Luthertum dem Staat nachdrücklich empfehlende Tugend zu machen. Folge jener Gleichgültigkeit gegenüber der „Politie" und zugleich einer Legitimierung der „Politie" aus dem Gedanken der Ordnungen ist auch die angemaßte Eigengesetzlichkeit anderer Kulturgebiete innerhalb der „bestehenden Christenheit" gegenüber dem Evangelium. Der Christ lebt eben lutherisch in zwei Welten — man hätte das von Tröltsch richtig erkannte Zwei-Sphären-Schema für Luther ebensowenig bestreiten dürfen wie die Übernahme der mittelalterlichen Idee des corpus christianum — und damit in der Gefahr, sich im Bewußtwerden dieses Schwebedaseins in jede Lage christlich-lutherisch hineinzuinterpretieren. Das ist die Gefahr einer „Gesinnungs"-Sophistik, die Luther selbst deutlich erkannt hat (vgl. WA. 17 II, 98); mir scheint sie aber bei Köhler nicht ganz deutlich gesehen worden zu sein, wenn er das Handeln in der Freiheit jenes Schwebedaseins als ein Handeln „stets in Gesinnung" zu beschreiben sucht.

Von dem als zentrale Grundlage der spezifisch lutherischen Weltwirkung festgestellten Schwebezustand aus werden dann, für den Unkundigen und mit den neuesten Forschungsproblemen nicht Vertrauten etwas zu knapp, die einzelnen „Ordnungen" und Kulturgebiete in lutherischer Sicht kritisch vorgeführt: Ehe, Wirtschaft (wobei das über Gesinnung Gesagte hier für die „Bergpredigtgesinnung" zu wiederholen wäre), Wissenschaft und schließlich das nach dem Verf. die Schwäche der lutherischen Doppelgeleisigkeit des christlichen Lebens im besonderen aufdeckende Kapitel der Lebensfreuden; gerade hier wird spürbar, wie der Blick bereits vergleichend auf den Calvinismus und auf den Puritanismus gerichtet ist; daher stammt auch die m. E. wiederum anfechtbare These, daß die „Spaltung von Religion und Ethos" zum „lutherischen Typ" gehöre. Das Verhältnis zwischen Luthertum und deutschem Idealismus wird vorsichtig erörtert — der Idealismus steht „epigenetisch" auf der Linie der Weltwirkung des Luthertums. Der Blick auf Bismarck und Nietzsche schließt die an Beobachtungen und Urteilen reichen Erörterungen ab. Daß sie bei allem Reichtum das Problem erschöpfend behandelt hätten, wird keiner weniger behaupten wollen als der Verf. selbst. Es liegt ihm daran, jene lose Verbindung von Christentum und Kultur im Schema der Doppelgleisigkeit als die lutherische Lösung des Problems Evangelium und Welt zu verdeutlichen; und das ist ihm, auf das Ganze gesehen, in eindrucksvoller Weise gelungen. Man wird die damit geschehene Warnung davor nicht überhören dürfen, allüberall vorschnell „lutherische Lösungen" anzubieten. Und man wünscht zugleich, auch noch einmal die Ansicht des Verf. über die calvinische und puritanische Stellung zu demselben Problem zu erfahren.

Daß Köhler unter den Anregungen für seine Betrachtung der Fragen neben Tröltsch vor allem die sog. dialektische Theologie ausdrücklich nennt — deren Lutherverständnis „vielfach historisch als das richtige erscheint" (131) — zeigt, daß er ganz bewußt seine Aufgabe inmitten der verschiedenen neueren Bemühungen um ein zutreffendes Lutherverständnis zu lösen sucht, nicht zuletzt in einer immer wieder spürbaren Auseinandersetzung mit W. Elerts Morphologie des Luthertums, die da und dort notwendige historische Korrekturen erfährt.

Bonn. *E. Wolf.*

Walther Köhler, Dokumente zum Ablaßstreit von 1517. 2. verb. Aufl. (= Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, hrsg. v. Gustav Krüger. — 2. Reihe, 3. Heft.) Tübingen 1934. VIII u. 160 S. RM. 2.50.

Die Auswahl und Wiedergabe der Dokumente ist in der neuen Auflage die gleiche geblieben wie in der ersten; nur einzelne Luthertexte wurden unter Verwertung der nach der ersten Auflage vervollständigten Weimarer Ausgabe verbessert. Dazu ist die inzwischen erschienene zahlreiche Literatur zur Ablaßlehre und zum Streit von 1517 nachgetragen worden. Im Anschluß an den instruktiven Artikel „Indulgenzen" in RE.^{3}, IX, 76 ff. hat K. die im einzelnen oft schwer zugänglichen Quellen mit Auswahl der für die Entwicklung der Ablaßlehre charakteristischen Belege zusammengestellt. Der Wiedergabe wert wäre vielleicht auch die dogmatische Begründung des Alexander von Hales für die Umbildung der Bußlehre im 12. und 13. Jahrhundert gewesen, weil Alexander als der erste greifbare Vertreter der für die weitere Entwicklung bedeutungsvollen Theorie vom „thesaurus supererogationis perfectorum" erscheint (vgl. S. th. P. IV, qu. 83, membr. 3, 6 u. 8).

Berlin. *Peter Meinhold.*

Briefe und Akten zum Leben Ökolampads. Zum 400jährigen Jubiläum der Basler Reformation, herausg. von der theologischen Fakultät der Universität Basel. Bearbeitet von Ernst Staehelin. Bd. II: 1527—1593. (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Herausg. vom Verein für Reformationsgeschichte. Bd. XIX.) M. Heinsius Nachf., Leipzig, 1934. XIV, 897 S. 65 RM.

Nun das große Werk vollendet ist, ist zu sagen, daß weder für Luther noch für Melanchthon oder Bucer oder Zwingli oder Erasmus eine ähnlich vollständige Quellensammlung zustande gekommen ist, wie sie jetzt für den Basler Reformator vorliegt. Nur Böcking mit seiner Huttenausgabe kann einigermaßen als Vorgänger bezeichnet werden. Schon in meiner Anzeige des 1. (1927 erschienenen) Bandes ZKG. 47, 167 f., habe ich angegeben, was das Werk alles enthält; ich wiederhole: nicht nur die Briefe von und an Ökolampad, die Widmungen, Vorreden, Einleitungen, Nachworte usw. zu seinen eigenen und zu fremden, an oder gegen ihn gerichteten Schriften, sondern alle Erwähnungen, die über seine Lehre und Wirken Aufschluß geben, in Urkunden, Akten, Briefen anderer an andere, Flugschriften, Pamphleten, Chroniken, Berichten usw. So übersehen wir seine Tätigkeit fast bis in die letzten Äderchen hinein und ebenso die Kräfte, die sich mit ihm vereinen, ihm zu Hilfe kommen oder ihm entgegenwirken. Wir hören nicht nur seine Stimme, sondern auch das vielfache Echo, das sie erweckt hat, Beifall, Kritik, Protest. Im Vorwort macht der Herausg. darauf aufmerksam, daß er besonders sich's hat angelegen sein lassen, „das vollständige Material zur Erkenntnis der Geschichte der Basler Kirchenzucht" zu bringen, und daß er noch in einer 2. Richtung den Bereich seiner Quellensammlung erweitert habe durch Aufnahme alles dessen, was das Leben von Ökolampads Gattin Wibrandis Rosenblat (die nach seinem Tode Capito und nach dessen Tode Bucer geheiratet hat) betreffe. Außer für die Basler und Berner Reformationsgeschichte ist dieser Band ergiebig für den Abendmahlsstreit, das Marburger Religionsgespräch, die Bucerschen Konkordienversuche, für die Auseinandersetzung mit den Täufern und Servet, für den Anteil Ökolampads an der Reformation in Ulm,

Memmingen und Biberach, für die Verhandlungen mit den Waldenserältesten im Oktober 1530, für die Gutachten Zwinglis und Ökolampads über die Ehewirren Heinrichs VIII. von England im Herbst 1531 u. a. m. In Regestform wiedergegeben sind nur die im Zwinglibriefwechsel und in den Basler Reformationsakten abgedruckten Stücke. Es kommt einem der Gedanke, daß dieses vereinfachende Verfahren auch bei den Stücken aus dem Vadian- und dem Blarerbriefwechsel angebracht gewesen wäre. Indes ist der Kommentar da so bereichernd, daß er kaum an Inhaltsangaben hätte angeschlossen werden können. Die Erläuterungen sind überhaupt vorzüglich, oft sehr eingehend und zu Einzeluntersuchungen sich ausweitend. Die Literatur ist vollständig herangezogen, nur ganz selten und nur in ganz peripherischen Dingen wäre etwas nachzutragen, wie etwa zu Eucharius Henner S. 50[8] A.f.Rg. 2, 87, zu Hieronymus Walther in Leipzig E. Kroker, Neujahrsblätter der Bibliothek und des Archivs der Stadt Leipzig 4 (1908), S. 93 ff., zu Gregor Haloander S. 642[4] Tille-Festschrift (1930) S. 179 ff. Hier und da wären wohl für reichsdeutsche Benutzer Schweizerdeutschausdrücke zu erklären gewesen, wie gleich in dem 1. Stück Nr. 452: in einer gehe, platschen, wirdtschafft, donnerklapff, eingeimpfft. Hier und da hätten vielleicht auch noch mehr Schriftstellen, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten nachgewiesen werden können. Druckfehler sind ganz selten.

Zwickau i. S. *O. Clemen.*

Skrifter af Paulus Helie, udgivet af det Danske Sprog- og Litteraturselskab. 4. Bind ved Marius Kristensen. Gyldendal, Köbenhavn 1934. 322 S. 8°.

Det Danske Sprog- od Litteraturselskabs Udgave af Hans Tausens Postil. Med Indledning og Noter af Björn Kornerup, Dr. theol. Levin og Munksgaard, Köbenhavn 1934, 2 Bde. Kl. 8°. I. 195 + CCXIX, Reg., LVIII S.; II. CCCXXIX S., Reg.

Der Reformkatholizismus und die dänische Reformation. Von Prof. Dr. theol. J. Oskar Andersen (Studien der Luther-Akademie 7. Heft). C. Bertelsmann, Gütersloh 1934. 55 S. 8°.

Die beiden Neuausgaben und die Schrift des Kopenhagener Kirchenhistorikers gehören als Zeugnisse des regen Interesses der dänischen Wissenschaft für das Reformationszeitalter zusammen.

Die ersten drei Bände der Paulus-Helie-Ausgabe sind bereits in dieser Zeitschrift angemeldet. Der 4. Band, besorgt von dem Philologen Marius Kristensen, enthält Werke aus den Entscheidungsjahren des dänischen Reformationskampfes. Der kurze Unterricht über die heilige Messe wider einige neue Messetöter ist nach der Inhaltsangabe in Hans Tausens Gegenschrift und nach Zitaten in andern Werken andeutungsweise rekonstruiert. Dagegen liegt das Buch über den Messekanon aus demselben Jahre vollständig vor. Die einleitenden Ausführungen stammen von Paulus Helies eigener Hand, der Kern der Schrift ist eine recht freie Bearbeitung von des deutschen Prälaten Fridericus Nausea Blancicampianus „Pro sacrosancta missa adversum haereticos" Moguntiae 1527. Von den beiden von Paulus Helie in der erstgenannten Schrift angekündigten Büchern ist Der Unterschied des Glaubensbekenntnisses entweder niemals erschienen oder verloren gegangen.

Dagegen besitzen wir die große Antwort der Bischöfe und Prälaten auf die lutherischen Artikel vom Jahre 1533. Es handelt sich um eine, allem Anschein nach von Paulus Helie besorgte Bearbeitung des Tertius Congressus der Confutatio Lutheranismi Danici, die ein einberufener deutscher Theologe und Humanist für den Herrentag zu Kopenhagen im Sommer 1530 verfaßt hat. Wer dieser Kölner Theologe war, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Die dänischen Lutheraner nennen ihn Niels Stagefyr oder Stagebrand. P. Ludwig Schmitt S. J., der die Confutatio 1902 herausgegeben hat, identifiziert ihn mit dem Franziskaner Nicolaus Herborn, welcher Annahme sich auch M. Kristensen anschließt. Indes wissen wir von einem Aufenthalt Herborns in Kopenhagen nichts, andererseits hat aber der unbekannte Autor deutlich die Schriften des Franziskaners benutzt.

Von Paulus Helies Hauptgegner und Reformator Kopenhagens Hans Tausen ist eine schöne Faksimile-Ausgabe seiner 1539 zu Magdeburg gedruckten Postille erschienen. In einer sehr aufschlußreichen Einleitung behandelt der Kirchenhistoriker Björn Kornerup Voraussetzungen, Entstehen und Stellung des Werkes in der dänischen Reformationsliteratur und gibt ein Bild von Hans Tausen als Prediger und Exeget. Das Verhältnis zur Vulgata und Luther wird eingehend untersucht. Die Frage nach der Originalität von Tausens Arbeit wird dahin beantwortet, daß Luther Postille als Inspirationsquelle in Betracht kommt, dagegen weder Antonius Corvinus' deutsches noch Olavus Petris schwedisches Predigtwerk Einfluß gehabt haben. Tausens breite, kernige Persönlichkeit prägt auch dieses Werk. Doch handelt es sich hier mehr um ein Handbuch als um die Wiedergabe wirklich gehaltener Predigten. Anmerkungen von Björn Kornerup und das von M. Kristensen besorgte Glossar, das auch Tausens Mosebücherübersetzung berücksichtigt, erleichtern die Lektüre. Zu bemerken wäre vielleicht, daß „en teucher" (1. 188) kaum ein „unbekannter Vogel", sondern wohl der deutsche „Taucher" ,eine Colymbus- oder Mesgusart, ist.

Trotz ihrer Knappheit ist die Schrift des bekannten dänischen Kirchenhistorikers Prof. J. Oskar Andersen ein wertvoller Beitrag zur Reformationsgeschichte. Der glücklich geschaffene Begriff des Reformkatholizismus ermöglicht ein klareres Erfassen der religiösen und kirchlichen Bewegung, die mit dem Siege des Luthertums 1536 endete. Die Erscheinung Paulus Helies kommt bei Andersen zu ihrem vollen Recht. Sehr aufschlußreich ist, was der Verfasser zu der politisch-juridischen Seite des Kirchenkampfes beibringt. Auch in diesem nordischen Lande erweist sich der Anbruch der neuen Kulturperiode als ein sehr zusammengesetztes Phänomen.

Kopenhagen. *Viktor Waschnitius.*

Götz Frhr. von Pölnitz, Julius Echter von Mespelbrunn, Fürstbischof von Würzburg und Herzog von Franken (1573—1617). (= Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, herausgegeben von der Kommission für bayerische Landesgeschichte Band 17). München 1934. Verlag der Kommission. XV, 667 S. RM. 14.—.

Eine Biographie des großen Würzburger Fürstbischofs Julius Echter von Mespelbrunn fehlte bis jetzt; es gab nur Vorbereitungen oder Ansätze zu einer solchen. Schuld daran war teils die Erkenntnis, daß die Grundlage durch eine systematische Durchforschung der Archive erst

beschafft werden müsse, teils die bange Erwägung, ob subjektive Momente nicht ein allzu großes Hindernis für eine objektive Würdigung bilden könnten. v. Pölnitz hat dadurch sich nicht abhalten lassen; in einem voluminösen Bande liegt die Lösung dieser Aufgabe nun vor uns. Er hat allerdings dabei sich eine gewisse Beschränkung aufgelegt; er behandelt den großen Fürstbischof als Reichs- und Religionspolitiker, dagegen hat er von einer Behandlung seiner Territorialpolitik oder Wirtschaftspolitik Umgang genommen. Erstere hat er wohl deshalb weniger beachtet, weil sie mit seiner Reichspolitik aufs innigste verbunden war, letztere scheint überhaupt noch nicht genügend geklärt zu sein, um behandelt werden zu können, wenn sie vielleicht auch eine größere Rolle spielt, als es auf den ersten Blick erscheinen könnte. Die Wiedereinlösung Kitzingens legten doch auch wirtschaftliche Momente nahe. Für die Lösung der Aufgabe aber, wie er sie sich stellte, hat der Verfasser in weitem Maße die archivalische Grundlage neu geschaffen. Er hat z. B. die domkapitelschen Rezeßbücher ebenso wie die bisher ganz unbekannten Protokolle des geistlichen Rates im Würzburger Ordinariatsarchiv einem eingehenden Studium unterworfen. So ist es ihm gelungen, manche Zusammenhänge, die bisher ganz unbekannt waren, zum erstenmal ins helle Licht zu stellen. Der Kampf um die Herrschaft zwischen Domkapitel und Fürstbischof tritt nunmehr in ein helles Licht und bietet die beste Folie zur Kennzeichnung der Willensstärke, der Ausdauer, der unbeugsamen Zielsetzlichkeit dieses Mannes. Dazu aber tritt das andere. Der Verfasser hat sich trotz aller Begeisterung für denselben die Maßstäbe des kritischen historischen Wertens nicht entreißen lassen. Er weiß, was dieser Fürst bedeutete (S. 204, 254); aber er überschätzt ihn nicht. Er weiß, er war eine Größe, aber kein Genie (S. 270, 394; S. 119, 104). Er kennt seine Begabung, aber auch die Grenzen derselben, er blieb trotz all seiner Größe ein Kind seiner Zeit (293). Er kennt seine Vorzüge, ist aber auch nicht blind gegen seine Schwächen. So redet er offen von dessen Rücksichtslosigkeit, Verschlossenheit und Unnahbarkeit (114, 622, 192); das diplomatische „Doppelspiel" wird für „Echter bezeichnend" genannt (213, 469, 598); an kritischer Überlegung ließ dieser es mitunter fehlen (S. 130); die herrische Art, mit der er dem Domkapitel begegnet, wird offen anerkannt (S. 281, 283); die knauserische Art in Geldsachen nicht verschwiegen (243); die Verschleierung der finanziellen Lage des Bistums offen zugegeben (252). Das Vorgehen gegen Abt Balthasar von Dernbach von Fulda wird deutlich gebrandmarkt als das traurigste Kapitel seiner ganzen Regierungstätigkeit (S. 139, 145, 151, 158, 254), nicht minder die Massenverbrennungen von angeblichen Hexen als ein tiefer Schatten seiner Persönlichkeit und seines Werkes dargestellt (S. 301—308). Vor allem aber hält der Tadel nicht bei Schilderung der Rekatholisierung des Landes zurück. Es sei gar nicht hingewiesen auf mehrere äußere Punkte, wie unnötige Härten bei Austreibung der Protestanten (S. 364, 384), oder die Hervorhebung der wirtschaftlichen Schäden des Landes (S. 386); oder kasuistische Verstellungen (507); vielmehr wird klar und deutlich konstatiert, daß der Fürstbischof, zeitbefangen in den Urteilen seiner Zeit, in dem Protestantismus nichts weiteres als eben einen Protest gegen Mißstände in der Kirche sah, daß ihm also der tiefere Einblick in die hier sich auftuenden religiösen Gegensätze fehlte (S. 353, 394 ff.).

Der Verfasser hat seiner Biographie einen weiteren Rahmen gegeben, er stellt den großen Fürstbischof als „Typus" dar. Es läßt sich fragen, ob gerade Julius Echter als solcher am ersten zu gelten hat,

aber gewiß hat die Darstellung dadurch einen ganz besonderen Charakter bekommen, dadurch sie nur gewinnen konnte. Worin aber besteht das „Typische"? In der Verbundenheit des Absolutismus mit dem Katholizismus. Julius Echter verkörpert am besten nach Ansicht des Verfassers den Beginn dieser Ideen am Anfang der Gegenreformation. Daraus ergibt sich nun wieder die Beschränkung des Verfassers bei Lösung seiner Aufgabe. Denn Reichs- und Religionspolitik bringen das am deutlichsten zum Ausdruck. Der Schwerpunkt der Darstellung ruht auf der Darstellung desselben in der ersten Zeit des Fürstbischofs. Das Ende der alten Bündnissysteme bis zum Beginn des dreißigjährigen Krieges wird kurz behandelt. Daran ist nicht nur die Tatsache schuld, daß von anderer Seite hier genügend vorgearbeitet worden war, die ganze Regierungstätigkeit des Fürstbischofs ist in jener Zeit nicht mehr eine aktive; andere Männer wie Maximilian von Bayern treten auf den Plan; ist aber nicht auch die finanzielle Lage des Landes mitbestimmend gewesen (S. 616)? Die schwere wirtschaftliche Schädigung des Landes durch Austreibung der Protestanten rächte sich (S. 386).

Für die hohe Warte, von der aus das Buch geschrieben ist, mögen 2 Tatsachen zeugen: 1. Es findet sich kein verletzendes Wort gegen den Protestantismus; 2. bei aller Hochschätzung der katholischen Überzeugung des Fürstbischofs wird anerkannt, daß es sich dabei um „Übernahme und Assimilierung eines fremden Staats" handelt, rationale Gedanken dabei also den Ausschlag geben (S. 104); er fühlt sich als Träger einer großen Idee (S. 309); es fehlt die Eigenständigkeit des religiösen Lebens.

Angemerkt sei, daß Weihbischof Joh. Pettendorfer wirklich evangelisch wurde (S. 8), siehe Beiträge zur Bayr. K.G. 31, 61 (1925), daß die Union zu Auhausen (591) bei Öttingen geschlossen wurde. Daß Ansbach die Klöster Triefenstein, Heidenfeld, Ultz (?) an sich gerissen habe, dürfte auch nicht den Tatsachen entsprechen. Daß die Markgrafen „Schuster, Schneider und Büttner" als Prediger aufgestellt hätten, dafür ist dem Rezensenten kaum ein Beispiel bekannt geworden. S. 73 fehlt im Text Anm. 2. S. 100 Z. 11 v. u. muß es wohl heißen „in" statt „die".

Nürnberg. *Schornbaum.*

Neuzeit.

Hans Engelhardt, Das Bayreuther Ordinationsbuch (1612—1821). München, Christian Kaiser 1934 (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns Bd. XVI.) XI, 235 S. 8°. 7,50 RM.

Das erste Ordinationsbuch der Markgrafschaft Brandenburg-Bayreuth hat manche Fährlichkeit bereits bestanden. Dem Untergang der alten Konsistorialregistratur in und nach der französischen Zeit dieses Landes ist es nur dadurch entronnen, daß es fortwährend gebraucht wurde. Nur ein Zufall war es, daß es bei der Auflösung des bayr. Konsistoriums Bayreuth nicht verschwand; denn kein Mensch kannte die Bedeutung des Buches. Nach seiner Entdeckung durch den Herausgeber drohte ihm noch einmal das Schicksal des Untergehens. Es ist auch zu versteckt, als daß man sofort auf dasselbe aufmerksam werden müßte. An die Ausgabe des Konkordienbuches Leipzig 1622 ist eine Reihe von Blättern angebunden; sie enthalten die Aufzeichnungen über die Ordinationen dieses Landes. Es handelt sich um 1678

Einträge aus den Jahren 1612—1821. Bis auf 214 sind sie von den Ordinierten selbst erfolgt. Die ersten 131 sind offenbar von einem Schreiber in einem Zug im Buch eingetragen worden. Andere Ordinationen in späterer Zeit wurden von einem Konsistorialrat zunächst mit Bleistift nur notiert, um dann erst später mit Tinte nachgefahren zu werden. Daher auch die verschiedene Art der Einträge (ab Nr. 1116). Die eigenhändig sich Eintragenden gaben im allgemeinen die Herkunft, die Stelle, zu der sie berufen wurden, das Alter und den bisherigen Dienstort an. An Stelle des Geburtsorts tritt oft der Ort, an welchem der Betreffende aufgewachsen ist. Daraus lassen sich interessante Schlüsse über die Herkunft der Ordinierten fassen. Der größte Teil kommt vom Lande. Die Angaben über das Alter lassen interessante Schlüsse über den Bedarf an Theologen ziehen. Hier spiegeln sich die Zeitläufte wieder. Von 1700—1800 scheint ein gewisser Überfluß an Pfarrern festzustellen zu sein. Von 1715—1815 sind nicht weniger als 25 genannt, die erst nach dem 40. Lebensjahr ins geistliche Amt kamen. Vorher waren sie meist Lehrer an Volks- oder höheren Schulen. Die Art des Eintrages läßt doch auch den Wechsel in theologischer Auffassung einigermaßen erkennen. Ordinationen fanden nicht nur für Geistliche im Lande statt, auch andere Herrschaften wandten sich an das brandenburgische Konsistorium. 71 wurden als Feldgeistliche ordiniert; Bayreuth war ja Kreisobrist. Die Ordinationen erfolgten 1603—56 in Kulmbach; dann — am 19. 10. 1656 wurde das Konsistorium nach Bayreuth verlegt — in dieser Stadt. Die Lesung war keine ganz leichte. In 2 Fällen konnten trotz aller Mühe die Abkürzungen nicht entziffert werden. An der Lesung der griechischen Worte beteiligte sich der Rezensent, an der Lesung der hebräischen Eulogismen Herr Rabbiner Dr. Freudenthal-Nürnberg. Auf die Bedeutung des Buches für weitere Kreise braucht nicht weiter hingewiesen zu werden. Entgangen ist dem Verfasser, daß die Pfarrei Bayreuth von 1693—99, 1723/26 37/47 auch Verzeichnisse von Ordinationen hat. Das Verhältnis der beiden Aufschreibungen müßte untersucht werden.

Nürnberg. *Schornbaum.*

Kurt Hunger, Die Bedeutung der Universität Göttingen für die Geschichtsforschung am Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts. (= Historische Abhandlungen, her. von Emil Ebering, Heft 2.) Berlin, Ebering 1933. 70 S. RM. 3.—.

Die geistesgeschichtliche Bedeutung einer deutschen Universität in einem bestimmten Zeitabschnitt darzustellen, ist eine so schwierige Aufgabe, daß man nicht gerade einen Anfänger an sie setzen sollte. Vielleicht darf man aus dem Vorwort der vorliegenden Dissertation herauslesen, daß der Verfasser selbst ein Gefühl für das Mißliche seines Unternehmens gehabt hat. Was er bietet, ist mit Fleiß und Eifer zusammengetragen, bleibt aber vielfach merkwürdig äußerlich und ist wenig fördernd. Insbesondere gilt das für die die Leser dieser Zeitschr. interessierenden Abschnitte, an denen von der Kirchengeschichtschreibung die Rede ist. Sie zeigen, wie wenig H. in die Dinge, von denen er spricht, wirklich eingedrungen ist (vgl. S. 26 f.). Niemand, der die großen Zusammenhänge der abendländischen Geschichtschreibung und die Abhängigkeit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts von der Geschichtstheologie und Kirchengeschichtschreibung der ihr vorangehenden anderthalb Jahrtausende auch nur einiger-

maßen kennt, darf den Satz schreiben, daß Spittler als Schüler Voltaires den universalhistorischen Standpunkt auf die Kirchengeschichte übertragen habe (S. 21).

Jena. *Karl Heussi.*

Wotschke, Theodor, Der Aufbau der großpolnischen lutherischen Kirche nach erlangter Religionsfreiheit. (= Sonderabdruck aus Heft 27 der Deutschen wissenschaftl. Zeitschrift für Polen, Posen.) 1934. 90 S.

Mit der ihm eigenen Gründlichkeit veranschaulicht W. die innerkirchlichen Verhältnisse des großpolnischen Luthertums in der Zeit vom Warschauer Traktat 1768 bis zum Übergang des Landes unter preußische Herrschaft. Im Text und in den Fußnoten breitet er eine Fülle von Einzelheiten, die für die Lokal- und Personalgeschichte von Wichtigkeit sind, aus und ergänzt seine Ausführungen außerdem durch 25 im Anhang abgedruckte Schreiben der an dem Gang der Ereignisse beteiligten Kreise. Es galt, das völlig darniederliegende Kirchenwesen neu aufzubauen. Die evangelische Kirche in Polen besaß seit 1768 das Recht, ihre Leitung von sich aus einzusetzen und auf Synoden ihr Haus selbst zu bestellen. Die lutherische in Großpolen errichtete auf der Synode zu Lissa (1775) daselbst ein Konsistorium, das 1781 nach Fraustadt verlegt wurde, und bestellte den Pastor von Unruhstadt, Kopp, zum geistlichen und vier Adlige zu weltlichen Generalsenioren. Die Seele des Unternehmens war das ehemalige Haupt der Thorner Konföderation, Generalleutnant August Stanislaus von der Goltz, der zugleich die Verbindung mit dem polnischen Reichstag und den Warschauer Staatsbehörden herstellte. Die adelige und pastorale Leitung löste jedoch den Widerstand der evangelischen Bürgerschaft, die davon ausgeschlossen blieb, aus. Die starke Warschauer lutherische Gemeinde, in der das bürgerliche Element führend war, unterstützte die Standesgenossen in Großpolen. Durch den wieder auflebenden Gegensatz zwischen Lutheranern und Reformierten, die sich lediglich zu einer politischen Union zusammengeschlossen hatten, erfuhren die Spannungen im Protestantismus, die sich auf den Generalsynoden in unliebsamer Weise auswirkten, eine weitere Steigerung. Bei den Verhandlungen über die Annahme des „Kirchenrechts" von Scheidemantel, die Goltz betrieb, stießen die Gegensätze aufeinander. In dem Maße, als durch die polnische Gesetzgebung — Konstitution vom 3. Mai 1791 — dem bürgerlichen Element die Rechtsgleichheit zuteil wurde, erlangte das Bürgertum auch in den kirchlichen Vertretungskörpern die Gleichberechtigung. Über die Bemühungen um ein einheitliches Gesangbuch, eine Agende, eine gemeinsame Kirchenkasse, den geistlichen Nachwuchs, das Schulwesen, die Versorgung der Pfarrerwitwen bringt W. bisher unveröffentlichtes Material.

Wien. *Karl Völker.*

Es ist lebhaft zu begrüßen, daß der Pietismus in neuester Zeit stärker als bisher in das Blickfeld wissenschaftlicher Forschung tritt. Und zwar nicht nur nach der kirchengeschichtlichen, sondern vielmehr auch nach der sozial-fürsorgerischen Seite, womit auch der kirchengeschichtlichen Arbeit aufs beste gedient ist. Männer wie Spener und Francke sind aus der rein theologischen Betrachtung heraus nicht zu verstehen; obwohl auch hier, namentlich bei Francke,

noch vieles zu klären ist, und eine gründliche Untersuchung über die Theologie des großen Hallenser Pietisten, wie Erich Seeberg sie gefordert hat, noch immer fehlt. Erst durch die soziologische Wertung rundet sich das Bild des Pietismus zu der Vollständigkeit ab, die den einzelnen in dem Gesamtbild seiner Zeit, seiner Kultur, auch der wirtschaftlichen Umwelt deutlich werden läßt.

Wir freuen uns, zwei Arbeiten anzeigen zu können, die sich gegenseitig ergänzen, wenn sie auch hier und da zu abweichenden Ergebnissen kommen.

Willi Grün, Speners soziale Leistungen und Gedanken, ein Beitrag zur Geschichte des Armenwesens und des kirchlichen Pietismus in Frankfurt a. M. und in Brandenburg-Preußen. Würzburg, Verlag Conrad Triltsch, 1934, 96 S. Preis RM. 3.—.

Die Arbeit, die noch rechtzeitig zum 300jährigen Geburtstag Speners erschienen ist, darf als ein dankenswerter Beitrag zur Erforschung des Pietismus und der Geschichte des Fürsorgewesens bezeichnet werden. Sie zeigt den entscheidenden Einfluß Speners bei der Gründung des Frankfurter Armen-, Waisen- und Arbeitshauses im Jahre 1679, der freilich schon bekannt war (vgl. Grünberg, „Philipp Jac. Spener", Bd I, S. 196 u. Bd. II S. 221), aber hier quellenmäßig und in den Einzelzügen zur Darstellung gelangt. Es wird zunächst die Begründung des Armen-, Waisen- und Arbeitshauses in Frankfurt a. Mai geschildert, wobei die Stellung Speners als Senior des Predigerministeriums, die Entstehung und der Inhalt der „Demüthigen Erinnerung", sowie die Mitarbeit der Deputation bis zur Begründung der Anstalt, die seelsorgerische Beziehung Speners zu der Anstalt und der Charakter derselben zur Darstellung kommt; während im zweiten Teil die Armenreform in Berlin vom Jahre 1695 und die Mitarbeit Speners dabei, die Entstehung seiner „Unmaßgeblichen Vorschläge" von 1693, das Bettelverbot von 1695 und die Begründung des großen Friedrich-Hospitals geschildert wird. Der Schluß enthält eine interessante Betrachtung über die Stellung Speners zum Problem der Armut und seine Einstellung zum Staat.

Wir begrüßen die vorliegende Schrift wegen ihrer sorgfältigen Einzeluntersuchungen, hätten aber gewünscht, daß die Arbeit in einen größeren Rahmen hineingestellt, und dabei auch die geistesgeschichtlichen Strömungen, die auf Spener wirkten, und mit denen er sich auseinandersetzte (vgl. seinen Briefwechsel mit Leibniz) berücksichtigt wären, wie sie der Verfasser dieser Zeilen in seinem Buch über „Die weltanschaulichen Grundlagen der Wohlfahrtspflege" zu geben versucht hat. Fürsorgegeschichtlich ist die Arbeit wertvoll als Beitrag zum „Waisenhausstreit" und zur Entstehung des preußischen Fürsorgewesens (Landrecht, Unterstützungswohnsitzgesetz u. a.), wobei daran zu erinnern ist, daß es auf S. 80 statt „Reichsgrundsätze über Voraussetzung, Art und Maß der öffentlichen Fürsorge vom 4. Dez. 1924" heißen muß: Fürsorgepflichtverordnung vom 13. 2. 1924.

Ernst Bartz, Die Wirtschaftsethik August Herm. Franckes. Harburg, Verlag Wilhelm G. Frenk, 1934, 114 S.

Eine fleißige, aufschlußreiche Arbeit, in der zuerst die Grundlagen des Waisenhauses von Francke, die Art seiner Wirtschaftsführung bei ihrer Begründung durch seine Lehre von der „Klugheit" und von der

„Zeit", seine Berufsethik, seine Auffassung von Eigentum, Erwerb, Reichtum, Armut, und im dritten Teil die Wirkungen der Wirtschaftsführung Franckes auf die Weiterentwicklung seiner Stiftungen, auch auf die maßgebenden Kreise, Adel, Regierung dargestellt werden, die durch bisher unveröffentlichte Mitteilungen über Neubauer und Francke (S. 83—101) und ein wertvolles Literaturverzeichnis ergänzt werden. Die von dem Verfasser aufgestellte These besteht in der Herleitung des Franckeschen Pietismus vom Calvinismus als Auswirkung der puritanischen und „innerweltlichen Askese". Recht hat der Verfasser mit der Hervorhebung der Teilnahme des Pietismus nicht nur an der religiösen Haltung, sondern auch der wirtschaftlichen Entwicklung und Aktivierung der protestantischen Bevölkerung Norddeutschlands im 18. Jahrhundert. Wohl gibt er zu, daß bei Francke auch andere Einflüsse vorhanden waren; aber er mißt immer wieder den puritanischen Gedanken entscheidende Bedeutung bei, die er, unserer Ansicht nach, überschätzt; während die von Elert in seiner „Morphologie des Luthertums" betonte, auch vom Verfasser selbst erwähnte Auswirkung lutherischer Auffassung eine stärkere Berücksichtigung verdient hätte. Bei der Erörterung des Verhältnisses zwischen Spener und Francke hätte hervorgehoben werden können, daß doch wohl Spener der Gebende bei den Anregungen zur Gründung des Waisenhauses gewesen ist. Das Frankfurter Waisenhaus ist nicht, wie der Verfasser sagt, 1674, sondern 1679 gegründet worden.

Berlin-Friedenau. *Friedrich Ulrich.*

Friedrich Braun, Johann Tennhardt, ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns XVII. Bd.). München, Chr. Kaiser, 1934. VIII, 164 S. 8°. RM. 4.50.

Der Nürnberger Perückenmacher Tennhardt gehört nach dem Urteil seiner Zeitgenossen und der unmittelbaren Nachwelt zu den größten religiösen Gestalten des Pietismus. Johann Georg Walch, der gewissenhaft die theologischen Kämpfe dieser Zeit registriert hat, gewährt ihm in seinem Werk über die Religionsstreitigkeiten im deutschen Luthertum viel Raum. Auch im Zedlerschen Universallexikon, dieser unerschöpflichen Quelle für die Geschichte des Protestantismus bis ins 18. Jahrhundert hin, kommt Tennhardt in einem nicht weniger als 10 Folioseiten umfassenden Artikel zu Wort. Dagegen haben unsere beiden protestantischen Enzyklopädien der Gegenwart auf besondere Artikel über Tennhardt verzichtet — ein Zeichen dafür, daß in den neueren Geschichtswerken, die den Pietismus behandeln, dieser Pietist zurücktritt. So muß Brauns Arbeit entscheiden, ob die neuere Forschung mit Recht Tennhardt übergangen hat. Man kann aus dieser Darstellung wieder einmal lernen, wie wenig sich die radikalen Pietisten und Separatisten voneinander unterschieden und wie kurz der Weg ist, der von ihrer Gedankenwelt zur Aufklärung führt. Dieser moralisierende Rationalismus, der dem überlieferten reformatorischen Glaubensgut der Reformation verständnislos gegenübersteht, löst die Kirche mit ihren kultischen Einrichtungen auf. Die Vorstellung vom inneren Wert, mag sie auch hier und da visionär-wunderhafte Züge tragen, geht in die Herrschaft der ratio über. Gerade dadurch, daß Braun ganz sachlich und nüchtern Tennhardts Lehrmeinungen darstellt und so dem Leser das Urteil selbst überlassen bleibt, kann man sich diesen Feststellungen schwer entziehen. Bedeutsam ist, daß auch Tenn-

hardt mit der Bibel als dem geschriebenen Gottes-Wort nichts anzufangen weiß. Ferner fehlt die Verfallsidee in seinem Geschichtsbild nicht. — Sein Lebensschicksal, zu dessen Aufhellung auch Archivalien herangezogen sind, unterscheidet sich in nichts von dem anderer Separatisten. Man gewinnt den Eindruck, den man auch sonst bestätigt findet, daß sich trotz allen Einschreitens der Behörden die kirchlichen Ordnungen bereits gelöst haben. In diesem Zusammenhang sei auf das Zeugnis des Predigers Mörl verwiesen, das für Nürnberg ein anschauliches Bild des Zerfalls der kirchlichen Bindungen entwirft (S. 126).

Breslau. *Leube.*

Elisabeth Zinn, Die Theologie des Friedrich Christoph Oetinger. Gütersloh, Bertelsmann 1932. (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Bd. 36, H. 3). RM. 5.—.

Oetinger war Schwabe. Es ist kürzlich gezeigt worden, daß der schwäbische Denktypus durch die ganze Geschichte hindurch sich fast niemals in ein Entweder-Oder hat hineindrängen lassen, sondern immer darauf aus gewesen ist, die Spannung des Sowohl-als-auch zu erhalten und ins ganze zu wenden. Oetinger ist dafür ein treffendes Beispiel. Er hat in einer Zeit, da Aufklärung und Pietismus einander fremd gegenüberstanden, das Problem einer christlichen Philosophie aufgenommen. Dies Problem war durch Luther neu gestellt und an eine dialektische Lösung gewiesen. Die protestantische Orthodoxie hatte ebenso wie die profane Philosophie versagt. Wenn nun ein Görlitzer Schuster sich dieser Aufgabe annimmt, darf man sich nicht beklagen, daß er mystisch und kabbalistisch zu durchdringen suchte, was er nicht in Freiheit des Glaubens und der Erkenntnis ineinanderzuspannen vermochte. Auch Oetinger ist von Jakob Böhme entscheidend beeinflußt, mit all den anderen, die zu seiner Zeit und später die Paradoxie eines christlichen Philosophierens nicht für sinnlos gehalten haben.

Wir merken doch allmählich immer deutlicher, daß es vor allem in Deutschland, aber auch anderwärts, neben der offiziellen Tradition der Philosophie eine Gegenströmung gegeben hat, die sich grundsätzlich der Verweltlichung entzieht. Sie reicht von Nikolaus Cusanus über Paracelsus, Böhme, Oetinger, Hamann, Baader zum späten Schelling und über ihn hinaus bis in die Gegenwart hinein. Jeder Beitrag ist zu begrüßen, der diese Linie auch nur halb so sichtbar zu machen sich müht, wie das für die andere Reihe der Weltphilosophie in endlosen Wiederholungen geschehen ist und geschieht.

Vielleicht ist es nicht ganz richtig, wenn Elisabeth Zinn — die sich mit dem ganzen Rüstzeug der modernen Theologie und Philosophie gewappnet hat, um Oetinger für uns zum Sprechen zu bringen — ihn „eine im 18. Jahrhundert einsame Gestalt" nennt. Die Theosophen und christlich spekulativen Denker haben immer ihre geheimen Verbindungen gehabt. Neben Oetinger steht Bengel und die ganze Reihe der schwäbischen Biblizisten, die alle irgendwie christlich zu spekulieren genötigt waren, weil zum Ärgernis aller „schlichten" Frommen die Bibel leider kein unphilosophisches Buch ist[1]). Besonders Schwaben war ein fruchtbarer Boden für diese biblisch-philosophischen Ketzereien, und Oetinger hat in diesem Boden eine tiefe Furche gezogen. Wie denn die starren Bekenntnismänner nie ganz vergessen sollten, daß es nicht ihr Verdienst ist, wenn die Bibel noch

1) Oetinger, Selbstbiographie, Stuttgart 1845, S. 109.

heute in einigen Teilen unseres Landes ein Volksbuch ist, sondern daß sie es eben diesen Ketzern zu danken haben, die sich — wie Oetinger und in anderer Weise die Blumhardts — tief einließen auf die alchemistischen und „mineralischen" Seltsamkeiten, wie sie vollends im heilquellenreichen Württemberg unter dem Volk in aller Munde waren.

Die Oetingersche theologia ex idea vitae deducta wurzelt in einer Zentralanschauung, die nicht das Elementare, sondern das Ganze ursprünglich im Blick hat, und für die daher oft das Krause und Absonderliche das sicherste Zeugnis für die cognitio gloriae divinae wird. Im Gegensatz zu den selbstgewissen Formeln, auf welche die profane Philosophie ihr System gründet, will Oetinger „im innersten Zusammenfluß des Streites" sein Denken verankern. Auf ihn hin soll die Philosophie „phänomenologisch" „von außen hineinwärts" dringen und dann wieder „von innen heraus" den ordo generativus beschreiben. „Alle Philosophen wählen sich gewisse Worte mit Bildern, der eine aus der Mechanick und Geometrie; der andere aus Zahlen; der dritte aus den reinesten Elementen; der vierte macht sich neue Bilder ebendarum, weil er ohne Bilder seyn will; der fünfte redet nach der Ordnung, die nur in dem Außenwerck der Creatur ist, und läßt das Innere gar hinweg. Keiner erreicht das Mindeste von der Geburt GOttes in uns[2])."

Es entspricht daher der Sachlage, wenn E. Zinn sich nicht auf einen Aufriß der Oetingerschen Theologie beschränkt, sondern einen grundlegenden Teil über ihr Verhältnis zur Leibnizischen Philosophie voranschickt. Dieser Kampf gegen Leibniz ist offensichtlich von Richard Rothe unterschätzt worden, wenn er in seiner Einleitung zu Auberlens immer noch aufschlußreichem Buch über „Die Theosophie Oetingers" (Tübingen 1874) der Befürchtung Ausdruck gibt, daß bei Oetinger zu viel Philosophie und zu wenig wahrhaft theologische Spekulation sei. Die Verfasserin hat recht, wenn sie (S. 103 f. 107) angesichts eines solchen Urteils eine Befangenheit Rothes in seinen eigenen Anschauungen voraussetzt. Für Oetinger war die Abgrenzung einer philosophia sacra gegen die zeitbeherrschende Dogmatik der rationalen Philosophie das einzige Mittel, um sich für sein wirkliches Anliegen Gehör zu verschaffen. Diese schönen Abgrenzungen zwischen Philosophie und Theologie, die uns Heutige während des gerade hinter uns gebrachten Jahrzehnts genarrt haben, tragen nur dazu bei, die Entscheidung zu verdecken, in der es um christliches und profanes Denken und Daseinsverständnis geht, nicht aber um theoretische Künste, mit denen die Fachleute sich ihre Positionen zu sichern streben.

Deswegen gerade trifft uns dieser Oetinger an einer Stelle, wo wir selber schwach geworden sind. Er wagt es, gegen den — wenn auch großen und auf seine Weise nicht genug zu bewundernden — Götzen seiner Zeit anzugehen und Leibniz selbst der Unwissenschaftlichkeit zu zeihen, weil dieser sich von dem lossagt, was Rothe mit Bezug auf Jakob Böhme einmal „die ursprüngliche wissenschaftliche Tendenz des Reformationszeitalters" nennt. Die Philosophie hat verspielt, die nicht schon in ihrem ersten Ansatz sich auf das hin ausrichtet, was über das menschliche Dasein entscheidet. Die Grundverderbnis der Philosophie besteht in der Tat darin, daß sie vom Einfachen aus ihre

2) Oetinger, Swedenborgs Philosophie, Tl. II, Frankfurt u. Leipzig 1765 S. 6.

Welt bauen will. Die Ideen Platons und die Monaden des Leibniz sind hier in derselben Verdammnis. „Für Leibniz bleibt ‚das edelste Objekt verdeckt', weil er ‚sine Deo revelante' und daher ‚miserrime philosophiert'" (S. 67). Diesen Kernpunkt im Blick auf die verschiedenen Ausprägungen des Leibnizschen Grundprinzips in der Monadologie, im Mechanismus, im Kontinuitätsgesetz, im deistischen Gottesbegriff und schließlich in der Methodenlehre an der Hand der wichtigsten Äußerungen Oetingers herausgehoben zu haben, ist das besondere Verdienst der vorliegenden Arbeit.

Die Verwertung dieser Einsichten für die einzelnen theologischen Aufstellungen tritt dagegen an Bedeutung zurück. Auch hier ist aber genug zu lernen. Oetinger hat mit solchem Nachdruck die Anthropologie in den Vordergrund gerückt und innerhalb ihrer wiederum auch das Anliegen der Leiblichkeit so stark hervorgehoben, daß es jedem Leser leicht sein wird, sich eine Fülle von Zitaten anzumerken, die ihm für die derzeitige Diskussion der systematischen Theologie über anderthalb Jahrhunderte hinweg die Richtung weisen. Vielleicht hat E. Zinn ein bißchen zu viel von der trüben Spekulation aus den kabbalistischen Quellen unterschlagen. Oetinger selbst zu lesen setzt gelegentlich etwas Überwindung voraus. Aber sie hat es fertig gebracht, die Linie des Ganzen deutlich herauszustellen und dabei eine aufregende Auslese von Einzelstellen einzustreuen.

Bremen. *H. Knittermeyer.*

Hans Reimers, Jonathan Swift. Gedanken und Schriften über Religion und Kirche. (= Britannica. In Verbindung mit dem Seminar für englische Sprache und Literatur an der hamburgischen Universität, herausgegeben von Emil Wolff. Heft 9.) Friedrichsen, de Gruyter & Co. m. b. H. Hamburg 1935. 194 S. RM. 8.50.

Die Persönlichkeit Swifts überhaupt ist immer eines der großen Rätsel der englischen Geistesgeschichte gewesen und seine religiöse und kirchliche Stellung nicht die geringste Schwierigkeit darin. Die vorliegende Arbeit versucht diese Seite des großen Problems zu lösen. Den Schlüssel bietet eine Darstellung der allgemeinen Kirchen- und Geistesgeschichte der Periode. Schon hier bietet sich dem Verfasser die prinzipielle Lösung: Die Zeit sah in der Religion und Kirche eine Art Gewissenspolizei für einen diesseitigen Zweck, die moralische Reform der Menschen. Ähnlich erkennt Swift in den jenseitigen Lohn- und Abschreckungsmotiven der Religion das einzige Mittel, die Menschheit moralisch zu zähmen. Also müsse man Staatskirchentum und Dogma als die einzige Organisation eines solchen Beginnens stärken; so erklären sich seine hochkirchliche Richtung, über die das dritte Kapitel handelt, seine Ablehnung des Dissent (4. Kap.) und der eigentlichen kirchenfeindlichen Aufklärung (5. Kap.). Der Verfasser vermag so glaubhaft zu machen, wie sich Swifts eigene, ganz unorthodoxe, trotz ehrlichen Gottesglaubens ein jenseitiges Leben abstreitende und die Autonomie der menschlichen Vernunft vertretende religiöse Haltung mit strenger äußerlicher Kirchlichkeit ohne Heuchelei und Opportunismus aus rein idealistischen Motiven verträgt. — Die ganze Ansicht klingt sehr plausibel, paßt vor allem gut in das Bild der Epoche überhaupt. Freilich schiene es uns übereilt, damit das Problem der religiösen Stellung Swifts für erledigt halten zu wollen. Man müßte von seinem übrigen Werk her einmal an die gleichen Fra-

gen herankommen, und die beiden Ergebnisse würden sich wohl ergänzen wie korrigieren.

In einigen Einzelheiten möchten wir Bedenken anmelden. 127 ff. scheint uns Kalvinismus und Puritanismus zu sehr identifiziert. Hat sich Swift wirklich als Whig gefühlt und ist er nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit Tory? (61). Wenn in dem besonders wichtigen Schlußkapitel von der Religion als einer Sache des Gefühls geredet wird, so kann eine so beschränkte eigene Stellungnahme des Verfassers doch wohl auch die Sicht der Tatsachen gefährden.

Cambridge. *Ludwig Borinski.*

Werner Schultz, Die Religion Wilhelm von Humboldts. (= Jenaer Germanistische Forschungen, hg. von Albert Leitzmann, Bd. 19.) Jena, Verlag der Frommannschen Buchhandlung. 1932.

Die vorliegende Schrift von Schultz bildet den Abschluß einer Reihe von Studien über Wilhelm von Humboldt, deren Ergebnis zu einer völligen Umgestaltung des von Haym und Spranger entworfenen „klassischen" Humboldtbildes führte. Jenes Humboldtbild erscheint von hier aus als eine Transponierung des deutschen klassisch-neuhumanistischen Bildungsideals auf W. v. Humboldt, die ihn zum vorbildlichen Typus erhebt, die aber seine „ursprüngliche Tiefe und eigenwillige Originalität" verfehlt. Schultz begreift Humboldt als „eine ungemein komplizierte Natur, in ungeheuerer Gegensätzlichkeit verfangen, die ihn in faustischer Unruhe und in schweren Erschütterungen durchs Leben trieb", kurz, als einen vorwiegend romantisch bestimmten Menschen.

Die Methode der Untersuchung ist religionspsychologisch, oder besser -phänomenologisch; ihr liegt Rudolf Ottos Verständnis der Religion zugrunde, als das Erlebnis des „Ganz Anderen", das sich von der Erscheinungswelt diametral unterscheidet und doch von der Wirklichkeit her mannigfaltigst auf das religiöse Subjekt eindringt, wobei die individuelle Struktur des religiösen Subjekts darüber entscheidet, welche Gegenstände dieser Wirklichkeit zum Mittler des ganz Anderen werden. Ausdrücklich konzentriert sich darum die Untersuchung darauf, die religiösen Urerlebnisse Humboldts, die den Wesenskern der Persönlichkeit aufdecken, zu erfassen. Humboldts Theorie der Religion und seine Metaphysik, noch mehr seine etwa durch Bildungserlebnisse beeinflußte Religion bleibt daneben sekundär. Schon diese Methode zeigt den Unterschied zu Spranger, der im Sinne Diltheys und der älteren literargeschichtlichen Schule Humboldt geistesgeschichtlich einordnet, „Einflüsse" und die Abwandlung der geistigen Bewegung in Humboldt feststellt, Bildungsbemühen und Bildungstheorie in die Betrachtung voll einbezieht, dabei aber die Gefahr nicht völlig vermeidet, über diesen „sekundären" Bereichen die „Gestalt" zu verfehlen oder zu vereinfachen, die in irrationale und vitale Tiefen hinabreicht. Die Eigenart der Methode von Schultz ist zugleich ihre Grenze.

Schultz ordnet Humboldt in die große europäische Gefühlsbewegung ein, die in Pascal, Shaftesbury und Rousseau wie im deutschen Pietismus und im Sturm und Drang, in Hamann und Herder sich auslebt. Er zeigt auf, daß Humboldt einen primären Zugang zur Welt im Gefühl und Empfinden besitzt, der vor allem begrifflichen Denken liegt. Er bringt Äußerungen aus allen Zeiten von Humboldts Leben bei, die sein Gefühl für das Numinose bezeugen. Gefühle der „Ahndung", der „Begeisterung", der „sanften Schwermut", des „hl. Schauers" sind reli-

giöser Natur. Als die erste große Form von Humboldts religiösem Erleben nennt Schultz das Gefühl für die Unendlichkeit des Geheimnisses der Welt und hier besonders das Erleben der drei Symbole dieser Unendlichkeit: der Ferne (der Raum der religiösen Sehnsucht), der Nacht, des Meeres (die Bilder der Erhabenheit). Der unstillbare Unendlichkeitshunger, der das Nahe und Gegenwärtige transzendiert, erscheint als typisch romantische Religiosität; und religiös sei auch das unablässige Verlangen zu verstehen, die Grenzen der eigenen Individualität durch die Berührung mit dem unendlichen All zur Universalität zu erweitern, ein Bemühen, das mehr sei, als „bloßer Bildungstrieb zur Humanität".

Die Grenzenlosigkeit dieses Unendlichkeitserlebnisses finde Gesetz und Gestalt in dem Erlebnis der Unbedingtheit, das sich nach Schultz' Analyse (die sich hier mit Sprangers Ableitung berührt) in Humboldt spaltet in das Erlebnis des Subjektiv-Unbedingten (Kant) und das des Objektiv-Unbedingten (Herder-Goethe). Auf dem ideengeschichtlichen Hintergrund der hiermit angedeuteten Weltbilder (1780/90: Spinozastreit und das Hervortreten Kants) versucht Schultz schärfer als bisher geschehen das spezifisch Humboldtsche Erlebnis herauszuarbeiten: das abstrakte erkenntnis-theoretische Subjekt Kants konkretisiert sich bei Humboldt zur individuellen Ganzheit, das sittliche Gesetz erweitert sich ihm zum Gesetz der eigenen Individualität. Die Grenzen dieses humanistischen Persönlichkeitsideals sieht Schultz in seiner religiösen Armut (das Böse, Schuld und Tod werden als Wirklichkeiten geleugnet) und in seiner Ohnmacht gegenüber der Wirklichkeit (wie sie für Humboldt die Begegnung mit Johanna Motherby und der Stella-Zyklus der Alterssonette beweisen sollen). — Zu Humboldts Erleben des Objektiv-Unbedingten führt eine feinsinnige eindringende Analyse des objektiven Sehens Humboldts, der durch die Hülle der Erscheinung hindurch die Idee zu schauen sich bemüht. Der weltanschauliche Hintergrund ist der gleiche wie bei Herder-Goethe, der pantheistische Symbolismus, der durch die chiffre der Natur hindurch das „Urschöne", die „Urgestalt" sehen lehrt. Doch während Goethe Idee und Erscheinung immer als Einheit, in der Synthese der „Gestalt", sieht, ruht Humboldts Auge „in überwiegend träumerischer Kontemplation auf der Hülle (des Gegenstandes), um dann in völliger Achsendrehung sich gleichzeitig in einer jenseitigen Ferne zu verlieren"; darum geht Humboldt die Goethesche Klarheit verloren, er endet in einer unio mystica mit dem Gegenstand. Schultz zeigt, daß die Schau der Ideen für Humboldt kein ästhetisches Genießen der schönen Form war, sondern ein religiöser Akt im strengsten Sinn, eine mystische, fast zu einer geistigen Technik gesteigerte Versenkung. „In der Betrachtung der Ideen leben und fromm sein ist für Humboldt dasselbe." Schultz möchte drei Formen des Verhältnisses von Idee und Erscheinung im Sehen Humboldts unterscheiden, die nebeneinanderlaufen: die erste, die von 1795—1821 (!) dominiere, steht Goethes Schauen am nächsten (hier wird vor allem die Rolle der Individuation in der Geschichtsphilosophie Humboldts neu beleuchtet, wodurch er in die Nähe Rankes rückt), in der zweiten bricht das „Zweiweltengefühl" Humboldts durch, das sich in der dritten Form zur brückenlosen Entfernung der Idee von der gegenständlichen Welt und zu deren völliger Entwertung steigert.

Wichtiger noch als die Idee sind für Schultz' Gedankengang das Schicksal und das Dämonische (im Sinne Goethes) Mächte, in denen Humboldt das Unbedingte erfährt: sie brechen ein und sprengen die

Form seiner selbstgewissen Persönlichkeit. Die schöpferischen Kräfte seines geistigen Seins werden des Getriebenseins im Schicksal und der dämonischen Gesetzlichkeit, seine Bestimmung erfüllen zu müssen, nicht Herr. In dem selbstzerstörerischen Hang zur Einsamkeit (den man bisher viel beachtete, ohne ihn zum Zentrum seiner Persönlichkeit in Beziehung setzen zu können) und zur Neigung zum Versinken in phantastischen Ideen will Schultz solche Dämonien erkennen. Die Spannung von Dämon und Freiheit verdrängt das selbstsicher ruhende idealistische Persönlichkeitsideal. Die Frage nach der Erlösung führt Humboldt aber nicht zum Christentum; mit Recht lehnt Schultz Sprangers Annahme einer Hinwendung Humboldts zum Christentum 1825 ab: seiner dem Menschentum der Renaissance verwandten Persönlichkeit ist das Verständnis der christlichen Zentralbegriffe der Liebe, der Sünde und des Todes stets verschlossen: seine Liebe bleibt egozentrisch, dient der eigenen Existenzerhöhung; Schuld ist ihm Schicksal, weil ihm das So-Sein selbst schicksalhaft und göttlich ist; der Tod berührt ihn nur an der Peripherie, und wo er auf ihn stößt, vermag er ihn nicht eigentlich zu überwinden, sondern muß den Gedanken verdrängen, ohne ihn abschütteln zu können.

Ist Humboldt, so heißt das Ergebnis, also auch kein Christ, ist der letzte Teil seines Lebens auch nicht die vollendete Verwirklichung der Humanitätsidee, so ist er doch nicht ohne Religion (wie Bornhausen will), sondern ein wahrhaft religiöser Mensch, „weil er immer im geheimen Kontakt stand mit dem Unendlichen, und weil ihm alles Vergängliche ein Symbol des Unbedingten wurde".

Ohne Zweifel bedeutet diese energische und in ihrer Beschränkung einheitliche Konzeption eine Vertiefung und eine Korrektur des bisherigen Humboldtbildes. Sie ist aber in sich ebenso einseitig wie das „klassische" Bild. Spranger berücksichtigt ausdrücklich nur die Zeit von 1795—1821, die Mannesjahre Humboldts also, während bei Schultz der Nachdruck auf der empfindsamen Jugend und dem reflektierenden Alter liegt. Das beweist schon die Bevorzugung der Alterssonette und der Briefe an die Diede als Quellen und das Interesse für Humboldts späte indische Studien. Spranger sieht in den Zügen des Alters: dem Hang zur stoischen Einsamkeit, zur Vertiefung in indische Mystik, zur „christlichen" Religiosität Abweichungen vom Humanitätsideal des Mannesalters; Schultz baut die Persönlichkeit gerade von diesen Untergründen her auf, die er latent in allen Lebenszeiten Humboldts wirksam finden will. Aus welcher Tiefe der Person dann das (auch nach Schultz, s. S. 74, 84, 86) von Humboldt stets festgehaltene stoisch-antike Persönlichkeitsideal, „die idealistische Grundrichtung seines Gesetzes", aufsteigt, bleibt undeutlich. Es scheint, daß es für Schultz wurzelt in dem Erlebnis des Subjektiv-Unbedingten, das als Form die schöpferischen und die bedrängenden Mächte zu bewältigen sucht. Doch gerade hier wird ein feineres Gehör spüren, daß die Zitate aus Humboldt, die „das Titanische", „das Prometheische", „das Faustische" seines Lebensgefühls erweisen sollen, nicht zureichen. Es drängt sich die Beobachtung der Distanz auf, mit der Humboldt dem Leben gegenübersteht (vgl. bes. S. 40 f.), das Bewußte und Kühle seines Wesens, das die Zeitgenossen ebenso erschauernd an ihm empfanden wie das Dämonische in ihm, und es bleibt das Gefühl, daß nicht allein die Grenze seiner poetischen Gestaltungskraft seine Verse matt und trocken macht. Vieles, was nach Schulz an die Gefühlswelt Herders und Goethes erinnern soll, wird eine feiner differenzierende Betrachtung in die Nähe der zarteren und zaghafteren, spiritualistischen Empfindungs-

welt Klopstoks und Jacobis verweisen. Auch Schultz muß, um sein einseitiges, romantisches Humboldtbild zu gewinnen und um den Typus positiv verstehen zu können, von „Abweichungen" reden (ähnlich wie Spranger die Abweichungen von seinem klassischen Humboldtbild in den Anmerkungen behandelt): die oft festgestellte Tendenz Humboldts, sich wirklichkeitsfern im Formlosen zu verlieren, liegt für Schultz außerhalb „der Gesetzlichkeit der letzten Urgründe des subjektiven Seins"; sie ist ihm mehr Stimmung als Religion (S. 44; vgl. 40 f., 55 f., 58, 63 f., 72). Die Frage bleibt, ob die bei Schultz offensichtliche Wertung begründet ist (und ob sie den Verlust des typisierenden Klassikerbildes zu ersetzen vermag).

Gegenüber S. A. Kählers vielumstrittenem Werk „Wilhelm von Humboldt und der Staat", München 1927, ist Schultz' Untersuchung methodisch und sachlich völlig selbständig. Im Ergebnis stimmt Schultz (wie er betont) weitgehend mit Kähler überein, besonders in der Kritik an der bisherigen Forschung und in der Zuordnung Humboldts zum romantischen Typus. — Der Unterschied ist aber ein wesentlicher: Die Erschütterungen in Humboldts Leben sind für Kähler „Krisen", nicht Einbrüche der Transzendenz; das Leben in der Idee erscheint als Flucht aus der Tat „in die romantische (d. h. unwirkliche) Realität"; der Bildungsdrang wird zur Lebensform des unschöpferischen, genießenden Sammlers Humboldt; das in seiner Souveränität gescheiterte selbstgewisse Individuum wird allein gerettet durch die tragende Macht und Formkraft des Staates; der inhumanen „Humanität" Humboldts fehlt die Ethik, weil die Tat, ebenso wie die Möglichkeit der Religion, weil die Schulderfahrung. Die Gegensätzlichkeit der Bewertung resultiert aus den verschiedenen Voraussetzungen der beiden Betrachter: Kähler will von einem skeptisch-harten Realismus aus den Idealismus desillusionieren, Wirklichkeit ist ihm das nackte, zufällige, Verantwortung und Einsatz fordernde Dasein (Kähler S. 113 f., 116 f., 118 — eine ethische Konzeption); Schultz will durch eine verwandte Psychologisierung der Ideengeschichte gerade durch die Bildungswelt hindurch zur Tiefenschicht der Seele vorstoßen, Wirklichkeit ist ihm die rätselhafte Welt mit ihren unendlichen Dimensionen, aus der die Transzendenz aufleuchtet (Schultz S. 15, 25, 35 — eine ästhetische Konzeption).

Berlin. *Fritz Fischer.*

R. Ernst Grob, Die Bischöfliche Methodistenkirche in der Schweiz. In der Christlichen Vereinsbuchhandlung in Zürich, 1931. 664 S.

„Anfangs Februar 1856 kam ein junger Pfälzer, Ernst Mann, nach Genf, um unter den dort wohnenden Deutschen und Deutschschweizern zu missionieren." Das war der Anfang der Bischöflichen Methodistenkirche in der Schweiz. Zum 75jährigen Jubiläum des Werkes gab 1931 R. Ernst Grob, eine der führenden Persönlichkeiten der Bischöflichen Methodistenkirche der Schweiz, im Auftrage der Jährlichen Konferenz die vorliegende umfangreiche Darstellung heraus.

In einem ersten Teil wird die Vorgeschichte der Bischöflichen Methodistenkirche in der Schweiz behandelt: John Fletcher, die Beteiligung des Methodismus am westschweizerischen Réveil, die Begründung einer Wesleyanischen Methodistenkirche. Der großangelegte zweite Teil schildert das geschichtliche Werden der Bischöflichen Methodistenkirche in minutiöser Einführung in das Werden und Wachsen der einzelnen Gemeinden von den Anfängen durch die großen Kampfzeiten der

1860er und 1870er Jahre bis zur Gegenwart: „Aus der Erweckungsgemeinschaft, die sich durch Sturm und Drang hindurch siegreich behauptet hat, ist eine gefestigte Freikirche mit einer ansehnlichen Mitgliedschaft geworden, mit der auch andernseits gerechnet wird; damit ist sie aber auch, wie andere Großkirchen, den Gefahren der Selbstzufriedenheit und Verweltlichung, vielleicht sogar der Verknöcherung ausgesetzt." Der dritte Teil hat Wesen, Organisation und Werk des Methodismus zum Gegenstand.

Die Darstellung Grobs reiht sich würdig an die Geschichte des Methodismus von John L. Nuelsen, Theophil Mann und J. J. Sommer an.

Basel. *Ernst Staehelin.*

Aus Zeitschriften.

Archiv für Kulturgeschichte 25, 1—3. 1934/35. G. Franz, Die Bildnisse Thomas Müntzers. H. Leube, Alte u. mittelalterl. Kirchengeschichte. R. Hennig, Indienfahrten abendländ. Christen im Mittelalter. L. Zarncke, Die naturhafte Eheanschauung des jungen Luther. 26, 1. 1935. A. Dopsch, Motive der Freiheitsgarantien für Person und Eigentum im Mittelalter. H. Heimpel, Alexander von Roes und das deutsche Selbstbewußtsein des 13. Jhdts. A. Schulte, Die große Ravensburger Handelsgesellschaft und die Pflege der kirchlichen Kunst. G. Ritter, Petrus Antonius Finariensis, der Nachfolger Peter Luders in Heidelberg. Ein Beitrag zur Geschichte des Frühhumanismus am Oberrhein. **The Catholic Historical Review** 20, 3—4. 1934/35. P. M. Dunne, The Literature of the Jesuits of New Spain. Paul C. Perrotta, Giambattista Vico, Philosopher-Historian. 21, 1. 1935. W. St. Merrill, The Vinland Problem through Four Centuries. **The Harvard Theological Review** 28, 1—2. 1935. M. P. Charlesworth, Some Observations on Ruler-Cult, especially in Rome. **Historisches Jahrbuch** 54, 3—4. 1934. H. Finke, Kardinal Franz Ehrle in memoriam. B. Stasiewski, Deutschland u. Polen im Mittelalter. M. Miller, Die Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz, im besonderen des Bistums Rottenburg und die Württembergische Regierung. H. Jedin, Kirchenreform und Konzilsgedanke (1550 bis 1559). E. Hegel, Belgiens, Hollands u. Luxemburgs kirchenpolitische Beziehungen zu Papst Gregor XVI. (1831—1846). H. Günther, Der Patriziat Chlodwigs. 55, 1. 1935. O. Greulich, Die kirchenpolitische Stellung Bernolds von Konstanz. C. Juhász, Andreas Dudich. Ein Beitrag z. Gesch. d. Humanismus u. d. Gegenreformation. M. Braubach, Ein neuer Görresfund? **Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses** 14, 3—6. 1934. J. Pannier, Notes historiques et critiques sur un chapitre de l'Institution écrit à Strasbourg (1539): De la vie chrétienne. J. Pommier, «Port Royal» de Sainte-Beuve. La préparation. A. Kojevnikoff, La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev. 15, 1—2. 1935. Lion Wencelius, L'idée de joie dans la pensée de Calvin. **Römische Quartalschrift** 42, 1—4. 1934. F. Gerke, Studien zur Sarkophagplastik der theodosianischen Renaissance I. G. Ladner, Die Statue Bonifaz' VIII. in der Lateranbasilika und die Entstehung der dreifach gekrönten Tiara. J. Vincke, Jakob II. u. Alfons IV. von Aragon u. die Versorgung des Infanten Johann mit kirchl. Pfründen. E. Stakemeier, Das Trienter Konzil

über den Glauben im Stand der Ungnade. E. Peterson, Zwei angeblich montanistische Schriften. M. Rostovtzeff, Die Synagoge von Dura. A. v. Gerkan, Die frühchristl. Kirchenanlage von Dura. J. Kollwitz, Zur frühmittelalterl. Baukunst Konstantinopels. A. Dold, Ein Stuttgarter altlateinischer Unzialpsalter aus dem 8. Jhdt. F. Bock, Die Geheimschrift in der Kanzlei Johanns XXII. H. Jedin, Analekten zur Reformtätigkeit der Päpste Julius' III. und Pauls IV. 43, 1—2. 1935. J. P. Kirsch, Die Entwicklung des Bautypus der altchristl. römischen Basilika. E. Donckel, Studien über den Kultus der hl. Bibiana. J. Vincke, Kirche und Staat in Spanien während des Spätmittelalters. K. A. Fink, Untersuchungen über die päpstlichen Breven des 15. Jhdts. H. Jedin, Analekten zur Reformtätigkeit der Päpste Julius' III. u. Pauls IV. E. Stakemeier, Glaube u. Buße in den Trienter Rechtfertigungsverhandlungen. **Süddeutsche Monatshefte** 32, 5. 1935. Prägungen germanischer Religiosität. **Theologische Blätter** 13, 9—12. 1934. H Rosenau, Die palästinischen Synagogen und ihr Einfluß auf die Kunst des Abendlandes. P. Tillich, Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage. E. Reisner — O. Kühler, Trinitarischer Glaube und eschatologisches Geschichtsverständnis. G. Stuhlfauth, Unerkannte Bildnisse des Kurfürsten Friedrich d. Weisen ... im Passional Christi u. Antichristi von Lucas Cranach d. Ä. 14, 1—6. 1935. G. Stuhlfauth, Die römischen Katakomben. Th. Vollenhoven, Die Grundlagen der kalvinischen oder schriftgemäßen Philosophie. H. Iwand, Jenseits von Gesetz u. Evangelium? Eine kritische Besprechung der Lehre von dem Worte Gottes in K. Barths „Prolegomena zur kirchl. Dogmatik" I 1. **Theologische Quartalschrift** 115, 3—4. 1934. J. Höfer, Das Lebenswerk W. Diltheys in theologischer Sicht. A. Anwander, Das Kreuz Christi u. andere Kreuze. F. Schäffauer, Nikolaus v. Dinkelsbühl als Prediger. 116, 1—2. 1935. K. O. Müller, Aus Familienbriefen des Kardinals Fr. Ehrle. B. Poschmann, „Mysteriengegenwart" im Licht des hl. Thomas. A. Nägele, Des Joh. Chrysostomus Homilien zu den Timotheusbriefen ... u. die Zeit ihrer Abfassung. H. Jedin, Entstehung u. Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung. **Wissenschaft und Weisheit** 1, 1—2. 1934. P. Wust, Das augustinisch-franziskanische Denken in seiner Bedeutung für die Philosophie unserer Zeit. R. Meßner, Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau. Th. Soiron, Vom Geist der Theologie Bonaventuras. M. Müller, Stand der Skotus-Forschung 1933 nach Ephrem Longpré. M. Müller, Die theologische Gesamtsynthese des Duns Skotus. **Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte** 1, 1. 1935. A. Mayer-Pfannholz, Die Liturgie und die deutsche Geistesgeschichte. K. Heilig, Mittelalterl. Bibliotheksgeschichte als Geistesgeschichte. **Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte** 28, 3—4. 1934. L. Weiß, Aus einer Luzerner Handschrift. 29, 1. 1935. Iso Müller u. N. Curti, Die Beginen von Somvix. M. Reymond, Écoles et bibliothèques du pays de Vaud au moyen âge. **Zeitschrift für Theologie u. Kirche** 15, 3—4. 1934. F. Kattenbusch, Das Luthertum als Konfession. H. Mulert, Neuere deutsche Schleiermacher-Literatur (Schluß). 16, 1—2. 1935. H. Stephan, Albrecht Ritschl und die Gegenwart. O. Ritschl, Albrecht Ritschls Theologie und ihre bisherigen Schicksale. H. Gerber, Recht — Staat — Bekenntnis. W. Thimme, Das Führerprinzip in der evangelischen Kirche.

Zwei neue Bände der

Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte

Herausgeg. von Erich Seeberg, † Erich Caspar, Wilhelm Weber

Fünfter Band — Erhard Peschke

Die Theologie der Böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit

I. Band: Das Abendmahl. 1935. XVII und 383 Seiten. Brosch. RM. 21.—.

Das Abendmahlssakrament ist das Symbol der Hussiten. An der Stellung zu ihm werden die theologischen und religiösen Voraussetzungen der Parteien am klarsten erkennbar, und so bildet die Abendmahlsfrage, das Zentralproblem der böhmischen Theologie im 15. Jahrhundert, den Schlüssel zum Verständnis der Ideenwelt der Böhmischen Brüder.

Der Verfasser ordnet Laientheologie und Volksfrömmigkeit in den großen Rahmen der geschichtlichen Entwicklung ein und zeigt ihren Zusammenhang mit der Scholastik, der Mystik, dem Humanismus und der Reformation auf.

Die Bedeutung Wiclefs für die Theologie der Böhmen wird unter einem neuen Gesichtspunkt gewürdigt. Es wird gezeigt, daß die Ideen des Engländers dem Denken der Böhmen neue Richtung und Gestalt gegeben haben.

In einer umfassenden Darstellung der früheren Abendmahlsanschauung Luthers und ihres Verhältnisses zur Lehre der Brüder wird der Einfluß wiclefitischer Ideen auf den Reformator erwiesen.

Sechster Band — Carl Erdmann

Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens

1935. XII und 420 Seiten. Brosch. RM. 24.—

Bei der Entstehung der Kreuzzugsbewegung hat die Rücksicht auf das Heilige Grab nur eine Nebenrolle gespielt. Die Hauptsache war die Ausbildung der christlichen Ritterethik und die kirchliche Heiligung des Waffenhandwerks; sie wurde von den Reformern des 11. Jahrhunderts eingebürgert und kam im Gebrauch heiliger Fahnen zum Ausdruck. Papst Gregor VII. bemühte sich, diese schon damals kräftige Bewegung als „militia sancti Petri" unmittelbar für die päpstliche Macht nutzbar zu machen. Doch schlug dies fehl, und Urban II. verstand es, die aufgestauten Kräfte durch Ablenkung nach außen und geschickte Verbindung mit dem Wallfahrtsgedanken zu ungeahnter Wirkung zu bringen. Der sogenannte erste Kreuzzug war also kein Anfang, sondern ein Höhepunkt der Entwicklung.

VERLAG VON W. KOHLHAMMER, STUTTGART

UNTERSUCHUNGEN

Thomas von Aquino und die Bulle „Benedictus Deus" von 1336.

Von Ernst Lewalter,
Berlin-Wilmersdorf, Bayerische Straße 24.

I. *Die augustinische Eschatologie bei Thomas von Aquino.*

Als die Kernstelle, an der Thomas von Aquino den Bezug des Geschehens im Ganzen der Zeit — der Weltgeschichte — auf die Geschichts-Transzendenz des Gottesreiches auslegt, darf der Artikel der theologischen Summa gegen die Montanisten und Joachiten (Ia IIae q 106 a4) betrachtet werden. In der Auseinandersetzung über die Frage, ob ein „tertius status" „in hac vita" zu erwarten sei oder ob die futura vita mit dem tertius status identisch zu setzen sei (ad 1), fällt die Entscheidung über das, was als christliche Geschichtsansicht zu gelten hat [1]).

Der tertius status, dessen Heraufkunft die Spiritualen als sich vollziehend lehren, wäre futurum saeculum in der Geschichte. Indem die Grenze (der finis saeculi) in die Geschichte selbst

1) Über die Zusammenhänge der Theologie des Thomas von Aquino mit der kirchlichen Behandlung der joachitischen Bewegung unterrichtet neuerdings die Abhandlung von Ernst Benz („Joachimstudien III: Thomas von Aquin und Joachim de Fiore") in dieser Zeitschrift 53. Band (3. Folge IV), S. 52—117. Hier wird gezeigt, wie sich unter dem Einfluß des Thomas die kirchliche Lehre ein für allemal von der Anwendung der endgeschichtlichen Verheißungen auf den konkreten gegenwärtigen Geschichtsverlauf lossagt. Indem solchergestalt Gegenwärtigkeit der Geschichte und endzeitliches Geschehen für alle Folgezeit kirchlicher Theologie voneinander getrennt wurden, wurde zugleich der Zusammenhang der Lehre von den „letzten Dingen" von jeder „aktuellen" Beziehung gereinigt.

Das heißt aber nicht, daß der Gedanke an die letzten Dinge in den Hintergrund getreten sei. Wenngleich alle aktuelle Anwendung dieses Gedankens auf gegenwärtig Vorgehendes von nun ab als heterodox bestimmt ist, so ist dennoch die Lehre von den letzten Dingen auch weiterhin in sehr eigentümlicher Weise für den Aufbau der Theologie wie des kirchlichen Glaubens von großer Bedeutung gewesen.

Aus den folgenden Blättern soll der Versuch gemacht werden, ein wichtiges Stück der Wandlungen, denen die Funktion der Eschatologie im Aufbau des kirchlichen Glaubens unterworfen worden ist, aufzuzeigen.

(nämlich in unsere Zeit) verlegt ist, ist der Horizont des gegliederten Ganzen der Zeit, ist also das Begrenzende vernichtet. Mit dem Satze: „tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, scilicet in patria" (ad 1) hat also Thomas einen Begriff von Geschichte als dem Geschehen im Ganzen der Zeit gegen die, die ihn zerbrechen und vernichten, gesichert.

Hinsichtlich der Sicherung dieses Begriffes nun bezieht sich Thomas ausdrücklich auf Augustin. Denn in der exegetischen Frage, wie Matth. 24, 44 („praedicatur hoc Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio") als Grundlegung geschichtlichen Verständnisses auszulegen sei, nimmt er die Autorität des Augustin gegen die Lehre der Spiritualen von Evangelium Spiritus Sancti in Anspruch [2]).

„Die Rede von der Predigt des Evangeliums Christi kann auf zweierlei Art aufgefaßt werden. Nämlich erstens mit Bezug auf die Verbreitung der Bekanntheit mit Christus. So wurde das Evangelium auf der ganzen Erde schon zur Zeit der Apostel gepredigt . . . . Zweitens aber als Predigt mit voller Wirksamkeit, d. h. so, daß in jeder Nation die Kirche gestiftet werde. Wenn man es so versteht, so ist, wie Augustin sagt (Ep. 199), „das Evangelium noch nicht auf der ganzen Erde gepredigt"; wird das aber geschehen sein, dann wird auch das Ende der Welt (consummatio mundi) eintreten."

Die Setzung des Geschehens im Ganzen der Zeit als des Horizonts dieses Lebens schließt also eine Artikulation der Zeitspanne zwischen der Menschwerdung des Sohnes und dem Ende der Welt geradezu aus. Das Leben der Christenheit erfüllt eine — die letzte — Epoche des Geschehens im Ganzen der Zeit. Alles, was in dieser Epoche geschieht, ist zwischen die Gelenke des primus und des secundus adventus Christi eingespannt, derart, daß wir mit den Aposteln und den Menschen der letzten Zeit in einer Zeitspanne („Epoche") leben.

---

2) Über die eschatologische Theologie des Augustin vgl. im übrigen des Verf. Abhandlung in dieser Zeitschrift Bd. 53 (3. Folge IV), S. 1—51 („Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins").

Eben darum hat auch das „Wir“, in dessen Namen Thomas von der Christenheit spricht, den prägnanten Bezug auf alle Christen — Verstorbene, Lebende und noch Ungeborene. In diesem universalen Wir hat die geschichtliche Besinnung ihren Ort; darin, daß von diesem Wir mit Grund gesprochen werden kann, ist die sachliche Möglichkeit einer Besinnung auf die Ordnung dieses Lebens gegeben. Der Grund, von dem her von der Einheit des Wir ausgegangen werden kann, aber kann allein in der universalgeschichtlichen Stellung dieses Wir als der zwischen Evangelium und Weltende gespannten Christenheit gefunden werden. Denkt man die Grenze des Weltendes aus diesem Zusammenhang fort, so stürzt der ganze Bau ein.

Es ist die bestimmende Eigentümlichkeit der geschichts-transzendenten Eschatologie, die Thomas im Einklang mit Augustin zur Grundlage der theologischen Ethik nimmt, daß sie hinsichtlich des Bewußtseins von der geschichtlichen Stellung der eigenen Zeit keine sozusagen „freie“ Überlegung ermöglicht, sondern diese Stellung immer schon bestimmt hat als eine Spanne in der letzten Zeit. Das Bewußtsein, in einer „neuen Zeit“ zu leben, ist durch eben diese Bestimmung als ein irrendes verworfen; nicht nur, weil es un-katholisch ist, sondern auch, weil es un-evangelisch ist, indem es die universalgeschichtliche Funktion des Evangeliums, das letzte articulum temporis zu sein, nicht anerkennt und somit das Evangelium seiner universalgeschichtlichen Würde beraubt. Die Heraufkunft einer „neuen Zeit“ (nämlich einer durch ein weiteres articulum temporis gespannten Epoche) zu verkünden, heißt Christus verleugnen [3]).

3) Seitdem Augustin die christlich-theologische Geschichtslehre als heilsgeschichtliche Teleologie entwickelte und damit den Grund für ein systematisches Verständnis der Stellung der Christenheit im geschichtlichen Ganzen der Zeit auffand, sind 850 Jahre vergangen. In diesem Umstand einen Anlaß zu finden, die Dinge anders zu sehen, ist Thomas nicht in den Sinn gekommen. Die eschatologische Ungeduld derer, die überall die Zeichen der Heraufkunft des Endgeschehens wahrzunehmen geneigt waren, ist ihm so wenig eigen gewesen wie Augustin; und aus demselben Grund hat er die Neigung der Spiritualen seiner Zeit verworfen, nach Anzeichen für ein innergeschichtliches Endgeschehen zu fahnden. Die eschatologische Lehre des Thomas kann die augustinische

So werden denn auch die Einzelprobleme der Eschatologie ganz im Anschluß an und im Einklang mit Augustin erörtert. Zunächst die Frage nach dem Zeitpunkt des Eintritts der letzten Dinge. Daß er nicht berechenbar (erschließbar) und somit nicht „bekannt" sei, hatte Augustin (auf Apostelworte wie Acta 1, 7 u. a. gestützt) gegenüber allen Versuchen, den Gang des gegenwärtigen Geschehens als Ablauf des Endgeschehens zu deuten und somit zu einer Wahrsagung des finis saeculi hinsichtlich seiner Stellung in der Chronologie zu gelangen, geltend gemacht und damit die theologische Überlieferung vor dem Abgleiten in die Verkettung chronologischer Exegese und evangelischer Weltansicht zu bewahren gesucht. Die Schultheologen späterer Jahrhunderte (Männer wie Cassiodor, Gregor, Hraban, Anselm, Bernhard, der Lombarde) waren ihm hierin gefolgt. Gegenüber der mit den Schriften des „abbas Joachim" auf den Plan tretenden geschichts-immanenten Eschatologie der Lehre vom tertius status wiederholt nun Thomas die augustinische Verwerfung aller „coniecturae de futuris" (ib. ad3). „Alle, die die vorausgesagte Zeit chronologisch haben errechnen wollen, sind als Falschredner erfunden worden." (ib.)

Chronologie und Eschatologie dürfen nicht miteinander kombiniert werden. Das Geschehen im Ganzen der Zeit untersteht

---

sein, weil Thomas sich das augustinische Verständnis der universalgeschichtlichen Funktion des Evangeliums zugeeignet hat. Und eben darum ist auch das geschichtliche Bewußtsein des Thomas das augustinische. Die Annahme, als müsse es schon darum ein anderes sein, weil Thomas doch „in einer ganz anderen Zeit" gelebt habe, würde in dem Texte des Thomas keine Bestätigung finden; denn eben die Voraussetzung dieser Annahme — die nämlich, daß Thomas in einer ganz anderen Zeit gelebt habe — wird von Thomas nicht anerkannt.

Wenn man den Sachverhalt, daß Thomas den Begriff der haec vita als den eschatologisch bestimmten Begriff des Geschehens im Ganzen der Zeit seiner Theologie zum Grund zu liegen hat, mit den Worten bezeichnet, Thomas habe „keine Geschichtsphilosophie" (so z. B. Al. Dempf, Sacrum Imperium 1929 S. 381), so macht man offenbar die Annahme, daß „Geschichtsphilosophie haben" heißt, den Begriff des Geschehens im Ganzen der Zeit nicht haben. Und in der Tat, wenn der Begriff der „Geschichtsphilosophie" auf solche Lehren beschränkt wird, die einen Endstatus dieses Lebens von irgendwoher (sei es aus Offenbarungsschriften, sei es aus einer Deutung des Geschehens im Ganzen der bisherigen Zeit) erschließen zu können beanspruchen, so ist es richtig, zu sagen, Thomas habe keine „Geschichtsphilosophie". Heißt das aber, daß er keinen Begriff der Geschichte hat?

nicht einem arithmetisch faßbaren rhythmischen Gesetz; daher kann das Ende der Welt nicht chronologisch errechnet werden. W i r aber leben in der letzten Zeitspanne vor dem Heraufkommen des Endgeschehens, einer Zeitspanne, die also ebensowohl weltgeschichtlich prägnant bestimmt als chronologisch u n b e s t i m m b a r ist. Wir leben n i c h t im Endgeschehen — weder in dem dem Weltende als sein signum voraufgehenden (der Zeit des Antichrist) noch gar in dem joachitischen des tertius status. U n s e r e weltgeschichtliche Stellung hat vielmehr Augustin autoritativ gekennzeichnet (lib. 83 quaest. q 58): „Vom letzten Zeitalter (aetas) des Menschengeschlechtes, das von der Ankunft des Herrn bis zum Ende der Welt (saeculum) reicht, wissen wir nicht, in wie vielen Generationen es seine Dauer hat, wie ja auch die Greisenzeit, das letzte Lebensalter (aetas) des Menschen, keine bestimmte Dauer nach dem Maße der vorhergehenden hat, sondern manchmal allein so viel Zeit in Anspruch nimmt, wie alle vorhergehenden zusammen (ib.)[4])."

So sind denn weder die „1260 Tage" von Apok. 12, 6 noch die „3½ Zeiten" aus Dan. 7, 25 auf u n s e r e Epoche zu beziehen (wie es Joachim getan hatte); sondern jene auf die 3½ Jahre

4) In der näheren Begründung zeigt sich, wie das ganze systematische Interesse des Thomas eschatologisch begründet ist, anders gesagt: wie die eschatologische Problematik seine Grundproblematik ist, den Kreis seiner Untersuchungen bestimmt. Die chronologische Bestimmung des Weltendes nämlich — so fährt Thomas fort — ist aus physikalischer Begründung (naturali ratione) nicht möglich, weil Auferstehung der Toten und Ende der Himmelsbewegung gleichzeitig sein werden. „Aus der Bewegung des Himmels kann aber ihr Ende nicht erschlossen werden; denn da sie kreisend ist, hat sie das an sich, daß sie ihrer Natur nach ins Endlose (in perpetuum) fortdauern kann." Und „mensura durationis motus coeli est sola divina dispositio, quae est nobis occulta" (ib. ad 1).

Man mag an dieser kurzen Stelle ersehen, wie sehr das kosmologisch-physikalische Interesse, das ihn zu den Aufstellungen des Physik-Kommentars und der für die Pariser theologische Fakultät so anstößigen Lehre von der „Ewigkeit der Welt" und dem Aevum geführt und ihn so in die Streitigkeiten von 1270 verwickelt hat, an dem Bemühen orientiert ist, die eschatologischen Daten der Verheißung als eschatologische auszulegen. Eine Wendung gegen Augustin ist in diesem Interesse nicht einbeschlossen, vielmehr gerade das Bemühen einer systematischen Explikation der augustinischen Eschatologie und ihre Sicherung gegen die Tendenzen auf Verschiebung der Grenzen zwischen Geschichte und Gottesreich.

der Predigt Christi, diese auf die Dauer der Predigt des Antichrist.

Ebenso wie eine chronologisch exakte Bestimmung verbietet sich nun aber auch eine ungefähre Vermutung, daß das Ende der Welt chronologisch nahe sei. Wer die Worte des Paulus (1. Kor. 10, 11), daß „auf uns das Ende der Zeiten gekommen ist", mit dem Umstand, daß, seitdem dies gesagt wurde, „schon eine lange Zeit vorübergegangen ist" (In IV. Sent d47 q1 al q3,3), so kombiniert, daß er schließt, das jüngste Gericht sei nahe, der kombiniert unzulässig. „Denn wenn gesagt wird (1. Joh. 2, 18): es ist die letzte Stunde! — so nicht, um eine kurze Zeitstunde, sondern um den letzten Zustand der Welt zu bezeichnen, der gleichsam das letzte Lebensalter ist; dieses ist nicht bestimmt begrenzt hinsichtlich des Zeitraums, den es dauert; wie ja auch die Greisenzeit — die letzte des Menschen — keinen vorauszubestimmenden Endpunkt (terminus) hat, sondern manchmal so lange dauert wie alle vorhergehenden Altersstufen zusammen — oder länger." —

Läßt sich nun zwar hinsichtlich des Eintritts der letzten Dinge keine chronologische Bestimmung treffen, so muß doch dieser Eintritt hinsichtlich seiner Momente begriffen werden. Daß er den „finis saeculi" darstellt, heißt ja nicht, daß er nur als das „Ende der Welt" in dem Sinne aufzufassen sei, daß die Welt mit ihm aufhört, daß er irgendwann — nach des Gottes verborgener Willkür — über die Welt hereinbricht. Er ist finis saeculi, Vollendung der Welt, Erfüllung des Weltlaufs. „Tunc ultima completio mundi datur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum seipsum" (d47, q1 a1 q1). Mit der Auferstehung der Toten und dem Gericht hebt die Stiftung des seligen Lebens als Erfüllung des Weltlaufs an. Das selige Leben aber ist als ein Beisammen und Mitsammen aller electi aufzufassen. „Auch die Guten werden nach dem Gericht reichlicher belohnt werden, nämlich ebensowohl insofern ihnen die Glorie des Leibes verliehen ist als insofern die Zahl der Heiligen nun voll ist" (ib. ad2).

Die Zahl der Heiligen zu erfüllen ist also der Sinn des Weltlaufes. Das Geschehen im Ganzen der Zeit (haec vita) ist Heils-

geschehen unter dem Ziel der Erfüllung (completio) der Zahl der zukünftigen Seligen. Die Geschichtslehre des Thomas steht unter teleologischer Voraussetzung, und zwar gerade nicht, indem sie das „τέλος" in einen geschichtlichen Endzustand setzt, sondern indem sie das geschichts-transzendente Gottesreich als Erfüllung des Weltlaufs setzt. Weltgeschichte ist „Heilsgeschichte", d. h. Geschehen zum Ende der Geschichte; das Ende der Geschichte — ihre Vollendung — ist aber nicht innerhalb ihrer gelegen, sondern wird durch das Ende der Welt allererst gestiftet. Die completio mundi wird im finis saeculi vom Gott bewirkt; der finis sacculi muß ebensowohl als Aufhören (Be-endung) wie als Schluß (als Stiftung der Vollendung) verstanden werden. Dann, wenn die Geschichte „zu Ende" ist, verwirklicht sich das, um deswillen sie geschehen ist: das Heil aller Heiligen.

Indem so das vollendende Ende (finis) als Grenze (terminus) der Geschichte gefaßt ist, muß alle innergeschichtliche Vollendungserwartung als unevangelisch verworfen werden, insbesondere aber alle Erwartung innergeschichtlicher Universalisierung der Heiligkeit. Die Lehre vom tertius status verleugnet die Erfüllung der Geschichte, gerade indem sie einen erfüllenden Endzustand als innergeschichtlich zu erwartenden lehrt. Der Fortschritt der Geschichte vollzieht sich nicht auf einen innergeschichtlichen erfüllenden Endzustand hin, sondern auf die „volle Zahl der Heiligen", also auf ein geschichts„jenseitiges" Ziel hin. Erleben werden wir die Erfüllung dieses Fortschreitens gerade insofern wir es nicht „erleben": nämlich als Auferstandene.

Aus diesem Verständnis des verheißenen Endes der Geschichte folgt also geradezu, daß niemand das Ende der Geschichte „erleben", daß niemand im Zeitpunkt des Eintritts der endgeschichtlichen Ereignisse leben wird. Das universale Sterben ist die Bedingung des vollendenden Endes der Geschichte. Das Wort des Symbolums: „Venturus est iudicare vivos et mortuos" darf also nicht so verstanden werden, als würde eine Generation das Endgeschehen „erleben". „Und dies aus drei Gründen: Erstens, weil es mit der göttlichen Gerech-

tigkeit besser zusammenstimmt, die ja die menschliche Natur für die Sünde der ersten Vorfahren verurteilt hat, so daß alle, die durch natürlichen Vorgang von ihm ihren Ursprung haben, die Ansteckung der ursprünglichen Sünde davongetragen haben und so des Todes Schuldner geworden sind. Zweitens, weil es mit der Heiligen Schrift besser übereinstimmt, die allen die zukünftige Auferstehung vorhersagt; Auferstehung aber kommt — streng gefaßt — nur dem zu, das vorher zusammengefallen und aufgelöst ist (Joh. Damasc. De fid. orth. IV, 32). Drittens, weil es mit der Ordnung der Natur besser zusammenstimmt, in der wir finden, daß, was verdorben und verseucht ist, nicht anders in seine neue Gestalt kommt als mittels gänzlicher Verderbung; wie der Most nur zu Wein wird vermittels Essig, als vermittels verdorbenen in die Flüssigkeit der Rebe übergehenden Mostes. Da also die menschliche Natur zu dem Mangel, der Notwendigkeit des Sterbens anheimzufallen, gekommen ist, so ist kein anderer Weg zur Unsterblichkeit als der durch den Tod. Und noch aus einem anderen Grunde stimmt es mit der Ordnung der Natur zusammen. Denn — wie bei Aristoteles Phys. 8 gesagt ist, — ist die Gestirnbewegung etwas wie der Lebensquell alles Daseienden, wie die Herzbewegung etwas wie der Lebensquell des ganzen Körpers ist. So werden, wenn die Herzbewegung aufhört, alle Glieder dem Sterben ausgeliefert; und ebenso kann, wenn die Gestirnbewegung aufhört, nichts in jenem Leben weiterleben, das durch den Einfluß jener Bewegung erhalten wurde. Solcherart aber ist das Leben, das wir jetzt führen. So müssen also aus diesem Leben abscheiden alle die, die nach dem Aufhören der Gestirnbewegung leben werden" (d43 ql a4 ql) [5]). —

5) Über die astronomische Kosmologie der Scholastik, der Thomas hier folgt, kann nicht des Näheren verhandelt werden. Genaueres bei Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908, S. 438 ff. — Es soll hier nur darauf verwiesen werden, welche innige Verknüpfung die kosmologische Spekulation des Thomas mit seiner Eschatologie hat. Wo diese innige Verknüpfung nicht beachtet wird, muß dann folgerichtig die Meinung entstehen, daß Thomas sich, was die Lehre vom finis saeculi betreffe, „dem Geist seiner Zeit folgend, zu langweiligen und bisweilen kindlichen Untersuchungen hat fortreißen lassen" (so Sertillanges, Thomas von Aquino, Deutsche Ausgabe, Hellerau 1928, S. 799).

Wird das Verhältnis von Geschichte und Gottesreich solcherart als durch die Endereignisse abgegrenzt gesetzt, so ist damit die beatitudo hinsichtlich der Zeit ihrer Verwirklichung eindeutig bestimmt. Erst resurrectio und iudicium stiften die vita beata, die ja ein gemeinsames Gottschauen und Sich-Miteinanderfreuen der beati ist. Die vita beata hat also zwei Bedingungen ihrer Verwirklichung: die Zueinandergesellung aller electi — aller „cives civitatis Dei" (d47 ql a3 q3) — und die (vorhergehende) Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe.

Damit ist auch die Stellung des Thomas zu dem Problem der Nachgeschichte der Seelen bestimmt. So evident ihm die Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele ist, so wenig kann er doch der anima seperata die perfecta beatitudo zusprechen. Würde man lehren, daß die Seele des electus im Augenblicke ihrer Trennung vom Leibe zum vollendeten Genuß der visio Dei gelangt, so würde man ebensowohl die Auferstehung des Leibes nicht als notwendig begreifen können als auch den Gedanken der Gemeinsamkeit aller electi im Gottesreich ausstreichen. Denn zur Erfüllung dieser Gemeinsamkeit gehört es, daß alle einander sehen und kennen.

So ist der Gedanke des finis saeculi als der Grenze von Geschichte und Gottesreich innig verknüpft mit dem Gedanken der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele. Anthropologie und Eschatologie bedingen einander wechselseitig: die anthropologische Lehre des Thomas hat ihre Funktion als Auslegung der offenbarten Verheißung eines seligen Lebens und ist nur von diesem Anliegen her einer Interpretation zugänglich. Die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele ist eine eschatologische Frage, und die Frage nach der geschichtlichen Stellung der vita beata kann nur in anthropologischer Bearbeitung geklärt werden.

So gelten die gleichen Überlegungen dem Zweifel, ob eine Auferstehung des Leibes stattfinden werde (In IV. Sent. d43) wie der Frage, ob die Seligkeit der Heiligen nach dem Gericht größer sein werde als vorher (d49 q1 a4 q1).

Zwei Voraussetzungen müssen anerkannt werden, wenn die Wahrheit in dieser Frage ermittelt werden soll. Nämlich erstens die, daß der Mensch in diesem Leben nicht selig werden kann (d43 q1 a1 q1), und zweitens die, daß die Seele dem Leib vereinigt ist wie eine Gestalt einem Stoff (sicut forma materiae). Werden diese Voraussetzungen anerkannt, so folgt, daß n i c h t „das ganze So-Sein des Menschen darin besteht, daß er Seele ist (totam hominis naturam in anima constare)", und daß es irrig ist, zu lehren, daß „nach diesem Leben ein anderes derart sei, daß der Mensch nach dem Tode nur als Seele lebe, und daß dieses andere Leben g e n ü g e, das natürliche Verlangen nach Erreichung der Seligkeit zu erfüllen" (ib.). Wäre es so, dann brauchte man die Auferstehung nicht zu setzen, insofern dann nicht einzusehen wäre, wozu es des Leibes für die Seligkeit bedürfte. Preisgabe der Auferstehung des Leibes aber ist Leugnung des Offenbarten. Es folgt also, daß nicht geglaubt werden darf, die Seele genieße nach dem Tode des Leibes der vollendeten Seligkeit [6]).

6) Wenn Thomas hierbei auf die Voraussetzungen der Lehre von der vollendeten Seligkeit der Seele eingeht und die Sätze vom Leibe als dem Sitz des Übels und dem Erzeugnis des bösen Prinzips verwirft, so geht er hier keineswegs neue Wege. Diese Kritik an der neuplatonischen Leib-Seelen-Lehre (Thomas nennt ausdrücklich Porphyrius bei Augustin De civ. Dei XXII, 26), die zugleich eine Kritik an der „platonischen" Seelenlehre ist (d. h. an dem, was die Scholastiker als platonische Anthropologie kannten), folgt vielmehr dem Zuge der Kritik Augustins an der neuplatonischen Unsterblichkeitslehre (a. O. und etwa De gen. ad litt. VII, 27, 38): „Sed melius creditur (sc. anima) hoc (sc. ut mittatur in corpus) naturaliter velle, id est, in ea natura creari ut velit, sicut naturale nobis est velle vivere.") Daraus folgt eine Zweiheit von Thesen, die in der abendländischen Theologie immer wieder eingeschärft werden (so etwa bei Cassiodor, De anima c. 2 und daraus bei Hrabanus Maurus De anima c. 1, bei Hugo v. St. Viktor De sacr. I, 7, 19, bei Bernhard De dilig. Deum 11, 30—32, bei Honorius v. Autun Elucid. II, 14 sowie endlich bei Lombardus IV, 49, 5):

1. die These, daß die Seele derjenige spiritus sei, der sich von anderen dadurch unterscheide, daß er darauf angewiesen sei, einen Leib anzunehmen („nullus spiritus alter carnem suscipit" Cassiodor a. O.), und
2. daß jede Seele Liebe zu und Sehnsucht nach ihrem Leibe habe („Ac non ex toto sui oblita est, quae adhuc de proprio corpore cogitat suscitando" Bernhard a. O.).

Thomas kann sich also mit Fug auf die Tradition berufen, wenn er den Satz von dem Bedürfnis der Seele nach dem Auferstehungsleibe gegen die Lehre von der Seligkeit der Seele nach dem Tode geltend macht.

Wenn also geurteilt wird (so z. B. von P. A l t h a u s, Die letzten Dinge, 4. Aufl. 1933, S. 139), in der Eschatologie des Thomas sei „das

So muß denn alles Gewicht auf die Einsicht gelegt werden, daß „die Seligkeit der Heiligen nach dem Gericht größer ist als vor dem Gericht" (d49 q1 a4 q1). Die gloria corporis, über die die Seele sich nach der Auferstehung freuen kann, ist nicht etwa eine zu dem gaudium de Deo, das die Seele zwischen Tod und Auferstehung schon genießt, noch hinzukommende beiläufige Quelle des Genusses, sondern ermöglicht allererst die Freude als eigentliche Freude der Seele. „Wie die Seele vom vergänglichen Leibe getrennt vollendeter ihr Werk tun kann, als wenn sie mit ihm verbunden ist, so wird ihr Wirken, wenn sie dem Glorienleibe verbunden ist, vollendeter sein als zu der Zeit, wo sie getrennt war" (ib.). Denn solange sie getrennt ist, „hindert das Verlangen nach ihrem eigenen Leibe (appetitus corporis) die ausschließliche Richtung auf das höchste Gut" (ib.).

II. *Die Bulle „Benedictus Deus" und die Thomas-Interpretation.*

Alle Bemühungen um ein Verständnis der Stellung des Thomas zu der Frage nach dem Verhältnis des status intermedius zur beatitudo — zu der Frage also, in welchem Sinne die animae separatae als selig zu prädizieren sind — stehen unter einer eigentümlichen Schwierigkeit. Diese Schwierigkeit rührt daher, daß dieses eschatologische Problem nicht lange nach dem Tode des Thomas in den Mittelpunkt erbitterter Kontroversen gerückt wurde, im Verlaufe derer sich die Notwendigkeit einer oberhirtlichen Definition schließlich als unerläßlich aufdrängte. Diese Definition — als für alle Folgezeit verbindliches Lehrstück verkündet — ist in der (extravaganten) Constitutio „Benedictus Deus in donis suis" vom 29. Januar 1336 gegeben worden[7]).

jüdisch-biblische Erbe, der Gedanke, daß es echte Lebendigkeit nur als Leiblichkeit gibt, durch die platonisch-hellenistischen Einflüsse mindestens zurückgedrängt", so findet ein solches Urteil in dem Thomas-Text keine Grundlage. Die „platonische" (recte: neuplatonische) Leib-Seelen-Lehre nennt Thomas geradezu „haeretisch" (d49q1a4q1). — Darüber, wie der Schein entstehen konnte und entstanden ist, als lehre Thomas anders — nämlich im Einklang mit der (auch von Althaus a. O. herangezogenen) Bulle „Benedictus Deus" von 1336 —, vgl. weiterhin im Text.

7) Die Fundorte des vollständigen Textes verzeichnet u. a. bei G. Hoffmann, Der Streit über die selige Schau Gottes 1331—1338. Leipzig 1917, S. 107.

Damit ist bestimmt worden, daß — mit den Worten der Konstitution — „die Seelen aller Heiligen . . . gesehen haben, sehen und sehen werden die Gottheit, wie sie ist (divinam essentiam), in anschauender Sicht von Angesicht zu Angesicht (intuitiva et faciali visione) ohne Vermittlung eines Geschaffenen, . . . vielmehr indem die Gottheit sich ihnen, wie sie ist, hüllenlos, klar und offen zeigt, und daß sie, indem sie solcherart schauen, die Gottheit, wie sie ist, genießen". Des Näheren wird dann noch bestimmt, daß die Seelen durch dieses Schauen und Genießen je immer schon „wahrhaft selig sind und ewiges Leben und ewige Ruhe haben", daß dieses Schauen und Genießen „die Akte des Glaubens und Hoffens in ihnen aufhebt" (evacuat), und endlich, daß dieses Schauen und Genießen „ohne Unterbrechung oder Vernichtung fortgesetzt bestehen und sich fortsetzen wird bis zum Gericht und von da an bis in Ewigkeit".

Eine erste Beschäftigung mit diesen Bestimmungen zeigt bereits, daß sie die Auslegung der Verheißung unter eine sich vordrängende Frage stellen: unter die Frage nämlich, ob die Erfüllung der Verheißung als für die Zeit nach dem Gericht oder als für die Zeit nach dem Abscheiden der Seelen aus diesem Leben offenbart zu verstehen sei. Die Entscheidung, die die Konstitution gibt, stellt sich auf den ersten Blick als eine Entscheidung vor einem Entweder-Oder dar. Denn sie bestimmt, daß wir die Erfüllung der Verheißung als im status intermedius stattfindend zu erhoffen haben. Auf die Frage, worin Seligkeit bestehe, ist geantwortet: in der visio divinae essentiae und der aus ihr resultierenden fruitio — also das gleiche, was — zum mindesten seit Augustin — als der Begriff der Seligkeit allem weiteren Auslegen zugrunde lag. Auf die kontroverse Frage, wann Seligkeit zu erhoffen sei, wird nun die Antwort festgelegt: für die animae purgatae bereits im status intermedius.

Damit ist in einer Kathedralentscheidung bestritten worden, daß der finis saeculi hinsichtlich der Erfüllung der Verheißung die im strengen Sinne erfüllende Grenze, die Einheit von terminus und finis des Geschehens im Ganzen der Zeit unter der Verheißung des Gottesreiches, sei. Ob und inwiefern die Auferstehung der Toten eine Modifikation des seligen Zustandes

bringt, ist zwar mit dieser Bestimmung noch nicht ausgemacht; die Erläuterung, die Papst Benedikt XII. selbst zu dieser Konstitution gegeben hat [8]), gehen dem Umfang dieser Modifikationen des Näheren nach, indem sie diese Frage zugleich dem Urteil der Theologen anheimgeben. Definiert aber ist die Antwort auf die Frage nach dem Wann des Eintrittes der vita beata futura; der terminus a quo der Erfüllung der Verheißung ist für die, „an denen nichts zu läutern ist", ihr Tod, für die, die unvollkommen geläutert abscheiden, das Ende ihrer Läuterung (also der Zeitpunkt ihrer Erlösung aus dem Fegfeuer).

Daß diese Definierung der kirchlichen Eschatologie zugleich die heilsgeschichtlich-theologische Eschatologie des Augustinus, deren Sicherung das Lebenswerk des Thomas gegolten hatte, verwirft, daß durch die Entscheidung Benedikts XII. die Eschatologie Augustins und die an ihm geschulte der katholischen Theologen des Mittelalters bis zu Thomas und endlich die des Thomas selbst außerhalb der kirchlichen Tradition gestellt sind, leuchtet schon dem ersten Blick ein. Es ist auch denen, die jene Konstitution vorbereitet haben, nicht verborgen geblieben, daß es sich so verhielt, daß nämlich zum mindesten Augustin und Bernhard in dieser Frage nicht als „Autoritäten" angesprochen werden dürften. Die Frage jedoch, wie die Eschatologie des Thomas zur Eschatologie der Konstitution „Benedictus Deus" stehe, ist im Gang der Ereignisse, die jener Konstitution vorangingen, durch eigentümliche Umstände so beschattet worden, daß sich eine Klarheit bis auf den heutigen Tag nicht hat gewinnen lassen.

Zwar hat sich schon den Beobachtern des 14. Jahrhunderts die Tatsache aufgedrängt, daß die von Thomas im Sentenzenkommentar (IV d49q1a4q1 — vgl. oben S. 408) vorgetragene Eschatologie mit der von Benedikt XII. zur katholischen erhobenen unverträglich ist, indem hier Thomas zeigt, daß die Seligkeit nach dem Gericht nicht nur „extensive" (bezüglich des Hinzutretens der gloria corporis), sondern auch „intensive" (bezüglich des spezifischen Vollzuges der Seligkeit, also der Schau der Gott-

8) Vidal, Notices sur les Oeuvres de Pape Benoît XII., in: Revue d'Histoire Ecclésiastique 6 (1905), S. 789 ff.

heit) „größer" sein werde. Während aber solche Abweichung von dem als katholisch Definierten bei Augustin und Bernhard (von voraugustinischen Theologen ganz zu schweigen) ohne besondere Schwierigkeiten festgestellt werden konnte — war ja doch keiner der alten Theologen als unbedingte Autorität anzusehen, jeder vielmehr der theologischen Kritik unterstellt —, so lag hinsichtlich des Thomas eine recht eigentümliche Schwierigkeit vor.

Unter den 1277 vom Pariser Bischof verurteilten 219 Sätzen waren auch einige Sätze des Thomas mitverurteilt [9]). Nun war zwar die Tragweite dieses Dekrets insbesondere hinsichtlich des Charakters des Verstoßes, den je einzelne Sätze implizierten, durchaus umstritten, und das Dekret hat der Bildung einer thomistischen Schule in der Theologie des 13. Jahrhunderts so wenig im Wege stehen können wie der Erhebung der Lehre des Thomas zur offiziellen Theologie des Dominikanerordens. Dennoch blieb diese Verurteilung ein Anstoß für die Theologen, und nachdem der 18. Juli 1323 die Kanonisation des Thomas gebracht hatte, erschien es nötig, mit diesem Rest einer Unstimmigkeit zwischen Thomas und dem kirchlichen Magisterium aufzuräumen. Zwei Jahre später stellte der Pariser Bischof fest, daß der heilige Thomas nichts gedacht, gelehrt oder geschrieben haben k ö n n e, was der fides catholica zuwider sei [10]).

Damit war eine Bindung eigener Art hergestellt; nicht eine Bindung der Theologie an die Autorität des Thomas — dazu hätte es einer päpstlichen Dezision bedurft —, sondern eine — wenngleich nicht kanonische, so doch nicht wohl zu ignorierende — Bindung der T h o m a s - I n t e r p r e t a t i o n an die Tatsache seiner Kanonisation. Thomas lehrt, was die Kirche lehrt — diese Voraussetzung ist jeder Thomas-Interpretation schon vorgegeben.

Daß tatsächlich mit dieser Identifikation nicht die kirchliche Entscheidung quid credendum sit an Thomas, sondern die Thomas-Interpretation an die kirchliche Entscheidung quid credendum sit gebunden war, zeigt der Gang der Geschehnisse im Streit

9) Was diese Sätze besagen, ist in unserem Zusammenhang nicht erheblich. Für das Nähere vgl. M a n d o n n e t, Siger von Brabant. 1907.
10) Chartul. Univ. Paris. II, 280.

über das Wann der Erfüllung (dem sogenannten „Streit über die visio beatifica") von 1331 bis zur Bulle „Benedictus" und nachher.

Im Verlaufe dieses Streites wird die Behauptung geltend gemacht [11]), daß Thomas die Verheißung der visio beatifica als im status intermedius sich erfüllend lehre; und so ist es in der communis opinio aller derer, die sich zu dieser Frage geäußert haben, geblieben [12]). Allerdings kann nicht bestritten werden, daß die Eschatologie des Sentenzenkommentars dieser Behauptung zuwiderläuft; so wird denn angenommen, daß Thomas in der theologischen Summa (Ia IIae q4 a5) die 1336 als katholische definierte Eschatologie gelehrt habe.

Ehe wir prüfen können, mit welchem Schein von Recht diese Übereinstimmung des betreffenden Artikels der Summa mit der Eschatologie der Bulle „Benedictus Deus" behauptet werden konnte, bedarf es einer etwas näheren Prüfung dieser interpretationsgeschichtlichen Umstände. —

Im Kommentar des Petrus de Palude („Paludanus") zum 4. Buch der Sentenzen, dessen Abfassungszeit in das 2. Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts fällt [13]), findet sich zur 49. Distinktion ein Artikel (q6), der die gleiche Frage stellt wie Thomas in d49 q1 a4 q1, nämlich die Frage, ob die Seligkeit der Heiligen nach der Auferstehung größer sein werde als vorher. Paludanus stellt fest, daß das „augeri" zweifach verstanden werden könne, nämlich „extensive" oder „intensive". Darüber, daß eine extensive Vermehrung stattfinde, seien sich alle einig (omnes conveniunt); darüber jedoch, ob auch eine intensive Vermehrung stattfinden werde, gebe es drei Meinungen, nämlich:

1. die Meinung, daß die beatitudi essentialis nach der Auferstehung intensive vermehrt würde;

11) Von dem Dominikaner Armandus de Bellovisu, lector s. palatii an der Kurie Johanns XXII. in einem Gutachten über diese Frage, erhalten im Ms. Cambr. Ji III 10, mitgeteilt bei N. Valois, Art. Jacques Duèse (d. i. Johann XXII.) in der Hist. Littér. de la France Bd. 34, S. 595.

12) Belege s. sogleich weiterhin im Text.

13) Separat gedruckt Paris 1517/18 (die hier in Betracht kommende Stelle fol. 238 ff.). Ein Manuskript scheint nicht erhalten zu sein. Vgl. das Nähere in der grundlegenden Darstellung von J. Koch, Durandus de Sancto Porciano O. P. (Beiträge zur Gesch. d. Phil. des Mittelalters XXVI, 1, Münster 1927), S. 272.

2. die Meinung, daß sie zwar nicht intensive vermehrt würde, dennoch aber perfectior sei, weil die Seele nach Wiederannahme des Leibes bereiter und ungehinderter (expeditius) in ihrem Vollzuge (der visio Dei) sei, und endlich
3. die (rein negative) Meinung, daß sie weder intensius noch expeditius nach der Auferstehung die Gottheit schauen werde.

Die Darlegung des Paludanus geht nun so vor, daß er bei der 1. und 2. Meinung zunächst die Gründe (rationes) für jede der Meinungen exponiert, dann feststellt, daß „andere diese Meinung verwerfen", sodann die Gründe dieser „anderen" für ihre entgegengesetzte Meinung referiert und endlich die Einwendungen dieser „anderen" gegen die Beweise der Verfechter jeder der beiden Meinungen bekanntgibt. Während hier also beide Male die „improbatores" das letzte Wort behalten, werden bei der dritten Meinung zuerst 4 rationes exponiert, die diese Meinung stützen, dann 3 instantiae gegen diese Meinung vorgetragen und jede instantia sogleich mit einer solutio abgefertigt. So ergibt sich dann zwanglos der Schluß, daß es bei der Annahme der extensiven Vermehrung sein Bewenden haben müsse. Damit ist zugleich der gemeinsame Boden gewahrt, „in quo omnes conveniunt", die Meinungen 1. und 2. sind als Sondermeinungen beiseite getan. — Die Prozedur ist rein rationell; es werden ohne jede Emphase und ohne sichtbare polemische Spitze die Gründe der Meinungen 1. und 2. erwogen und zu leicht befunden und alsdann gezeigt, daß die negative Meinung 3. zugleich den Boden der Gemeinsamkeit wahrt.

Der Text enthält keinerlei Namensnennung; doch geben die Marginalien zu jedem Punkt lehrreiche Hinweise[14]). Es werden nämlich folgende Autoren zu den drei opiniones genannt:

14) Aus welcher Zeit die im Druck von 1517 reproduzierten Marginalien stammen, läßt sich zwar, da die Hs. selbst nicht vorliegt, nicht mit völliger Sicherheit feststellen. Die erhaltenen Hss. von Paludanus' Kommentar zum 2. Buch der Sentenzen (Vat. lat. 1073 und Mazar. 899 [336] sind aus dem 15. Jahrhundert). Auch sie nennen am Rande die Vertreter der opiniones. Das gleiche gilt für die Inhaltsverzeichnisse. Daß die Autorenangaben z. T. recht früh sind, zeigt Vat. lat. 1073, wo Thomas noch nicht als „sanctus" oder „beatus" bezeichnet ist. Das Nähere s. bei J. Koch a. O. S. 22 ff. und S. 272 ff. Aus dem dort Ermittelten

zu 1.: als Autoren der opinio: S. Thomas „hic" (d. h. zu d49) und „Godofredus de Fontibus in Quolibetis"; als Autor der improbatio und der responsio ad opinionem: Durandus.

zu 2.: als Autoren der opinio: Bonaventura „hic" p2a1 und „Petrus de Tarantasia problem. 1 art. 4"; als Autor der improbatio: Durandus;

zu 3.: als Autoren der 1. ratio für die opinio: „S. Thomas in I.2. q4a5ad5 et Durandus hic q7"; als Autor der 2. bis 4. ratio: „doctor" (also Paludanus selbst).

Es ergibt sich also folgendes Bild: Thomas im Sentenzenkommentar wird (nebst Gottfried von Fontaines) von Durandus widerlegt, während der Thomas der Summa mit Durandus übereinstimmt[15]). Paludanus selbst verstärkt mit 3 rationes die Festigkeit der Argumentation der Summa und des Durandus.

Aus diesem Bilde ergibt sich zunächst die Übereinstimmung des Paludanus mit Durandus in dieser Frage; für die Widerlegung der beiden opiniones beschränkt sich Paludanus auf die Zitierung der für ihn durchschlagenden Argumente des Durandus[16]).

---

darf geschlossen werden, daß die Autorenangaben beim hier in Rede stehenden 4. Buch gleichfalls auf alte Überlieferung zurückgehen, wenngleich sich das genaue Datum ihrer Entstehung unserer Kenntnis entzieht. Thomas ist am Rande als „sanctus" bezeichnet — das kann ebensowohl auf Korrektur späterer Hände zurückgehen wie auf den Umstand, daß das 4. Buch seine endgültige Redaktion durch Paludanus erst nach 1323 erfahren hat.

15) Die Frage nach der Stellung des Bonaventura und des Petrus de Tarantasia (später Papst Innocenz V.!) muß zunächst zurückgestellt werden. Sie wird später wieder aufgenommen.

16) Daß die Autorenangabe „Durandus" zutreffend ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Denn die ganze Quaestio des Paludanus stimmt mit der q7 des Sentenzenkommentars des Durandus wörtlich überein bis auf die Stellen, die am Rande als „ratio doctoris" bezeichnet sind. Wo Durandus in der ersten Person zu sprechen beginnt, fängt bei Paludanus die opinio 3 an, die wiederum (bis auf die durchgehende Änderung der 1. in die 3. Person) wörtlich aus Durandus entnommen ist.

Für die Datierung der Marginalien könnte der Umstand von Wichtigkeit sein, daß als Werk des Durandus nur der S.K. genannt wird, nicht die Schrift „De visione Dei", die, 1334 entstanden, die Ansicht des Durandus sehr viel breiter darlegt und in die Schrift Benedikts XII. „De statu animarum" Aufnahme gefunden hat.

In Anbetracht des Umstandes, daß Paludanus als strikter Thomist und offizieller Dominikanertheologe der Hüter der thomistischen Tradition im Predigerorden war, Durandus jedoch, der „doctor modernus", die systematische Kritik an Thomas in den Orden selbst hineintrug und der Ordenszensur verfallen ist, könnte dieses Zusammengehen überraschen [17]). Ist doch der Sentenzenkommentar des Paludanus als eine Auseinandersetzung mit dem des Durandus und zur Zurückweisung seiner „modernen" Anschauungen entstanden. Doch dieses Zusammengehen verliert an Paradoxie, wenn man beachtet, daß die Haltung des Paludanus in dieser Auseinandersetzung durchweg eine unvoreingenommen abwägende ist, ja, daß er an vielen Stellen dem Durandus zustimmt, ohne sich überall der Tragweite der verhandelten Kontroversen bewußt zu sein [18]).

Es kann also keine Frage sein, daß Paludanus sich in dieser Sache die Meinung des Durandus zu eigen gemacht hat, die der Meinung des Thomas im Sentenzenkommentar zuwiderlief. Wie aber steht es mit der Zuweisung der ratio 1 von opinio 3 an „Thomas und Durandus"? Hat man von je angenommen, daß Thomas seine Ansicht geändert habe?

Dagegen spricht nicht nur, daß Gottfried von Fontaines — ein guter Kenner der Schriften des Thomas — offenbar von einer solchen Änderung nichts weiß, sondern vor allem der Umstand, daß die Eschatologie des Sentenzenkommentars unverändert in die Summa übernommen worden ist! Als nämlich Reginald von Piperno die Vervollständigung der Summa aus dem Sentenzenkommentar (das sogenannte „Supplementum" zur IIIa) unternahm, hat er ganz unbefangen die Eschatologie des Sentenzenkommentars als die der Summa betrachtet. Q 96 a1 des Supplementums stimmt mit In IV. Sent d49 q1 a4 q1 wörtlich überein! Von einer Meinungsänderung des Thomas kann dem Redaktor des Supplements — einem nahen Freunde des Thomas — nichts bekannt gewesen sein.

17) Für die nähere Darstellung des Verhältnisses von Durandus und Paludanus muß auf die Darstellung von J. Koch a. O. verwiesen werden.

18) Vgl. des näheren J. Koch a. O. S. 278.

Dagegen wird nun die Angabe, daß Thomas in der Summa anders — nämlich entgegengesetzt — lehre als im Sentenzenkommentar, späterhin geradezu zu einem Topos in den dogmengeschichtlichen Notizen über den „Visio-Streit"[19]). Um in die Frage Licht zu bringen, werfen wir zunächst einen Blick auf die Wanderung dieses doxographischen Topos. —

In seiner ausführlichen Behandlung des „Visio-Streits" stellt Johann Gerhard (Loci Theologici loc. XXVI [De morte], § 308) eine Liste derjenigen Scholastiker zusammen, die sich für bzw. gegen die intensive Vermehrung der beatitudo nach der Auferstehung geäußert haben. Diese Liste sieht so aus: es haben gesprochen

für die intensive Vermehrung:	gegen die intensive Vermehrung:
Lombardus IV 49	Thomas Ia IIae q4 a5
Thomas ib. q1a4	Cajetan ib.
Bonaventura ib. a1q1	Durandus IVS d49 q7
Richardus ib. a2q7	

Auffällig ist hier auf den ersten Blick, daß Gerhard — selbst die Ansicht von der nur extensiven Vermehrung (also die der Bulle „Benedictus") teilend[20]) — keinen Scholastiker vor Thomas als Zeugen der von ihm als orthodox angesehenen Lehre anzuführen weiß. Muß man also annehmen, daß die doxographische Überlieferung, aus der Gerhard schöpfte, keinen Scholastiker anzugeben wußte, der (wenn wir einmal von dem fraglichen Thomas der Summa absehen) vor Durandus die nur extensive Vermehrung der beatitudo gelehrt hätte? Und wie würde diese doxographische Überlieferung zu dem Befunde der Texte stimmen?

Folgen wir zunächst, um der Lösung auch dieser Fragen näher zu kommen, der linken Seite der Liste. Da ist zunächst der Lombarde selbst, auf dessen Rücken gleichsam die ganze Kontroverse

19) Noch G. Hoffmann a. O. S. 170 nimmt IaIIae q4 a5 für die Orthodoxie des Thomas in Anspruch, um dann in einer Anmerkung fortzufahren: „Doch vgl. Suppl. q96 a1." Die Erläuterung dieser Inkongruenz ist damit nicht gegeben.

20) Über die Stellung der Eschatologie Gerhards zu der Luthers vgl. jetzt P. Althaus, Die letzten Dinge, 4. Aufl. 1933, S. 143 ff.

ausgefochten wird [21]); auf Thomas folgt dann Bonaventura, von dem wir bereits aus Paludanus wissen, daß seine Meinung schon um 1320 als irrig gegolten hat. Dann aber folgt „Richardus" (sc. de Media Villa, Richard von Middleton), der bei Paludanus nicht erwähnt ist. Wie verhält es sich hier?

Richards Darlegung in der von Gerhard herangezogenen Quaestion [22]) geht so vor: nachdem er fünf Argumente gegen jede Vermehrung und drei Argumente für die intensive Vermehrung exponiert hat, legt er die Responsion vor. Darin zeigt er zunächst, daß die beatitudo jedenfalls extensive größer sein werde; dies wird kurz erledigt, da dies ja die communis opinio ist. Dann aber teilt er mit, daß „aliqui" die intensive Vermehrung bestreiten, und exponiert ihre Argumentation. Dieser Meinung, fährt er fort, stehe die Autorität Augustins (an der vom Lombarden zitierten Stelle De gen. ad litt. XII, 7) gegenüber. Darum müsse er — Richard — sagen, daß die beatitudo auch intensive größer sein werde, „quia clarius Deum videbit". Die perfectio animae — so schließt die Darlegung — wird also erst nach der Auferstehung stattfinden, und zwar ebensowohl secundum essendi modum (insofern die anima ja pars hominis ist und nur als solche ein perfecte esse haben kann) als secundum virtutem (insofern ihr der appetitus corpus administrandi eignet).

Die Stellung des „doctor solidus" ist, wie man sieht, unzweideutig: erst mit der resumptio corporis erlangt die Seele die visio beatifica perfecta [23]).

21) Auf den Wandel der Stellung der Kommentatoren zu dem Sentenzentext lassen sich aus dem Umstand, daß mit dem 14. Jahrhundert der Text der 49. Distinktion des 4. Buches keinerlei Autorität mehr hat, nicht unerhebliche Schlüsse ziehen. Auf diesen Umstand, sowie darauf, daß der Text dieser Distinktion fast ganz auf Augustin fußt, wird noch einzugehen sein.

22) In Sententias Venedig 1507—09.

23) In dem Marginal, das der Druck von 1507—09 reproduziert, ist der Inhalt der responsio wie folgt epitomiert: „Etsi non intensive attamen extensive maior erit beatitudo post iudicium quam modo . . . doctor teneat." Es stimmt diese Epitome mit dem Text nicht zusammen. Und ebensowenig kann der erste Satz der responsio als die Meinung des Richard gelten: „Respondeo quod beatitudo hominum electorum maior erit post iudicium quam ante extensive." Denn dieser Satz soll den gesamten Inhalt der responsio vorwegnehmen, und das angehängte (schon durch die Stellung im Satz verdächtige) „extensive" erweckt eine falsche Vorstellung vom Kommenden. In Anbetracht der Tatsache,

Gerhards Angaben nun, die uns einen ersten Hinweis gaben, sind nicht aus eigenem Studium der Quellen erwachsen, sondern — wie die genaue Übereinstimmung in der Reihenfolge der Angaben erweist — den „Commentaria in Primam Secundae Sancti Thomae" des Jesuitentheologen Gabriel Vasquez (tom. I Ingolstadt 1604, p. 133 ff.) entnommen. Die Darlegungen des Vasquez in seiner 19. Disputation (zu dem klassischen Artikel 5 der Ia IIae q4) zeigen, daß er die scholastische Diskussion an der Hand des Paludanus aufgesucht hat und von diesem (d. h. den Marginalien) auf Durandus verwiesen ist[24]).

---

daß diese falsche Vorstellung vom Kommenden mit der Meinung des Durandus und Paludanus übereinstimmt, die inzwischen auch die Kirchenlehre geworden war, kann die Absicht des Marginale und der Einfügung des „extensive" nicht zweifelhaft sein. Der Sententiar, der den Kommentar des doctor solidus bei der Vorbereitung auf eine Vorlesung durchging und keine Zeit hatte, sich in jede Quaestio zu vertiefen, sollte durch die Lektüre des Marginale und des ersten Satzes der responsio sich darüber beruhigen, daß der Text des Lombardus im Sinne des Durandus zu interpretieren sei. Ein Anlaß zu solchem Vorgehen wird in dem Umstande gelegen haben, daß gerade das vierte Buch von Richards Kommentar sich in späterer Zeit des Rufes als des besten aller Kommentare zum 4. Buch der Sentenzen erfreute. Das Nähere vgl. bei E. Hocedez S.J., Richard de Middleton (Spicileg. Sacra Lovan. Fasc. 7), Louvain-Paris 1925, S. 122. — Zu unserer Frage nimmt im übrigen die Darstellung bei Hocedez nur mit folgenden zwei Sätzen Bezug (S. 380): „Après la résurrection la béatitude des élus sera plus grande, non seulement ‚extensive', comme l'enseignait Saint Thomas dans sa Somme (gesperrt v. u.), mais encore ‚intensive'. Car l'âme verra plus clairement Dieu après sa réunion au corps." So zutreffend dieser Bericht hinsichtlich Richards ist, so nimmt er doch keinen Bezug auf die Stellung des Richard in der Geschichte der Eschatologie. Der Topos, daß Thomas in der Summa die Eschatologie der Bulle „Benedictus Deus" lehre, kehrt auch bei Hocedez wieder.

24) Er referiert alle Angaben des Marginale, um dann auf die Texte der genannten Autoren des Näheren einzugehen. Nur von Petrus de Tarantasia sagt er, er habe ihn nicht gelesen — ein Zeichen, daß er diesen Namen nur aus Paludanus in diesen Zusammenhang bringen konnte. Seine andere doxographische Quelle ist — seiner eigenen Angabe nach — der auch bei Gerhard als Zeuge genannte Marsilius von Inghen (In Sent. d49q13a3). Über den „Visio-Streit" referiert Vasquez ohne selbständige Forschung nach Alfonso de Castro, Adversus omnes haereses (zuerst Paris 1534), der sich seinerseits hinter den Sentenzenkommentar des Adriaen Florisz (später Papst Hadrian VI.) verschanzt. Dieser wiederum beruft sich auf Gersons Sermo de pascha und Marsilius von Inghen. Gerson und Marsilius aber schöpfen aus

Auch Vasquez nun findet, was Thomas betrifft, die Angaben des Paludanus bestätigt. Die opinio 1 (intensive Vermehrung der visio und fruitio) wird von Thomas im Sentenzenkommentar, die opinio 3 (nur extensive Vermehrung) vom Thomas der Summa und den „recentiores Thomistae in hoc articulo" vertreten. Hinsichtlich der opinio 2 stellt Vasquez fest, daß sie sich von opinio 1 nicht unterscheiden lasse; der Satz, daß die operatio der Seele expeditior werde, laufe auf die Annahme der intensiven Vermehrung hinaus.

Die Frage ist also für Vasquez von je eine Alternativfrage gewesen. Und zwar haben Augustin, Bernhard und Lombardus ebenso wie der Thomas des Sentenzenkommentars, Bonaventura, Richard von Middleton und (wie Vasquez aus eigener Kenntnis der scholastischen Autoren noch hinzufügt) Heinrich von Gent die opinio 1 — die heterodoxe — geäußert. Eine Verschleierung dieses Tatbestandes — so sagt Vasquez — geht nicht an; es wäre „frivolum", darüber hinwegzusehen, daß Augustin deutlich („plane") sagt, die Seele werde durch das desiderium corpus administrandi an der operatio beatitudinis gehindert [25]).

„Nihilominus" muß die dritte opinio für wahr gelten — daß nämlich die Seelen vor und nach dem Gericht „eodem gradu intensionis et conatu" zur Gottheit gebracht werden „visione clara et fruitione". Und diese wahre Meinung wird von Thomas in der Summa, von Durandus, von Paludanus, ferner von Maior und von Soto, gelehrt.

Für Vasquez also ergibt sich das Bild, daß zuerst Thomas unter den Scholastikern die wahre Meinung gelehrt habe, und zwar erst der Thomas der Summa [26]). Unter den Vätern waren

---

Ockhams „Opus Nonaginta Dierum" und seinen anderen Streitschriften gegen die Kurie.

Aus alledem ergibt sich, daß der betreffende Passus des Paludanus und die Streitschriften des Ockham die doxographischen Urquellen für die Darstellungen der späteren Jahrhunderte geworden sind.

25) Vasquez hat hier die Versuche von Bellarmin (De beatit. sanct. c. 4 und 5) und Sixtus Senensis (Bibl. lib. 5 annot. 169) im Auge, die Augustin mit der kirchlichen Visio-Lehre seit 1336 versöhnen wollen.

26) Daß die Kirche diese Meinung immer gehabt habe, zeigen ihm Liturgie und die „apostolische Konstitution" „De Presbytero non baptizato" für die frühe, Benedikts XII. Konstitution und die Dekrete des Florentiner Konzils für die spätere Zeit.

die Auffassungen geteilt; die Autorität des Augustin, der in dieser Frage geirrt hat, hat dann die doctores lange bei der falschen opinio verharren lassen, bis sich Thomas in der Summa zur rechten Meinung durchgerungen hat.

Die eingehende Verhandlung, die Vasquez diesem dogmengeschichtlichen Problem widmet, zeigt, daß er sich bemüht hat, den Gang der Diskussion bei den Scholastikern an Hand der Quellen nachzuzeichnen. Dabei hat sich ihm — wie dem Paludanus — ergeben, daß Durandus (in Übereinstimmung allerdings mit dem Thomas der Summa) gegen alle früheren Scholastiker (auch gegen den Thomas des Sentenzenkommentars) die rechte Meinung zur Anerkennung gebracht hat. Nach Thomas haben aber noch Richard von Middleton und Heinrich von Gent an der augustinischen Meinung festgehalten. Auf Kosten der gesamten übrigen Scholastiker treten Thomas und in seinem Schatten Durandus als diejenigen auf, die die scholastische Lehre mit dem Glauben der Kirche in dieser Frage in Übereinstimmung gebracht haben. —

Sehen wir zunächst noch von dem Problem der Thomas-Interpretation ab, so hebt sich auch hier die entscheidende Stellung des Durandus als des ersten Vertreters der orthodoxen Lehre (allerdings immer nach dem Thomas der Summa) heraus.

Aus diesem von der frühen Doxographie gesammelten Material, das sich (immer von der Thomas-Frage abgesehen) als stichhaltig erwiesen hat, ergibt sich nun für die Lage um 1330 folgendes Bild:

Ein Theologe, der damals in der Frage nach dem Wann des Eintritts der beatitudo die Meinung der doctores des 13. Jahrhunderts überschlagsweise sich vergegenwärtigte, konnte schnell feststellen, daß alle über die „extensive" Vermehrung der beatitudo durch die Wiederannahme des Leibes einverstanden waren. Das heißt: alle lehrten, daß durch die resumptio corporis ein der Seele in ihrer Abgeschiedenheit verbleibender appetitus zur Ruhe kommen und daher die Seligkeit ihre letzte Vollendung erfahren werde. Was aber die Frage nach dem Beginn dessen, worin Seligkeit ursprünglich besteht — der contemplatio perfecta — betrifft, so waren die Ansichten schlechthin ge-

teilt: für den Beginn der contemplatio perfecta erst im Augenblick des finis saeculi sprachen sich Bonaventura, Petrus von Tarantasia, Gottfried von Fontaines, Heinrich von Gent und Richard von Middleton aus, für ihren Beginn im Augenblick des Todes (bzw. der Vollendung der purgatio) Durandus und Paludanus — ersteres Autoren vor 1300, letzteres Autoren nach 1300. Thomas aber — so las man — hatte anfangs die erste, später die zweite Meinung vertreten. Eine kirchliche Lehre über diesen Punkt lag offenbar nicht vor.

III. *Papst Johann XXII. und die Scholastik.*

So war der Stand der Diskussion, als am Allerheiligenfest 1331 Papst Johann XXII. die erste jener Predigten hielt, die den „Visio-Streit" entfesselten und der Anlaß zu der Konstitution Benedicts XII. geworden sind [27]).

Durch eine eigenartige Verkettung von Umständen ist schon damals der Eindruck entstanden, als habe Papst Johann, indem er seine Meinung dahin äußerte, daß „die vom Körper getrennte Seele nicht jene Schau der Gottheit hat, die nach Augustin der ganze Lohn ist, und sie auch nicht vor der Auferstehung haben wird", eine von der einstimmigen Überzeugung aller Theologen abweichende „Sonder"meinung vertreten.

Die ersten, die Papst Johann einer Heterodoxie — ja, einer Haeresie — bezichtigten, waren die am Münchener Hof im Exil lebenden Fraticellen, voran Wilhelm von Ockham, dessen „Compendium errorum Joannis XXII." immer wieder als erste Quelle für den „Visio-Streit" benutzt worden ist [28]). Ihre Darstellung legt volle Emphase auf die Isolierung des Papstes gegen-

27) Der Ausgang für die Darstellung der Vorgänge muß von N. Valois a. O. genommen werden, durch dessen Darstellung die von G. Hoffmann größtenteils überholt ist. Valois' im Jahre 1915 erschienene Abhandlung scheint von Hoffmann für sein 1917 erschienenes Buch nicht mehr haben benutzt werden zu können.

28) Über ihre nur recht bedingte Glaubwürdigkeit hinsichtlich der Behauptung von der Übereinstimmung aller Theologen kann angesichts ihrer Voreingenommenheit gegen Papst Johann kein Zweifel sein. I. M. Vidal a. O. S. 564 sagt von ihnen: „(ils) se piquaient d'orthodoxie pour la circonstance." Der gleichen Worte bedient sich auch G. Mollat, Les Papes d'Avignon, Paris 1912, S. 58.

über allen Theologen und hat damit den Grund zu der Überlieferung von dem despotisch auf seiner Sondermeinung beharrenden, alle Dissentierenden mit Verfolgung bedrohenden, ebenso schlecht unterrichteten wie unbelehrbaren Papst gelegt, die bei den Historikern und Theologen der nächsten Jahrhunderte die merkwürdigsten Triebe geschlagen hat [29]).

29) Nachdem die Historiker des 14. Jahrhunderts — Heinrich von Herford, Heinrich von Dießenhoven u. v. a., vgl. die Nachweise bei Hoffmann a. O. passim — eine Fülle schmückenden Beiwerks zur Ausgestaltung des Bildes vom „ketzerischen Papst" herbeigebracht hatten, hat sich dann die reformatorisch gesinnte Kritik am Papsttum dieses „Falles" mit Eifer bemächtigt. Johann — Tyrann. Wucherer, Simonit und überdies Häretiker — wurde geradezu zu einem Antitypus des guten Pontifex. Noch bis ins 20. Jahrhundert (etwa bei J. Haller, Papsttum und Kirchenreform 1903 und G. Hoffmann a. O.) ist jeder Versuch, die Übermalungen zu entfernen und das Bild frei zu legen, als ein zur Rettung des „Katholizismus" unternommener Retuschierungsversuch verdächtigt worden.

Gersons Kritik (De serm. pasch.) hält sich zwar im Ton zurück, legt aber doch allen Nachdruck darauf, daß Johanns Lehre „die ganze Sorbonne erregt" habe und „schließlich unter Trompetenklang in Gegenwart des französischen Königs verdammt worden" sei. Daraus hat Erasmus (In Iren. 1. 5) gelesen, Johann sei „nicht ohne Trompeten vor Philipp dem Schönen (sic!) zum Widerruf gezwungen worden". Aber auch Adriaen Florisz (später Papst Hadrian VI.) hat Johann nicht geschont; nach ihm (In IV. Sent. zum sacramentum confirmationis) hat Johann die Graduierung der Theologen an der Sorbonne von dem Bekenntnis zu seinem „error" abhängig gemacht. Der Umstand, daß dieser Autor später die Tiara trug, hat seiner Darstellung besondere Autorität verliehen. Alfonso de Castro in seinem Lexikon der Haeresien hat sie übernommen und von dort ist sie sowohl zu Vasquez wie in die protestantischen Darstellungen übergegangen. Für Joh. Gerhard (a. O. § 304) ist gerade sein Zeugnis ein scharfes Argument gegen die Lehre vom primatus des Papstes. „Entweder hat Johann geirrt, indem er solches definiert hat, oder Hadrian hat geirrt, indem er Johann diese Definition zu Unrecht zugeschrieben hat."

Die Nachrichten, die man bei Ockham, Gerson, Hadrian VI. und Castro, aber auch bei Antonin von Florenz (S Th III tit. 21 c6 § 15: „Joannes XXII. sermonem faciens in publico consistorio . . .") fand, ließen darauf schließen, daß Johann etwas Haeretisches definiert habe. Damit wird die Frage nach seinem Widerruf aktuell. Auch diese Frage ist von Ockham bis zu G. Hoffmann immer wieder polemisch ausgenutzt worden. Der ketzerische Despot, der sich am Ende seines Lebens einen — überdies zweideutigen und heuchlerischen — Widerruf abnötigen läßt, wurde zur stehenden Figur der antikatholischen Historiographie.

In welche eigentümlichen Konflikte mit dem geschichtlichen Tatbestand diese Voreingenommenheit führen mag, vermag die Schrift G. Hoffmanns über den „Visio-Streit" zu zeigen. Hier wird (S. 171) gesagt, daß der Brief Clemens IV. an Michael Palaeologus (1267) mit seiner Definition, daß die abgeschiedenen Seelen „sofort in den Him-

In der Tat ist nun Johann, wie wir leicht sehen können, keineswegs in dem Sinne „isoliert" gewesen, daß er nicht gewichtige doctores für sich hätte anführen können. Doch lebten die Vertreter der opiniones 1 und 2 nicht mehr, und Johann — selbst kein Scholastiker — hat es für bessser befunden, die Stimmen des Augustin und des Bernhard von Clairvaux zu beschwören, als die Stimme der jüngst verstorbenen doctores, von denen überdies — nach der Versicherung des Paludanus — Thomas nicht für ihn sprach. Wie aber war es nun mit den lebenden Theologen?

Johann hat die „Visio"-Diskussion — wie das Material bei Valois zeigt — nicht vom Zaun gebrochen, sondern offenbar absichtlich ausgelöst, weil er eine Definition vorbereiten wollte. Da er gegen seine augustinische Meinung den Widerstand angesehener Theologen besorgte, versuchte er soviel Stimmen als möglich zu sammeln. Nach der Lage der Sache konnte es dabei nicht ausbleiben, daß drei unter den Theologen in den Vordergrund traten: Durandus, damals Bischof von Meaux, dessen Argumentation gegen die „intensive" Vermehrung so sehr durchgeschlagen hatte, Paludanus, der führende Theologe des theologisch führenden Predigerordens, und derjenige unter den Kardinälen, der als theologische Autorität gelten konnte: Jacques Fournier (später Papst Benedikt XII.). Auch dieser dritte hatte sich, wie Paludanus, der Ansicht des Durandus angeschlossen.

Wollte Johann sein Ziel erreichen, so mußte er der Kongregation durchschlagende Gutachten anderer Theologen vorlegen; denn alles Frühere konnte als durch die Übereinstimmung von

---

mel aufgenommen" würden, die alsbaldige Schau Gottes implizit enthalte. „Jeder Versuch, seine (sc. Johannes XXII.) Velleitäten damit zu entschuldigen, daß bis zu seiner Zeit noch keine Determination in dieser Materie erfolgt sei, scheitert an diesem Symbole." — Wenn diese Implizierung der visio beatifica in dem „in coelum recipi" so unzweifelhaft wäre, ist nicht zu verstehen, wie so noch nach 1267 so viele Scholastiker meinen konnten, Augustin habe recht und die Kirche habe nichts definiert.

Der Umstand, daß die lutherische Theologie (in erster Linie wohl Joh. Gerhard) die Definition Benedikts XII. für orthodox erklärt hat, hat der Historiographie seltsame Vorgriffe für die Interpretation nahegelegt. In der Tat wird aber doch der Umstand, daß Papst Benedikt eine Definition für dringlich hielt, nur aus dem anderen Umstande verständlich, daß er der Überzeugung war, es liege noch keine Definition vor.

„Thomas", Durandus und Paludanus als überholt gelten. Die erste Frage war also: war Durandus zu widerlegen?

Auf diesen Punkt richtete sich zunächst die Aufmerksamkeit Johanns. Er hat Durandus aufgefordert, seine Auffassung von dem Wann des Eintritts der visio Dei in breiterem Zusammenhang darzulegen [30]), und dann eine Kommission zur Zensurierung von Durandus' daraufhin eingegangenem Gutachten eingesetzt. Die Kommission zensurierte zwar 22 Sätze des Durandus, wich aber dem Hauptpunkt aus [31]). Ganz offenbar waren die Meinungen über diesen Hauptpunkt geteilt; aus dem weiteren Verlauf der Dinge geht hervor, daß von den Mitgliedern der Kardinal Annibaldo Caëtani und der Franziskanergeneral Gerardus Odonis der augustinischen Meinung zuneigten [32]), der Erzbischof von Rouen dagegen, Pierre Roger (nachmals Papst Clemens VI.), der durandischen.

Damit war die Entscheidung so gut wie gefallen; ein Votum gegen Durandus war kaum noch zu erwarten. Eine Definition selbstherrlich zu geben, ist aber Johann nie in den Sinn gekommen. Weder ließ die Kurienpraxis ein solches Verfahren zu, noch war Johann gewillt, einen Bruch mit den angesehenen Theologen zu wagen. Umsichtig und zäh wie in seiner ganzen Politik hat er aber auch in dieser Sache nicht kurzerhand seine Hoffnungen aufgegeben. Unterstützt von Caëtani und Odonis, machte er sich daran, Stimmen zu sammeln. Dabei erfuhr er sowohl Zuspruch wie Ablehnung, und zwar letztere auch da, wo er es nicht erwartet hatte. Zwar daß Fournier ein ihm vorgelegtes Gutachten gegen Durandus [33]) mit einer ausführlichen Stellungnahme zu-

30) Dies ist die übereinstimmende Auffassung über die Entstehungsgeschichte von Durandus' Traktat „De visione Dei" bei Raynaldus, Annal. Eccl. a. 1333 Nr. 48, Mollat a. O. S. 58, Vidal a. O. S. 792, Valois S.591 und J. Koch a. O. S. 175.

31) Näheres bei Denifle-Châtelain, Chart. Univ. Paris, II, 418—425.

32) Angesichts des Umstandes, daß Odonis sich mit den größten Theologen seines Ordens — Bonaventura und Richard von Middleton — in Übereinstimmung befand, hat diese Haltung des Franziskanergenerals nichts Verwunderliches. Ihn deswegen zur „willfährigen Kreatur" Johanns XXII. zu machen, liegt kein Anlaß vor.

33) Anonym erhalten in Ms. Vat. lat 4007; vgl. Denifle 424, Vidal 792, Koch 176.

gunsten des Durandus beantworten würde [34]), mag vorauszusehen gewesen sein. Aber daß auch der lector s. palatii, der Dominikaner Armandus „de Bellovisu" alle Propositionen des Durandus für katholisch erklärte, scheint bei Johann einige Bestürzung hervorgerufen zu haben [35]). Auch der Tolosaner Professor Gerardus de Piscario, ein Minorit, stellt sich in Gegensatz zum Papst und seinem General [36]); aus Deutschland kam von einem kirchenpolitischen Anhänger Johanns, dem „Bruder Ulrich", ein Gutachten gegen Johann [37]). Demgegenüber treten die Johann willkommenen Stimmen in den Hintergrund. Aber sie sind doch da, und es liegt kein Grund vor, anzunehmen, sie wären alle von der Absicht geleitet, dem Papste zu schmeicheln. Da ist der Oxforder Kanzler John Lutterell [38]), da ist der Franziskaner Arnold von Clermont, der an der Pariser Universität gegen Durandus disputiert, da ist ein Anonymus, der für Johann gegen Durandus und einen „patriarcha" (also Paludanus, den Patriarchen von Jerusalem) auftritt [39]); da ist jene Predigt vom 26. September 1333, in der die Gegner gebeten werden, „uns nicht überdies auch noch Ketzer zu nennen"; da ist der Dominikaner Arnaud de St. Michel, der gemeinsam mit Gerardus Odonis einen vergeblichen Versuch macht, die Sorbonne von der augustinischen Meinung zu überzeugen.

Die Gewichte sind ungleich verteilt, und Johann bleibt in der Tat überstimmt. Aber isoliert ist er nun doch nicht, und er gibt die Hoffnung nicht auf, die von Durandus gewonnenen Theologen zu überzeugen. Auf Überzeugen ist es ihm in der Tat angekommen. Davon zeugt, wie sein ganzes Verfahren, auch die Erklärung, die er Ende 1333 dem zur Vorbereitung einer Entscheidung versammelten Konsistorium vorlegte.

„Weil man doch nicht sagen darf, daß jenes Gericht ein bloßes Wort, leer und erdichtet, sei, müssen wir dieser Frage

34) Später zusammen mit dem Traktat des Durandus publiziert. Ms. Vat. lat. 4006. Vgl. Koch 176.
35) Ms. Cambridge Ii 10. Vgl. Denifle 280, Valois 595 f.
36) Sein „Digmaticum" erhalten in Bibl. nat. ms. lat. 4367; vgl. Valois 595 ff.
37) Vat. lat. fol. 1—138. Auszug bei Raynaldi a. O.
38) Für ihn und das Folgende s. Valois 590 ff.
39) Ms. vat. lat. 4007; vgl. Koch 175.

mit Ernst nachsinnen. . . . Wenn es nun im Licht des Glaubens deutlich wäre, daß die Seelen der Heiligen jetzt schon das Angesicht Gottes sehen, so würde niemand diesen Glauben eifriger verteidigen als ich. . . . Wie könnte wohl jemand annehmen, daß, wenn es so ist, daß meines Vaters oder meiner Mutter Seele schon jetzt deutlich das Angesicht Gottes sehen, ich Gefallen daran finden könnte, es zu bestreiten? Wenn also die Wahrheit klar bewiesen würde, so würden wir für die bejahende Entscheidung viel lieber und eifriger einstehen als für die verneinende. Aber seit wir auf diesem Stuhl sitzen, haben wir Stück für Stück die Urschriften der Heiligen durchgearbeitet und unser Augenmerk auf die Fragen gerichtet, die sie in dieser Sache stellen. . . . Nur auf Grund dieses Studiums haben wir unsere Sätze aufgestellt und unsere Fragen aufgeworfen. Niemals kann es unsere Absicht gewesen sein, etwas gegen den Glauben zu sagen, und wenn wir etwas derartiges gesagt haben sollten, so widerrufen wir es mit diesem Atemzug. Und wenn jemand, sei er hoch oder niedrig gestellt, etwas Schlüssiges für die bejahende Entscheidung beibringen kann — er teile es uns ohne Scheu mit, wir werden es mit Freuden annehmen [40])."

Von dieser Erklärung hat Johann dann eine notarielle Redaktion aufzeichnen lassen, in der er wiederum betont, es sei ein Augustin-Studium, das ihn zu seinem Vorgehen veranlaßt habe. „Wenn Professoren der Theologie die von ihm (sc. dem Papst) ins Feld geführten Texte seltsam oder neu gefunden haben, so offenbar, weil sie sie nicht kannten oder vergessen hatten. Jedoch um alle falsche Auslegung abzuschneiden, erklärt der Papst, er habe in der Frage der visio beatifica nichts zu entscheiden oder zu glauben vermeint, das in irgendeiner Weise der Heiligen Schrift oder dem rechten Glauben zuwider ist. Sollte man einen Irrtum dieser Art in seinen Äußerungen entdecken, so hat er ihn wider seine Absicht ausgesprochen, und er zieht ihn ausdrücklich zurück. Er ist bereit, mit Wohlwollen jeden anzuhören, sei es auch Frau oder Kind, der

40) Der lateinische Wortlaut mit französischer Übersetzung bei Valois 606 f.

meint, einen solchen Irrtum in seinen Reden entdeckt zu haben, und ihn zurückzuziehen, wenn der Beweis erbracht ist. Überdies aber würde ihn der Triumph der bejahenden Meinung mit Freude erfülllen; er würde diese Lösung bei weitem vorziehen, er würde viel, ja was auch immer, darum geben, wenn diese Auffassung durch die Heilige Schrift und die Unterweisung der Heiligen bestätigt würde. Er würde sich nicht nur für sich selber freuen, sondern auch für seine Eltern, für seine Freunde und Lehrer — Personen, die in diesem Falle ja viel eher, als er anzunehmen geneigt war, zur seligen Schau der Gottheit gelangen würden [41])."

Aus dem Umstande, daß Johann das Erbieten macht, die „negative" Meinung zurückzuziehen, wenn die „affirmative" bewiesen werde, geht hervor, daß ihn die Gutachten zugunsten der durandischen Auffassung — also die Schriften des Kardinals Fournier, des Armandus, des Gerardus de Piscario und des Bruders Ulrich — nicht zu überzeugen vermocht hatten. Vielmehr haben sie ihn mit der Empfindung erfüllt, daß die Theologie seiner Zeit ihre evangelischen Ursprünge nicht mehr im Auge habe, sondern sich von den in Geltung befindlichen Scholastikern an gewisse Formeln und Terminologien binden lasse, die ebensowohl eine klare Entscheidung verhinderten, wie sie dem andächtigen Umgang mit der alten Bezeugung des evangelischen Glaubens (den „originalia sanctorum") im Wege standen [42]).

---

41) Bereits diese Kundgebung ist von Ockham (Dialogus II bei Goldast, Monarchia II, 372) als eine „revocatio ficta et frivola" abgetan worden — ein Zeichen, daß Ockham gar nicht gewillt war, den Gedanken des Papstes so weit zu folgen, daß er sie in ihrem Zusammenhang auffaßte.

42) „Sunt enim hodie studentes et alii applicati quibusdam scriptis, et illa habent pro evangeliis et epistolis, et amplius parum curant vel quaerunt." So hat Johann in seiner Ansprache nach dem franziskanischen Bericht (bei Valois 605) gesagt. Nach dem Bericht, den ein anderer Ohrenzeuge (aus dem Zisterzienserorden) an den Königsaaler Abt Peter von Zittau schickte (Fontes rerum austriacarum I, 8, S. 510—12), hat er von „moderni doctores" gesprochen, die „non habent evangelia nec curant habere". Dürfte man annehmen, daß der Zisterzienser den Wortlaut getreuer behalten hat — im Tenor des Berichtes stimmen beide Zeugen überein —, so könnte man einen vernehmlichen Tadel gegen Durandus — den „doctor modernus" — aus den Worten Johanns heraushören. Er hätte dann — was zu der Lage

Das Jahr 1334 hat dann Johann keinen Zuzug mehr gebracht, wohl aber neue Gegengutachten, darunter das gewichtige der Sorbonne, das einen Tag vor seiner Ansprache abgesandt wurde[43]). Der Wortführer der Sorbonne bei diesem Vorgehen ist Paludanus gewesen[44]), dessen Ansicht ja seit langem feststand. Hatte Johann — scholastischen Distinktionen (der „via dialectica", wie ihn der Korrespondent des Peter von Zittau sagen läßt) abhold — den gesamten eschatologischen Problemzusammenhang zu einer Alternativfrage nach der visio beatifica der animae separatae zusammengedrängt, so folgte ihm gerade hierin die Pariser Theologenschaft. Sie sprach sich mit derselben Eindeutigkeit für die „affirmative" Meinung aus wie Johann für die „negative". Mit Bedacht formulierte sie so, daß sich die genaue Antithese zu Johanns Auffassung ergab. Hatte Johann geltend gemacht, daß die abgeschiedenen Seelen noch nicht jene Schau hätten, die der ganze Lohn ist — es also offen gelassen, zu bestimmen, wie ihre Schau näher zu erläutern sei —, so legte nun die Sorbonne allen Nachdruck auf das gerade Gegenteil. „Animae sanctorum" — so setzte sie fest — „ad visionem nudam et claram, beatificam, intuitivam et immediatam divinae essentiae et benedictissimae trinitatis . . . sunt assumptae ipsaque deitate perfecte fruuntur et . . . non in spe, sed in re sunt beatae."

Zwischen der „negativen" und der „affirmativen" Meinung eine Vermittlung zu suchen, war nach dieser Stellungnahme aussichtslos. Aber auch der Sache nach gab es hier nichts Drittes. Behauptete Johann ja nicht, daß die Seelen keinerlei Seligkeit hätten — wonach man sich noch hätte einigen können, daß ihnen ein gewisses näher zu bestimmendes Maß von Seligkeit zukomme —, sondern vielmehr gerade, daß ihnen ein noch näher zu bestimmendes Maß von Seligkeit zukomme, während die Gegner unnachsichtlich die vollkommene Seligkeit ohne Einschränkung behaupteten.

---

sehr wohl stimmen würde — den im Konsistorium anwesenden Theologen den Vorwurf gemacht, daß sie sich an Durandus hielten, statt an die originalia sanctorum.

43) Über die Entstehungsgeschichte vgl. Hoffmann 50 ff., Valois 610.

44) Denifle 429.

Dem relativen Nein stand das unbedingte Ja gegenüber. Fügen wir hinzu: dem auf Augustin und Bernhard gestützten, auf Lombardus, Bonaventura, Papst Innocenz V., Albertus Magnus (In IV Sent d49 a11), Thomas' Sentenzenkommentar und „Supplementum", Gottfried von Fontaines, Richard von Middleton und Heinrich von Gent zu stützenden relativen Nein stand das allein auf Durandus (und allerdings, wie man meinte, auch auf die Summa des Thomas) zu stützende unbedingte Ja gegenüber. Hatte Johann die Tradition bis Durandus für sich, so hatte er die theologische opinio communis seiner Tage gegen sich[45]).

Bei dieser Lage blieb Johann nichts übrig als sein letztes Wort zu diesre Sache in einer Urkunde niederzulegen. Diese Urkunde — sein theologisches Testament — hat er dann, im Anschluß an die Verkündung seiner übrigen letztwilligen Bestimmungen, auf seinem Sterbebette in Gegenwart der Kardinäle verlesen lassen (3. Dezember 1334). Sie enthält das bedachtsam formulierte Bekenntnis zu seiner „negativen" Meinung, so unverletzend wie möglich vorgetragen in der Absicht, den Theologen und seinem Nachfolger eine goldene Brücke zu bauen. — Diese letzte Äußerung Johanns XXII. zur Frage des Wann des Eintritts der perfecta beatitudo ist — im Unterschied von seinen früheren Äußerungen — keine „private" Äußerung, sondern eine päpstliche gewesen, ein „apostolischer Brief". Es hat also als sein pontifikaler Wille zu gelten, daß definiert werde: „Die abgeschiedenen Seelen sehen Gott, wie er ist, von Angesicht zu Angesicht in dem Maße, wie Zustand und Bedingung der abgeschiedenen Seele es zuläßt[46])."

Das relative Nein, an dem Johann in dieser Erklärung festhält — eine „protestatio" nennt sie der Korrespondent des Peter von Zittau — hat die denkbar schonendste Formulierung gefunden. Nicht das „Noch-Nicht" steht voran, sondern das Ja des

45) Es muß also auch die Darstellung Valois' berichtigt werden, wo sie davon spricht, daß Johann die „opinion traditionelle" gegen sich gehabt habe. Richtig ist vielmehr, daß die „Tradition" hier ihren Ursprung in der Argumentation des Durandus und der Beistimmung des Paludanus zu dieser Argumentation hat.

46) „Vident Deum ac divinam essentiam facie ad faciem clare inquantum status et conditio compatitur animae separatae." Denifle 440.

relativen Nein; aber es ist doch unzweideutig daran festgehalten, daß es sich um ein relatives Nein handelt. Soweit ihr Zustand es zuläßt, ist den Seelen die visio beatifica eigen. Die Gegner aber hatten bis jetzt bestritten, daß dieser Zustand — eben die Abgeschiedenheit — irgend eine Einschränkung bringe.

Die Umstände der Verkündigung dieses theologischen Testaments lassen keinen Zweifel daran, daß dieser apostolische Brief nicht etwa von Papst Johann am letzten Lebenstage improvisiert ist, sondern mit eben der Bestimmung, in der Todesstunde verlesen zu werden, von ihm im Laufe des Jahres 1334 ausgearbeitet ist. Mit der von ihm gewählten Formulierung des relativen Nein, die das relative Ja kräftig zur Geltung brachte, mag er gehofft haben, im letzten Augenblick die Versöhnung zu ermöglichen. Hat er doch überdies in diesem Testament verfügt, daß man seine früheren Äußerungen zur Sache nicht pressen und sich allein an dieses Testament halten solle. Während er also alle früheren verba und scripta dahingestellt sein läßt und sie ausdrücklich der Zensurierung durch die Kirche und seine Nachfolger unterwirft, bestimmt er, daß dieser letzte Wille als kirchliche Entscheidung zu gelten habe und demgemäß seinen Nachfolger binden müsse.

Johanns Nachfolger ist über dieses Testament hinweggegangen; er hat die goldene Brücke nicht benutzt und sich an die letztwillige Erklärung Johanns nicht gebunden gehalten. Fehlte dieser Erklärung ja überdies die Bulle, die sie erst zur unbedingt verpflichtenden Entscheidung machte[47]). — Vielmehr hat Papst Benedikt XII. alsbald nach seiner Wahl eine Kongregation zusammenberufen, mit der er über die Entscheidung schnell einig wurde[48]). Da er zum Wortführer in dieser Kongregation den Paludanus machte, der schon das Gutachten der Sorbonne verfaßt hatte, ist es nicht verwunderlich, daß die Konstitution „Benedictus Deus" von 1336 auch im Wortlaut eine Wiederholung des Pariser Gutachtens ist. Wie in diesem ist das unbedingte und uneingeschränkte Ja — also die durandische Eschatologie —

47) Denifle 440.
48) Denifle 453.

als die katholische Antwort auf die Frage nach dem Wann des Eintritts der vollkommenen Seligkeit definiert worden.

In welche Stellung geriet nun durch diese Entscheidung bei den Mitlebenden und Nachlebenden das theologische Testament Johanns?

Ein flüchtiger Blick auf die Literatur von Ockham bis heute zeigt, daß der Verlauf der Dinge nicht nur das Urteil über die eschatologische Frage selbst, sondern auch das Verständnis für das Vorgehen Johanns mit schwer auflösbaren Vorurteilen belastet hat.

Was zunächst das theologische Testament betrifft, so hat man seit Ockham immer nur vom „Widerruf auf dem Sterbebette" gesprochen. Man hat darüber verhandelt, ob dieser „Widerruf" authentisch sei, und hat immer wieder geargwöhnt, daß Benedikt XII. und die Kardinäle diesen „Widerruf" fingiert hätten [49]). Man hat Untersuchungen darüber angestellt, ob Johann noch seiner Sinne mächtig gewesen sei, als er diesen „Widerruf" beurkundete [50]). Man hat geforscht, ob der „Widerruf" ehrlich gemeint sei. Kurz — man hat auf irgendeine Weise diesen „Widerruf" zu erklären versucht und sich dabei an die Voraussetzung gebunden gehalten, daß es sich um einen „Widerruf" handle.

Diese Voraussetzung nun ist in keiner Weise in dem Befund gegründet. Muß schon auffallen, daß in Avignon lebende Zeitgenossen wie Heinrich von Diessenhoven [51]) und der Zisterzienser, der an Peter von Zittau berichtet, die letztwillige Erklärung Johanns mitteilen, ohne im geringsten etwas von einem „Widerruf" bemerkt zu haben, so würden diese Zeugen allerdings dadurch an Gewicht verlieren, daß ihnen schon früh andere gegenübertraten, die von einem „Widerruf" zu berichten wissen [52]). Diese Verschiedenheit der Berichte läßt aber nur einen Schluß zu: daß die Meinungen an der Kurie über den Charakter

49) So noch Joh. Haller, Papsttum und Kirchenreform, 1903, S. 96.
50) So noch K. Müller, Kirchliche Reformbestrebungen im Zeitalter Ludwigs des Bayern I, S. 346.
51) Böhmer, Fontes IV, 20.
52) Das Nähere bei Hoffmann 92.

des theologischen Testaments Johanns geteilt waren. Solchen, die das Testament als eine letztwillige Formulierung der ständigen Meinung Johanns auffaßten, standen solche gegenüber, die in ihm einen Widerruf sehen. Mit aller Entschiedenheit hat sich zu den letzteren Ockham gestellt, der von München aus die Rechtsgültigkeit dieser „retractatio, quam (Joannes XXII.) fecisse refertur" bestritt und die Eröffnung des Ketzerprozesses gegen den Verstorbenen verlangte[53]). Er kennt, wie seine Analyse beweist, den Text des Testaments, aber er bezweifelt, daß Johann die Worte wirklich so „gesprochen" habe, weiß also nicht, daß Johann das Testament als eine Urkunde hat verlesen lassen. Ein Mitkämpfer Ockhams[54]) hat den ungeminderten Charakter Johanns als Ketzer überdies mit dem Argument zu erweisen gesucht, daß der Widerruf selbst noch eine häretische Meinung enthalte — nämlich die Einschränkung „in quantum status ..." Damit ist, wenngleich auf einem seltsamen Umwege, auch von jener Seite festgestellt, daß der „Widerruf" kein Widerruf ist.

Die These der Fraticellen von der Hartnäckigkeit der „Ketzerei" Johanns ist in dem Text tatsächlich begründet — wenn man einmal von der Frage absieht (die den Fraticellen die Hauptsache ist), ob das relative Nein Johanns eine Haeresie impliziert. Denn was Johann in dem Testament retraktierte (nicht „widerrief"), sind seine Versuche, die Relativität des Nein genauer zu bestimmen, nicht seine These der Relativität selbst.

Er hatte in der Tat solche Versuche unternommen. So hatte er bereits in seiner ersten Predigt (Valois 536), an Bernhards Interpretation von Apok. 6, 9 anknüpfend, die Vermutung kundgegeben, daß die abgeschiedenen Seelen die Menschheit Christi sähen[55]). Er hatte, im Zusammenhang damit, gesagt,

53) In dem Traktat „Contra Joh. XXII." bei Rich. Scholz, Texte S. 396—403.

54) Ein Anonymus, dessen Schrift von K. Müller, Zeitschrift für Kirchengeschichte VI, 76. 98 f. nach Ms. Par. 5154 fol. 299—321 abgedruckt ist.

55) Dieses Theologumenon legt Bernhard in seinem 4. Sermo in Festo Omnium Sanctorum (Migne, Patrol. Lat. 183, 411 ff.) vor. Auch die Predigt Johanns war eine Predigt am Allerheiligenfest. Der Anstoß, der durch die Bernhard-Lektüre in ihm ausgelöst wurde, ist unverkennbar.

vor dem Weltende herrsche die Menschheit Christi, mit dem Weltende werde diese Herrschaft aufhören und an ihre Stelle die Herrschaft der Trinität selbst treten (Valois 568).

Es waren dies Versuche determinierender Erörterung, an denen Johann nicht festzuhalten gedenken konnte. Er hatte, indem er sie vortrug, immer betont, daß er nicht so entscheiden wolle, sondern daß es ihm, wenn er Augustin und Bernhard lese, so als das Wahre erscheine. „Mihi alius non videtur, nisi ostendatur determinatio Ecclesiae contraria vel auctoritas sacrae Scripturae quae hoc clarius dicerent quam dicant supradicta" (Valois 564). Als das Vordringliche hatte ihm immer die Frage vorangestanden, die in allen Predigten und Erklärungen wiederkehrt und die sich auch dem zisterziensischen Berichterstatter als die Kardinalfrage herausgehoben hat — die Frage nämlich: „Ad quid fieret iudicium?" Das Festhalten an der schlechthin artikulierenden Bedeutung des Weltendes für das Geschehen im Ganzen der Zeit war ihm gleichsam Herzenssache; in Schriftlesung und Studium der Väter ging ihm immer wieder auf, daß der Glaube an die Verheißung auch Glaube an die Erfüllung der Verheißung im finis saeculi war. Von diesem Verständnis der Verheißung her, das er von Augustin und Bernhard sich zueignete, konnte er für die abgeschiedenen Seelen nur ein Noch-Nicht der Erfüllung annehmen — wie es Augustin und Bernhard auch getan hatten. Seine Versuche, dieses Noch-Nicht nach der positiven Seite hin zu bestimmen, konnte er späterhin nicht verteidigen; sie sind nicht nur zaghaft und im Systematischen durchaus unbestimmt, sondern in ihrer vorschnellen Präzisierung gewiß nicht geeignet gewesen, bei den an scholastische Sorgfalt gewohnten Theologen Anklang zu finden. Sie preiszugeben bedeutete kein Opfer für ihn; denn was er sichern wollte, war etwas Fundamentales: die Anerkennung des totalen, d. h. transzendent-eschatologischen, heilsgeschichtlich teleologischen Charakters der Verheißung.

Dementsprechend gilt denn auch die „retractatio" des Testaments den verfänglichen Versuchen positiver Erläuterung dieses relativen Nein, die er gern den Theologen anheimgegeben hätte, wenn sie ihm im Kern hätten folgen wollen. Die „protestatio"

dagegen galt der Sache selbst, seiner unverändert überzeugten Anhänglichkeit an die augustinische Auslegung der Verheißung als heilsgeschichtlich-teleologische Eschatologie, dem Glauben an die schlechthin artikulierende Bedeutung des finis saeculi als der Stiftung der perfecta beatitudo; somit aber der Folgerung des „in quantum status compatitur" für die Seligkeit der abgeschiedenen Seelen. Mit dem Versuche, Johann um dieses relativen Nein willen der Haeresie zu beschuldigen, sind die Fraticellen in jener Zeit allein geblieben [56]). Die Konstitution „Benedictus Deus" gab sich, insbesondere in der Erläuterung Benedikts XII., als Definition eines vorher noch nicht Definierten. Der Satz, daß noch keine Entscheidung vorgelegen habe, wurde durch die bloße Tatsache der Entscheidung Benedikts gestützt. So konnte kirchlich nur festgestellt werden, daß Johann in seinen Predigten und Ansprachen geirrt habe und daß die Kirche ihm nicht habe folgen können. Dem Testament, das von Johann als Entscheidung gemeint war, fehlte die Rechtskraft — nämlich die Bulle. So wurde es rechtlich zu einer persönlichen Erklärung zur Sache, an der man an der Kurie mehr den „retraktierenden" als den „protestierenden" Teil betonte. Daß eben dieser protestierende Teil der entscheidende war und daß er die Antithese zur Konstitution „Benedictus Deus" darstellte, ist dem neuen Papst und seinen Beratern verborgen geblieben. Nur die Fraticellen haben es mit der Hellsichtigkeit der Voreingenommenheit herausgefunden und den Sachverhalt

56) Den Beweis versucht Ockham aus einigen Stellen Gregors des Gr. (Dial. IV) zu führen. Diese Stellen können aber nur gegen die positiven Versuche Johanns angeführt werden, nicht gegen die Hauptthese des Noch-Nicht. Denn die Eschatologie Gregors ist — wie nicht anders zu erwarten — die augustinische. Es sei nur auf die — von Ockham a. O. selbst herangezogene — Stelle verwiesen: Petr.: „Si ... sunt in coelo, quid est, quod in die iudicii pro iustitiae suae retributione recipient?" Greg.: „Hoc iis nimirum crescit in iudicio, quod nunc animarum sola, postmodum ac corporum beatitudine perfruuntur . . . Dictum est ipsis, ut requiescant adhuc modicum tempus donec impleatur numerus conservorum et fratrum eorum; . . . non solum eos cognoscunt quos in hoc mundo noverant, sed velut visos ac cognitos recognoscunt beatos, quos nunquam viderunt."

Stellt man die Frage, wie sie sich für Johann stellte — und nicht, wie Ockham sie stellen zu sollen meinte —, so spricht Gregor für Johann, nicht für seine Opponenten.

so formuliert, daß die retractatio wegen der protestatio als rechtsungültig anzusehen sei [57]).

Ockhams „Dialogus" hat in jenen Jahren die Definition der Haeresie von der dem Wortlaut kirchlicher Entscheidung zuwiderlaufenden auf die dem consensus Ecclesiae zuwiderlaufende Äußerung zu erweitern unternommen. Diese Definition ist nicht die der Kirche geworden; Ockhams Beispiel selbst zeigte ja deutlich genug, daß der consensus Ecclesiae schlechthin von jedem gutgläubig in Anspruch genommen werden konnte, so daß ein vorsätzlicher Ketzer alsdann nur der wäre, der mit Bedacht dem consensus Ecclesiae widerspricht — was (außer im Falle der Apostasie) nicht vorkommen kann.

Erst als die reformatorische Theologie dem kanonischen Recht selbst den kirchlichen Charakter abgesprochen hatte, konnte die These, daß Johann XXII. ein Ketzer gewesen sei, wieder aufgenommen werden. Daß Ockham hier wieder zum Gewährsmann wurde, zeigt die Darlegung Joh. Gerhards (a. O. § 304): „Wenn auch die Kirche damals noch nichts über den Zustand der frommen Seelen definiert hatte, so ist doch jenes dogma, daß sie Gott vor der Auferstehung nicht sehen, an sich selbst haeretisch gewesen; denn die Definition der Kirche macht nicht, daß ein Dogma haeretisch sei, sondern erklärt (declarat) es nur für haeretisch."

---

57) Zu einem ähnlichen Ergebnis — daß nämlich die protestatio Johanns unbeschadet der retractatio ein Festhalten an seiner ursprünglichen Meinung darstelle — ist später Gregor von Valencia gekommen (De purg. c. 3). Er urteilt, daß Johann „diesen Irrtum der Kirche zu glauben würde anbefohlen haben, wenn er nicht vom Tode überrascht worden wäre". Natürlich wird für ihn Johann deshalb nicht zum „Ketzer"; denn Gregor unterscheidet — wie jeder kanonisch nur ein wenig versierte Autor — den error von der haeresis (als dem einer Definition Zuwiderlaufenden). Vielmehr schließt er gerade aus dem Umstand des überraschenden Todes, wie gut es Gott mit der Kirche gemeint habe, daß er sie durch diesen Tod vor einer falschen Definition bewahrt habe.

Bei den protestantischen Gegnern konnte diese Argumentation nicht durchschlagen. „O ein merckwürdiger Wiederruff des Pabsts", so ruft Joh. Meisner aus (De statu animarum separatarum, Wittenberg 1662, deutsch bei V. E. Löscher, Sammlung der besten und neuesten Schriften vom Zustand der Seele nach dem Tod, Dresden 1735, S. 113), „welcher, indem er seyner Anhänger Meynung deswegen anhören will, über der schlimmen Meynung bis an seynen Tod verharret!"

Damit ist für die nichtkatholische Dogmengeschichtsschreibung das Urteil vorgegeben: Johann XXII. war ein Haeretiker[58]).

Wenn nun die Analyse den Sachverhalt insoweit hat aufdecken können, daß der Hergang frei von dogmatisch-parteilichem Vorgriff in den Blick kommt, so steht ihr hinsichtlich des Verständnisses der Beweggründe, die Johann XXII. zu seinem Vorgehen veranlaßten, nicht eben viel weiteres Material zu Gebote. Sie muß versuchen, aus dem bisherigen das Ergebnis zu ziehen.

Festzustellen ist zweierlei: die tiefe Sympathie Johanns für die Eschatologie Augustins und Bernhards, die ihm als die biblische einleuchtete, und die unverkennbare Antipathie gegen die dialektische Argumentation des Durandus. Dort — bei Augustin und Bernhard — wird in der Exegese ein Gedanke ausgebreitet; hier — bei Durandus — wird eine ratio mit Bibelstellen gestützt. Die Beschäftigung mit den „originalia sanctorum" ist für Johann der Ausgang; von den „doctores moderni" weiß man nicht, ob sie das Evangelium überhaupt in anderer Absicht lesen, als um sich für ihre Argumentationen Autoritäten zu suchen. Die Nivellierung der Autorität von Schrift und scholastischen Doktoren ist für Johann der tief eingewurzelte Schaden der Theologie geworden.

Bedenken wir nun, daß Johann um eine Generation älter war als die doctores, die seine Gegner waren. Wohl keiner von ihnen hatte die Pariser Universität gekannt in der Zeit, wo er dort studiert hatte: es war die Zeit gewesen, wo Bonaventura in Paris residierte und Thomas dort las. Über das theologische Studium Johanns wissen wir nichts Genaueres, und so können wir nicht sagen, ob einer jener Männer auf ihn besonders gewirkt hat[59]).

58) Dieses vorgegebene Urteil bestimmt noch die ganze Darstellung G. Hoffmanns. Unbefangen ist die Darstellung Valois', der aber die eschatologische Problematik unerörtert läßt.

59) Mancherlei — z. T. weiterhin noch zu erwähnende — Umstände sprechen dafür, daß er zumeist Fühlung mit Theologen aus dem Franziskanerorden hatte, wie ja auch in seinem letzten Kampf der Franziskanergeneral ihm am nächsten steht. Bekannt ist, wie im Franziskanerorden mit Bedacht augustinische Tradition gepflegt wurde. Bedenkt man, daß gerade Augustin und Bernhard es sind, auf die sich Bonaventura vornehmlich stützt, so kann man es nicht für ausgeschlossen halten, daß der eigentümlich hartnäckige Augustinismus von Johanns Eschatologie seine Wurzel in dem franziskanischen Augustinismus der Schule Bonaventuras hat.

Zu einer intensiven Durcharbeitung der theologischen Probleme ließ ihm sein späteres Studium und obzwar langes, so doch ganz in Geschäften aufgehendes Leben keine Zeit. „Er war ein ungewöhnlich arbeitsamer Mann" — so sagt Petrarca, der ihn gut kannte (Opp. Basel 1554, I, 429) — „und ein bis zum Ausbrechen leidenschaftliches Herz. Auf der einen Seite dürstete er nach Lektüre, auf der anderen widmete er, in unentwirrbare Streitigkeiten mit dem Reich verstrickt, die eine Hälfte seines Lebens diesen bitteren Mühseligkeiten. Aber da ihn sein Alter und die Fülle der verschiedenen Sorgen der Lektüre entzogen, war man sicher, ihm ein Vergnügen zu machen, wenn man gleichsam die Blüten dieses oder jenes Werkes abpflückte und für ihn, in abgekürzter Gestalt, was man eine tabula oder ein repertorium nannte, herstellte."

Sein Verhältnis zur scholastischen Theologie konnte also nicht das eines Mitstreiters sein — ganz im Unterschied zu dem seines scholastisch versierten Nachfolgers. Ist aber sein Groll gegen gewisse „doctores moderni" die Bekundung einer Abneigung gegen die Scholastik überhaupt? Wissen wir etwas Näheres über sein Verhältnis zu den älteren Scholastikern?

Einige Tatsachen sind hier nicht zu übersehen. Mag der Umstand nicht schwer wiegen, daß er sich eine Epitome der Secunda Secundae des Thomas anfertigen ließ [60]), und mag seine nähere Bekanntschaft mit Richard von Middleton nur vermutet werden können [61]), so muß immerhin bedacht werden, daß unter dem Pontifikat Johanns die Heiligsprechung des Thomas erfolgt ist. Der äußerlich sichtbare persönliche Anteil Johanns an diesem Vorgang sind zwei Predigten gewesen, die er vier Tage vor der Heiligsprechung gehalten hat, um das Ereignis anzukündigen.

60) Es ist jener Teil, der die Lehre von der vita activa und der vita contemplativa enthält. Vgl. Valois 521 nach Quétif-Echard I, 358.

61) Vgl. die Vita des hl. Ludwig von Toulouse von Joh. v. Orta (Acta Sanct. Aug. III, p. 809), wo mitgeteilt wird, daß Johann als juristischer Professor zusammen mit Richard und einem anderen Franziskaner die Erziehung des jungen Ludwig während seiner Geiselhaft in Barcelona geleitet habe. Hocedez, Richard de Middleton S. 117, findet an dieser Mitteilung nichts Bedenkliches. Valois S. 396 dagegen schließt aus der Nichterwähnung dieses Umstandes in der Kanonisationsbulle, daß Johann erst in Toulouse der Berater des zum Erzbischof ernannten Ludwig geworden sei.

So hat er immerhin eine gewisse Hinneigung zu dem „doctor angelicus" nicht verborgen, und jedenfalls wird deutlich, daß er unter dem „doctores moderni" die großen Meister der Hochscholastik nicht ohne weiteres einbegreift [62]).

Ist also eine unmittelbare Beeinflussung Johanns durch die ältere Hochscholastik nicht mit Sicherheit zu erweisen, so muß um so mehr gefragt werden, welches Anliegen Johann zu seinem Vorgehen bewogen haben mag. Sieht man von den vielerlei kultischen und kirchenrechtlichen Entscheidungen ab, die er getroffen hat, so ist die „Visio"-Frage die einzige dogmatische Frage, die ihn so bewegt hat, daß sie für ihn zur Bekenntnisfrage wurde. Die Frage, was Johann an dieser Frage gelegen habe, daß er so viel Unruhe dafür auf sich und die Kirche nahm, ist also keine müßige Frage.

Die Lösung dieser Frage wird uns nun durch den Umstand erleichtert, daß vielen der Mitlebenden die „Visio"-Frage selbst als eine müßige Frage erschienen ist. Benedikt XII. selbst konnte dieser Frage, die er pflichtgemäß verhandelte und zur Entscheidung führte, kein sonderliches Interesse abgewinnen. Er rechnete sie zu den „argumentosae quaestiones supervacuae", die in letzter Zeit „ventiliert" worden seien, „was so viel sagen wollte, als daß er sie dem Winde gleich einschätzte" [63]). Die Meinungsverschiedenheit betraf also nicht nur die von Johann erhobene Frage,

62) Was die erhaltenen Texte seiner Predigten betrifft, so läßt sich aus ihnen gleichfalls keine nähere Vertrautheit mit dem Schrifttum der älteren Scholastiker erkennen. Wenn er (Valois 538) den abgeschiedenen Seelen ein „desiderium naturale ad ministrandum (sic!) corpus proprium" zuschreibt, so braucht er eine Redewendung Augustins, die zwar ein Topos der Scholastik geworden ist (durch ihre Aufnahme bei Lombardus IV d49, 5), aber Johann nicht aus einer bestimmten scholastischen Quelle zugeflossen zu sein braucht. Wenn er (Valois 560 Anm.) sagt, daß man in Glaubenssachen — d. h. hier in der Frage nach dem status intermedius — „mehr der Autorität der Heiligen Schrift folgen müsse, als dem Ausspruch eines Lehrers und sei es eines Heiligen" —, so könnte gerade hier der heilige Thomas gemeint sein, der ja von Paludanus als Instanz für die Gegenmeinung angezogen war. Von nachaugustinischen Theologen wird mancher zitiert; so Joh. Damascenus, Cassiodor, Beda, Hugo von St. Viktor (vgl. Valois 562) — alle für sein relatives Nein. Doch fehlt jede Bezugnahme auf Lombardus oder spätere Scholastiker.

63) Brief des Zisterziensers Durandus de Firmitate an Peter von Zittau (Fontes rer. austriac. I, 8, S. 512—15).

sondern auch die Wichtigkeit der Frage. Wenn man dies im Auge hat, wird man der Frage nach dem Anliegen Johanns näherkommen.

Daß man das Testament Johanns für einen „Widerruf" hielt, war nur möglich, weil man etwas anderes für den Kernpunkt hielt als Johann selbst. Von der Seite Benedikts XII. her stellte sich die ganze Kontroverse, wie wir sahen, als die „Visio-Frage" dar, und so ist sie denn auch doxographisch behandelt worden. Nimmt man sie so, so liegt es in der Tat so, daß Johann in seinen ersten Predigten den Seelen die visio divinae essentiae abgesprochen, in seinem Testament sie ihnen zugesprochen hat. Der Kern des Testaments wäre dann die retractatio.

Die thematische Formulierung des Problems als „Visio-Frage" entspricht aber, wie wir sahen, nicht dem, was Johann im Sinne hatte. Für ihn war die Ausgangsfrage: haben die abgeschiedenen Seelen schon die vollkommene Seligkeit oder noch nicht? Das Problem ist also thematisch zu fassen als das Problem des Wann der Erfüllung der Verheißung. Daß die abgeschiedenen Seelen einen bestimmten gradus der Seligkeit genießen, hat Johann nie bestritten; fraglich war für ihn nur, wie dieser Gradus des näheren zu bestimmen sei. Diese Bestimmung wollte er durch die Theologen geben lassen. Die Theologen jedoch bestanden auf der Unwesentlichkeit des Unterschiedes der Seligkeit für die Seelen vor und nach dem Gericht.

Die Anstößigkeit der ersten Predigten Johanns mit ihren Versuchen, den status intermedius anderweitig näher zu bestimmen, ist so groß gewesen, daß die Anhänger der durandischen Eschatologie den Blick für die eigentümliche Differenzierung des Problems verloren haben. Für die geschichtliche Betrachtung ist aber diese Differenzierung das Ausschlaggebende. Denn eben von ihr her ergibt sich ein Einblick in den Zusammenhang von Thomas-Interpretation und kirchlicher Eschatologie, damit aber auch ein Einblick in das Schicksal der Eschatologie des Thomas im Zusammenhang mit der Entwicklung der späteren Scholastik.

Der Freilegung dieses Sachverhaltes haben wir uns jetzt zuzuwenden.

IV. *Die Eschatologie Johanns XXII. und die Interpretation der Eschatologie des Thomas von Aquino.*

Die Frage, ob die abgeschiedenen Seelen die visio divinae essentiae haben, ist mit der Frage, ob die Seligkeit nach dem Gericht größer sein werde als vorher, keineswegs gleichbedeutend. Indem Papst Johann versuchte, die zweite Frage im bejahenden Sinne einer Lehrentscheidung zuzuführen, hat er zunächst die erste Frage verneinend beantworten zu sollen gemeint. Damit hat er die Diskussion zu seinem eigenen Unglück verschoben; denn diese Verneinung mußte er retraktieren. Für die Fortführung seines Anliegens hinsichtlich der zweiten Frage — die für ihn die Kernfrage war — fehlte es ihm, wie wir sahen, an den Hilfsmitteln zu einer schlüssigen Bestimmung, mit denen zugleich die Gegenargumentationen des Durandus hätten aus den Angeln gehoben werden können. Seine an Bernhard anknüpfende exegetische Behandlung des Problems stand der rationellen Behandlung durch die Theologen einigermaßen hilflos gegenüber. Seine Abneigung gegen die „via dialectica" entspringt einer Unvertrautheit mit dem Hauptergebnis der scholastischen Gedankenarbeit selbst: dem theologischen Prinzip der rationellen Auslegung des Offenbarten zu einem Zusammenhang von Einsichten. So ist es ihm unmöglich, sich mit Durandus auf dessen eigenem Boden — dem Boden der rationellen Argumentation (der Begründung aller Sätze aus den rationes rerum) — zu messen. Eben darum kann er auch bei den Meistern der Hochscholastik nicht anknüpfen; denn in ihnen ist ja eben dieses Prinzip zur Durchführung gelangt. Und damit ist ihm der Gedanke fern geblieben, daß er in Thomas, Bonaventura, Richard von Middleton — kurz: in den großen Meistern der Scholastik — Zeugen für seine Auffassung von der zweiten, der Hauptfrage hätte anrufen können.

Auf dem Boden dieser zweiten Frage aber hatte sich nun die durch Durandus herbeigeführte Wandlung der Auffassungen vollzogen. Die ablehnende Stellung der Theologen zu Johann XXII. konnte nur deshalb so rigoros ablehnend sein, weil alle davon überzeugt waren, daß die Seligkeit durch die Auferstehung nur „extensive" vermehrt würde. Die Möglichkeit, beide Fragen

bejahend zu beantworten, war auf durandischem Boden nicht gegeben; die Versuche, die von der Johann zustimmenden Seite gemacht wurden, prallten bei den durandischen Theologen an dem Ansatzproblem der Vermehrung der Seligkeit ab. Denn in dieser Ansatzfrage ließen sie schon den Versuch der erheblichen Differenzierung nicht zu — nicht aus voreingenommener Befangenheit, sondern — wie gerade das Beispiel des gegenüber Durandus sonst so kritischen Paludanus zeigt — aus r a t i o n e l l e n Überzeugungen; die Beweisführung des Durandus leuchtete ihnen als schlüssig ein. Die Differenz ist durchaus eine „philosophische" und nur durch die Aufhellung der beiderseitigen Argumentationen kann der Gang der Dinge in etwa zum Verständnis gebracht werden.

Dieser Aufhellung haben wir uns jetzt zuzuwenden. —

Da die Wendung, die durch Durandus herbeigeführt wird, sich an die Kommentierung von Sent. IV 49, 5 anschließt, so müssen wir den Gang der Auffassungen in der Frage, die dort in Rede steht — der Frage nach der „Vermehrung" der Seligkeit durch Gericht und Auferstehung — aufsuchen. Und hier ist es nun, wo sich die Thesen des Thomas, Bonaventura, Richard und die des Durandus und Paludanus antithetisch gegenüberstehen. Die älteren Scholastiker lehren neben der „extensiven" Vermehrung auch die „intensive", die jüngeren bestreiten die „intensive".

Ehe wir uns der näheren Explikation dieser Unterscheidungen zuwenden, gilt es eins festzuhalten. Die n u r „extensive" Vermehrung zu lehren heißt — wie immer der Unterschied von „extensiv" und „intensiv" gefaßt werden möge — eine Herabminderung der Erheblichkeit des finis saeculi als des erfüllenden articulum für die Seligkeit. Wer die nur „extensive" Vermehrung lehrt, für den geht die Verheißung ihrem entscheidenden Inhalt nach p o s t m o r t e m (bzw. post purgationem) in Erfüllung; was hinzukommt durch die in der Auferstehung geschehende Wiederannahme (resumptio) des Leibes, ist eine Vermehrung, die zwar stattfinden wird — denn so ist es verheißen —, die aber, der Natur der Sache nach, auch fehlen k ö n n t e. Wer dagegen die „intensive" Vermehrung lehrt, gibt dem status intermedius einen „Zwischen"-Charakter, dessen Bestimmung eine

eigentümliche Schwierigkeit mit sich bringt. Denn da der Inhalt der Seligkeit die visio Dei und diese visio ein actus intellectus ist, die Seele aber für den actus intellectus des Körpers nicht bedarf — wenn anders ihr der Charakter der substantia separata und somit die Unsterblichkeit zukommen soll —, so ist es nicht eben einfach, zu sagen, was die abgeschiedene Seele schon sieht und was sie noch nicht sieht, und ebenso: wie die abgeschiedene Seele — im Unterschied vom ganzen Menschen nach der Auferstehung — sieht.

Auf der anderen Seite aber stellt das Prinzip der rationellen Auslegung des Offenbarten den Theologen vor die Aufgabe, zu zeigen, inwiefern die Auferstehung des Leibes als in der göttlichen potentia ordinata gegründet gedacht werden muß. Kann das zeitlich Letzte (die Wiederannahme des Leibes) nicht als das die Verheißung Vollendende gedacht werden, so hat das Prinzip der rationellen Auslegung versagt. Die Auferstehung des Leibes ist zwar als Stück der Verheißung ein credibile (ein Gegenstand der credulitas), aber doch nicht ein intelligibile, d. h. ein im Zusammenhang der Schöpfungsordnung als Vollendung dieser Ordnung zu Begreifendes. Die Auferstehung des Leibes ist dann etwa die „Krönung" des Gebäudes der Schöpfung in der Art wie eine Kathedrale erst durch den Turmhelm ihre fertige Gestalt erhält; aber sie ist nicht das anfänglich Angelegte des Entwurfes der Schöpfung in der Art wie ein Schlußstein erst bewirkt, daß das Gewölbe zusammenhält.

Gerade auf dem Boden der hochscholastischen Seelenlehre — der ausgebildeten Theorie von der anima als substantia separata — brach die Schwierigkeit erst hervor. Denn nun war eine besondere Anstrengung nötig, um zu begreifen, inwieweit die Seele nun doch des Leibes zur vollen Seligkeit bedürfe. Der augustinische Topos vom „appetitus corpus administrandi", der die abgeschiedene Seele hemme, verwickelte nun die Überlegung in eigentümliche Antinomien [64]).

64) Die geistesgeschichtliche Analyse, die hier einsetzen muß, wird in ungebührlicher Weise vereinfacht, wenn man sich damit begnügt, die Entwertung der Auferstehungsverheißung zugunsten der Unsterblichkeitsverheißung — also die Verlegung des erfüllenden status vom

Der Aufgabe, dieser Antinomien Herr zu werden, galt das Bemühen des Thomas. Wie kann die Erheblichkeit der Auferstehung verstanden werden angesichts des Umstandes, daß die anima beata doch schon vor der Auferstehung das gaudium de bono infinito hat, das gaudium de gloria corporis aber doch nur ein gaudium de bono finito ist, ein finitum aber das infinitum nicht zu steigern vermag? — so fragt Thomas (In IV Sent d49 pl a4 q1, 4) und er antwortet (ad 4): wenn das gaudium de gloria corporis das einzige wäre, was nach der Auferstehung hinzukommt, so würde dieser Einwand zutreffen. Denn durch ein finitum kann ein infinitum nicht „größer" werden; das gaudium de gloria corporis ist nur ein „Hinzukommendes" (ein plus faciens), kein „Steigerndes" (kein maius faciens); die Seligkeit der Auferstandenen muß aber als gesteigert gedacht werden. Ein plus faciens kann immer nur eine quantitative Vermehrung bewirken, die beim infinitum zwar auch denkbar ist (denn das infinitum ist quantitativ nicht bestimmt, sondern als beliebig vermehrbar zu denken), es aber nicht zu steigern vermag, da das infinitum keiner Steigerung fähig ist („infinito non potest esse maius"). Denn die Steigerung ist die Her-

---

status post iudicium generale auf den status intermedius (status post iudicium singulare) — auf „hellenische", insbesondere „platonische" Einflüsse zurückzuführen Vorbildlich für die Durchführung der hochscholastischen Seelenlehre ist nicht der (den Scholastikern nur sehr vage vertraute) „Phaidon" gewesen, sondern Aristoteles' „De anima". Daß die Aneignung des hier entwickelten Begriffes der anima keine Entwertung der Auferstehungsverheißung mit sich führen mußte, zeigen gerade die Begründer des „christlichen Aristotelismus", Albertus Magnus und Thomas. Aber auch dort, wo die Rezeption des Aristoteles auf Widerstand stieß — und zwar nicht zum mindesten im Namen Platons —, wurde an der augustinischen Eschatologie mit vollem Bedacht festgehalten — so bei Bonaventura und der von ihm gestifteten Franziskanertheologie.

Wenn also um 1300 eine Wendung in der Eschatologie stattfindet, so kann hier weder die alte „platonisch-hellenistische" Tradition der christlichen Theologie als Quelle angesprochen werden (denn die ist ja bereits bei Augustin für den Auferstehungsgedanken fruchtbar gemacht worden), noch die neue Rezeption hellenisch-hellenistischer Überlieferung (denn die hatte ja Thomas für die augustinische Eschatologie fruchtbar gemacht).

Die Frage nach den Wurzeln dieser Wendung ist also unabhängig von solchen Kategorien wie „Hellenisierungstendenzen" u. ä. zu stellen. Nicht Platon ist der Urheber der Konstitution „Benedictus Deus", sondern Durandus, der „doctor modernus".

beiführung eines neuen Stadiums (wie die Stufen des Wachstums eines Lebewesens das Ergebnis einer Steigerung sind, wie die Linie eine Steigerung des Räumlichen gegenüber dem Punkt ist). So kann die gloria corporis für sich allein genommen (per se acceptum) das gaudium nur vermehren, indem die Freude über den Glorienleib nun als eine Eins zur Freude über den Gott hinzukommt; insofern der Glorienleib bei der Auferstehung Eigentum seiner Seele wird, findet nur eine Erstreckung (extensio) der Freude statt. Doch gilt die Freude nicht dem Glorienleibe als solchem — gleichsam dem Besitz dieses Eigentums — sondern zugleich der Mitwirkung (cooperatio) des Glorienleibes an der eigentlichen Wirksamkeit der Seele; denn indem die leiblichen Augen nun die Herrlichkeit des himmlischen Reiches, die Menschheit Christi und die Leiber aller Heiligen sehen, wird die Freude an der Gottheit zugleich gesteigert. Die Vermehrung, nach deren Charakter gefragt wird, ist also zu begreifen ebensowohl als eine Erstreckung (extensio) wie als eine Steigerung (intensio). Denn die Wirksamkeit der Seele (ihr Schauen) ist erst jetzt vollendet — wofern wir unter Vollendung (perfectio) die letzte denkbare Steigerung verstehen; mit dieser letzten Steigerung des Schauens erreicht aber auch der Genuß (delectatio) seine letzte denkbare Steigerung.

Ist damit nun gesagt, daß die Seele zur Seligkeit des Leibes bedarf? Offenbar nicht. Es handelt sich ja nicht um die Erreichung der Seligkeit, sondern um die Vollendung. Erreicht ist die Seligkeit — als ein status — dann, wenn alle Unlauterkeit der Sünde abgetan ist: post mortem bzw. post purgationem. Der status intermedius der animae sanctorum ist ein status beatitudinis; die in diesem status befindlichen animae separatae schauen die Gottheit. Die Frage ist erst, ob diese Seligkeit schon die vollendete ist, ob sie einer Steigerung fähig ist. Den Gedanken der Notwendigkeit der endgültigen Steigerung dahin zu verstehen, daß die Seligkeit in ihrem Sein selbst vom Besitz des Leibes abhinge, hieße ihn gründlich mißzuverstehen.

Der Sicherung gegen dieses Mißverständnis widmet Thomas seine Darlegungen in der Summa (IaIIae q4 a5 und 6). Da es

diese Darlegungen sind, die man seit Paludanus in die Antithese zu den soeben nachgezeichneten gestellt gesehen hat, so bedarf es besonderer Einläßlichkeit bei ihrer Wiedergabe. Stellen wir zunächst einige Indizien gegen das Recht der paludanischen Auslegung voran: im art. 5 (dem klassischen für die spätere Doxographie) heißt es in der Responsio, daß „einige gesetzt haben, die vollendete Seligkeit, die in der Schau der Gottheit besteht, könne der Seele nicht ohne Leib zufallen". Wen kann Thomas mit diesen „aliqui" meinen? Etwa sich selbst mit seinen Darlegungen im Sentenzenkommentar? Das ist ausgeschlossen. Denn diese These hatte er dort nicht aufgestellt. Keinesfalls kann das von Paludanus her überlieferte „Thomas contra Thomas" aus der eigenen ausdrücklichen Angabe des Thomas begründet werden.

Ob aber aus der (unausdrücklich gebliebenen) veränderten Stellung des Thomas zur Frage selbst? — Dagegen spricht schon das bloße Vorhandensein des Artikels 6, in dem Thomas zeigt, daß eine perfecta dispositio corporis erforderlich sei, damit die beatitudo „omnibus modis perfecta" sein könne. Nur im Zusammenhang mit art. 6 ist also art. 5 zu verstehen.

Sehen wir zunächst von der Frage ab, wer jene „aliqui" sein können — von der Frage nach dem aktuellen Anlaß zu diesem Artikel also — und folgen dem Gedankengang des Thomas.

Wer sagt, daß den Seelen ohne Leib die Seligkeit schlechthin mangele, übersieht — abgesehen von Schriftinstanzen wie 2. Kor. 5, 6 —, daß der intellectus zu seiner Wirksamkeit — dem Einsehen — des Körpers wegen der „Bilder" (phantasmata) bedarf, unter die das Gesehene subsumiert wird; die Gottheit selbst aber ist als Geschautes kein Gesehenes, das unter ein Bild subsumiert werden müßte. „Insofern also die Seligkeit des Menschen in der vollendeten Schau des gottheitlichen Seins besteht, hängt die vollendete Seligkeit des Menschen nicht vom Leibe ab."

Der Leib ist also nicht erforderlich, damit Seligkeit überhaupt sei (ad constituendam essentiam rei). Der Mensch ohne Seele ist nicht Mensch; Seele-Haben konstituiert erst das Mensch-Sein. Dagegen konstituiert das Leibhaben nicht Seligkeit. Wie aber das

Mensch-Sein einer Steigerung fähig ist — „insofern ein leiblich schöner Mensch mehr Mensch ist als ein unscheinbarer und ebenso ein geistig Reger mehr Mensch ist als ein geistig Träger" (ib.) —, so ist auch die Seligkeit der Steigerung fähig. Zur letzten Steigerung — nicht aber zur Konstituierung — bedarf es der perfectio corporis, von der der 6. Artikel des Näheren handelt und „von der im dritten Teil dieses Werkes noch weiterhin zu sprechen sein wird" (a6 ad3). Denn durch das Eigentum am Glorienliebe wird die Seele allererst „perfecta in sua natura" sein.

Die abgeschiedene Seele hat also nicht aufgehört zu sein, was sie ist; sie hat vielmehr — von der Unlauterkeit dieses Lebens befreit — das, wozu sie bestimmt (d. h. geschaffen als Seele überhaupt und erwählt als diese Seele) ist, allererst gewonnen; sie hat allererst die ihr zukommende Seinsweise (habet perfectum esse). Diese Erhebung der Seele zur Vollendung der ihr zukommenden Seinsweise ist die Konstituierung der Seligkeit, aber nicht ihre Vollendung. Die Vollendung der Seligkeit dagegen — die letzte Steigerung der Seligkeit, zugleich die Steigerung des Seins der Seele zum „Sein wie es sein soll" (beneesse) — ist an die Vollendung der Schöpfung selbst, die „Erfüllung der Welt", geknüpft. Das Verlangen (desiderium), das auf die Verheißung in diesem Leben mit der Hoffnung antwortet, ist im status intermedius zur Ruhe gekommen, „was das Begehrte betrifft"; denn es „hat, was seinem Begehren genügt" (a5ad5); aber es ist noch nicht im Ganzen (totaliter) zur Ruhe gekommen, so, daß es nun nichts mehr zu verlangen hätte; „denn es besitzt jenes Gut noch nicht auf die ganze Art wie es es besitzen möchte". Aus der Hoffnung ist noch nicht die ganze Befriedigung geworden, sondern erst die Sicherheit der bevorstehenden ganzen Erfüllung im Bewußtsein ebensowohl der schon genossenen Schau auf das Sein der Gottheit (die essentia divina) wie der Unverlierbarkeit der zu erwartenden gänzlichen Schau auf das Ganze des himmlischen Reiches, das sich erst noch in der Zeit selbst bildet.

So ist zu sagen, daß die Seele als abgeschiedene wohl selig ist, aber daß ihre Seligkeit noch des Wachstums fähig ist (beatitudo

crescit) und damit auch des Wachstums bedürftig. Als Gegenstand unseres Hoffens — als der status, der die Erfüllung der Verheißung ist, auf die unser Verlangen mit der Hoffnung antwortet — ist der status post iudicium bestimmt.

Dies sind die Gedankengänge, in denen Thomas die Lehre von der Seele als substantia separata — das hellenische Element der scholastischen Theologie — mit der Lehre von der Erfüllung der Verheißung durch Gericht und Auferstehung — dem biblischen Element der scholastischen Theologie — versöhnt. In allseitiger Durchführung hat er die Seelenlehre gegen die Einwendungen von seiten eines unvorsichtigen Augustinismus — der „aliqui", die der abgeschiedenen Seele die Seligkeit schlechthin absprechen zu müssen meinten — und die augustinische Eschatologie gegen die Einwendungen von seiten einer ungeschichtlich verfahrenden Unsterblichkeitseschatologie gesichert. Mit der Lehre von der intensio gaudii und der Unterscheidung der Konstitution der Seinsweise von der Vollendung der Natur der Sache (des perfectum esse von der perfectio als dem bene esse) hatte sich ihm die Aufgabe der rationellen Auslegung der Verheißung als gelöst gezeigt [65]).

---

65) Eine seltsame Anomalie ist es, wenn q4a5ad5 hinter den Worten „beatitudo crescit" noch fortgefahren wird: „non intensive, sed extensive". Da die obiectio 5 die Frage von Extension und Intension gar nicht aufgeworfen hatte, so hat das unerläuterte Vorkommen dieser Ausdrücke an dieser Stelle etwas Überraschendes; um so mehr als es ja die Umkehrung des früher Behaupteten ist. In Anbetracht des Umstandes, daß Art. 5 die Beweisführung von InIVSent 49, 1, 4, 1 ergänzt, ohne ihr zu widersprechen, daß Art. 6 diese Beweisführung noch ausdrücklich aufnimmt und weiter ankündigt, die Tertia solle die Lehre von der Notwendigkeit des corpus spirituale zur Vollendung der Seligkeit breiter darlegen — eine Ankündigung, der dann Reginald von Piperno mit der Einsetzung von In IV. Sent 49, 1, 4, 1 als q96 a1 entsprochen hat —, muß der Zusatz „non intensive, sed extensive" als unecht angesehen werden. Eine Überprüfung der Handschriften hätte den Ursprung dieses Zusatzes aufzudecken.

Seitdem IaIIae q4a5 in Gegensatz zu In IV. Sent. 49, 1, 4, 1 gestellt worden ist (also, so weit wir sehen, seit Paludanus), ist die Frage der vollendeten Seligkeit — und zwar im durandischen Sinne — bei den Thomas-Kommentatoren immer im Anschluß an IaIIae q4 a 5 — nicht a 6 — erörtert worden. So u. a. bei Vasquez; so aber auch noch in der Editio Vivès (Bd. 2, S. 106), wo es in der Anmerkung heißt, daß „Johann XXII. eine Verzögerung der visio beatifica bis zum jüngsten Gericht" als „doctor privatus" gelehrt, sich aber ante obitum retraktiert habe; zu „seiner heute verdammten und ketzerischen Meinung" seien sogar einige Minoriten gestoßen, „gegen welche

Gehen wir nun von Thomas zu Durandus-Paludanus fort, so fällt uns zunächst die völlige Außerachtlassung des Artikels 6 auf. Die Unterscheidung, die Thomas zwischen perfectum esse und bene esse, also zwischen Konstitution der Seinsweise einer Sache und Vollendung der Natur einer Sache macht, ist fallen gelassen. Es wird der ganze Nachdruck darauf gelegt, daß das „principium formale" (die ursprüngliche Aktionsfähigkeit der Seele als der forma corporis) vor und nach dem Gericht in dem gleichen Steigerungsgrade (aeque intensum) bleibt und s o m i t auch der Vollzug selbst die gleiche Vollendetheit hat (improbatio der opinio 1 bei Durandus q7, bei Paludanus q6). Die Seele ist hier ein „subiectum primum" (d. h. das, was die Vollzugsart — videre Deum — zu dem macht, was sie ist), der ganze Mensch hingegen ein „subiectum remotum" (etwas, in dem das subiectum primum enthalten sein kann, ohne damit modifiziert zu werden); d. h. während für das leibliche Sehen der M e n s c h das subiectum primum ist, mit dem Tode also das leibliche Sehen aufhört, ist die Seele vom Tode des Leibes unabhängig.

Von einem „perfectius esse" der Seele nach der Auferstehung kann daher nicht die Rede sein — so wendet Durandus gegen Thomas' Darlegung im Sentenzenkommentar ein. Diese Bestimmung nun hatte Thomas selbst in der Summa näher differenziert. Wenn Durandus feststellt, daß die Seele vor und nach der Auferstehung „idem esse" habe, so sagt er nur, was Thomas auch sagt: die constitutio essentiae findet durch die separatio statt. Das perfectum esse — darin stimmen Durandus und Thomas überein — ist keiner Steigerung fähig; denn das Wort bezeichnet ja das Dasein der einer Sache zukommenden Seinsweise, die Wirklichkeit einer realen Möglichkeit. — Nun aber fährt Durandus (und mit ihm, wie immer, Paludanus) fort: „müssen wir das ‚perfectius' als Adverbium verstehen, so folgt daraus noch nicht, daß der Vollzug g e s t e i g e r t werde, sondern nur, daß er a u f

---

Dominikaner tapfer und ruhmreich kämpften". — So ist der Gegensatz von Gerardus Odonis und Durandus-Paludanus noch in den Notizen des 19. Jahrhunderts nicht zur Ruhe gekommen. Die durandische These ist — wie sogleich zu zeigen sein wird — durch Vermittlung des Paludanus dominikanische Überlieferung geworden und muß so in den Thomas-Text eingetragen worden sein.

vollendetere Weise stattfindet" (resp. ad opinionem 1). Die letzte Vollendung, die durch die resumptio corporis verwirklicht wird, ist also keine Steigerung, keine Erreichung des letzten Wachstumsgrades, sondern — wie man etwa sagen könnte — eine Vervollkommnung, d. h. eine Hinzufügung abschließender Vollzugsbesonderheiten; in der Art wie eine im ganzen schon vollendete Sache (z. B. eine Kathedrale) durch die Hinzufügung des Schmuckes noch ihre letzte Vervollkommnung erhält. Es handelt sich nicht um ein Wachsen, sondern um ein Zunehmen, nicht um ein maius, sondern um ein plus.

So legt Durandus in eingehender Analyse dar, daß die abgeschiedene Seele ein dreifaches gaudium hat (solut. ad inst. 1):

1. das gaudium de Deo, das „nicht wächst"[66], nämlich „wie die aurea nicht durch die aureola, wie die Linie nicht durch die Hinzufügung eines Punktes wächst". Denn der Punkt (die Eins), der bei der Auferstehung hinzukommt, ist
2. das gaudium de bono suo in der vor der Auferstehung noch nicht vorhandenen Identität mit
3. dem gaudium de bono corporis. Indem dieses letztere aus dem Stande der freudigen Erwartung in den Stand der innehabenden Freude erhoben (also essentialiter und intensive vermehrt) wird, wird das gaudium der Seele de bono suo zu einem Einen, das als nunmehr Vollendetes zum gaudium de Deo hinzutritt. Als solches kann es aber das gaudium de Deo nicht steigern. Die Vermehrung der Seligkeit ist also nicht als eine Steigerung anzusehen[67].

---

66) Das „non crescit" des Durandus-Paludanus steht dem „beatitudo crescit" von a5ad5 bei Thomas streng antithetisch gegenüber. Denn das crescere (im Unterschied von bloßem augeri, also als augeri intensive) ist bei Thomas von der beatitudo insofern gesagt, als das appetens vor der Auferstehung „illud bonum" (sc. die Gottheit) „non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet".

An der Präzision der Ausdrucksweise beider Autoren scheitert der Versuch, sie zu harmonisieren.

67) Joh. Meisner (bei Löscher a. O. S. 57) verdeutlicht dieses Resultat der durandischen Argumentation mit dem folgenden Bilde: wenn man das Gut des Besitzes des Glorienleibes mit dem Gute der Seligkeit vergleichen wolle, so sei es „kaum als ein Sandkörnlein gegen den großen Berg Caucasus oder ein kleiner Tropfen gegen das große Weltmeer anzusehen." Weiterhin stellt Meisner fest, daß diesen Schluß — daß nämlich „die Seligkeit weder essentialiter noch intensive zunehmen

Wir haben gesehen, daß Paludanus einer Täuschung unterlag, wenn er den Einklang von Ia IIae q4a5 mit Durandus behaupten zu können meinte, und konnten damit feststellen, daß die Überlieferung der Thomas-Interpretation in dieser Frage, die Bellarmin (De beat. sanct V, 5) in die Worte faßt: Thomas habe „recht getan, daß er sich g e ä n d e r t" habe, auf einem Mißverständnis beruht, dessen Ursprung wohl bei Paludanus zu suchen ist. Es fragt sich nun aber noch, welchen Anlaß der Thomas-Text zu einer solchen irrigen Interpretation bot.

Nimmt man — wie es spätere scholastische Gewohnheit ist — den Artikel 5 isoliert (ohne auf Artikel 6 zu achten), so muß allerdings rein äußerlich einiges auffallen. Manche Sätze der Solutio von In IV Sent 49, 1, 4, 1 treten in Ia IIae q4a5 unter den durch die responsio aufzulösenden obiectiones auf (1, 2 u. 4); nimmt man diese Objektionen — wie es wohl gelegentlich geschieht — als gegnerische Meinungen, so erhält man den Eindruck, daß Thomas sich anschickt, seine eigene frühere solutio zu widerlegen. Aber schon die Anführung der „aliqui" in der responsio zeigt, daß Thomas nicht seine eigene frühere Ansicht als Gegner im Sinne hat, sondern „einige", die, vielleicht sich auf seine Darlegungen im Sentenzenkommentar berufend, zu einer abzuweisenden These gelangt waren.

Es ist nun nicht allzuschwer, diese „aliqui" näher zu kennzeichnen — wenngleich der Vertreter nicht namentlich identifizierbar sein mag. Schon das Auftreten des Augustin-Zitats (De gen. ad litt. XII, 35) kann vermuten lassen, daß Thomas hier einer irrigen Augustin-Auslegung steuern will. Aus der Augustin-Stelle konnte man ja schließen, daß der noch nicht befriedigte

---

könne" — folgende „scholastici" zögen: „Thomas Ia IIae q4a5 und mit ihm Cajetanus, Bellarminus, Becanus, Henricus (?), Durandus, Paludanus, die Scotisten und Nominales, insonderheit Pesantius." Nicht die kirchliche Entscheidung ist es, die für diesen lutherischen Theologen ins Gewicht fällt, sondern die communis opinio der „scholastici".

Die These von dem einmütigen Anschluß aller späteren Scholastiker in IaIIae q4 a5 ist aus Meisner (der sie von Bellarmin übernimmt) unverändert in die Darstellung Löschers übergegangen. Wie sehr sich die protestantische Doxographie jener Zeit der katholischen bedient, mag überdies der Umstand zeigen, daß der Fehler „Benedictus u n d e c i m u s" bei Castro unverändert in Joh. Gerhards und Meisners Darstellungen wiederkehrt.

appetitus corpus administrandi als die Ursache der Nichtvollendung der Seligkeit gesetzt werden müsse. In dem Satze, daß die Seele die volle Seligkeit noch nicht habe, weil sie ihren Körper noch nicht wieder angenommen habe, drängt sich die Argumentation dieser „aliqui" (die wir der Kürze halber als „Augustinisten" bezeichnen dürfen) zusammen. Gegen sie macht Thomas geltend, daß das impediri nicht ohne weiteres als der Angelpunkt der Überlegung angesetzt werden dürfe, sondern daß der Charakter des impediri erst noch näher bestimmt werden müsse. „In zweierlei Weise wird etwas von etwas Anderem gehindert: erstens in der Weise der Gegensätzlichkeit (contrarietas), wie Kälte das Wirken der Wärme verhindert; und ein solches Wirkungshindernis widerstreitet der Glückseligkeit. Dann aber auch in der Weise eines Fehlens von etwas, insofern die behinderte Sache nicht alles hat, was zu ihrer umfassenden Vollendung erforderlich ist; eine solche Behinderung widerstreitet nicht der Seligkeit selbst, sondern ihrer umfassenden Vollendung." Nur auf die zweite Art — als eine Behinderung, nicht als ein Hindernis (eine Verhinderung) — ist der appetitus corpus administrandi der Vollendung der Seligkeit abträglich (a 5 ad 4).

Damit ist an die Stelle des Aufhebens des Hindernisses der Gedanke der fortschreitenden Vollendung gesetzt. Die Durchbildung der perfectio-Lehre hat es Thomas ermöglicht, die rein negative Bestimmung des Noch-Nicht durch eine positive zu ergänzen.

Diese negative Bestimmung als nähere Erläuterung des maius fieri war aber das Resultat der Überlegungen noch des Bonaventura gewesen (In IV. Sent. d49 p2 q1). Die Verherrlichung des Leibes — so hatte Bonaventura geschlossen — trägt zur Steigerung (intensio) der Freude insofern bei, als sie das Hindernis entfernt; denn nun wohnt der Seele nichts mehr von einer die Freude hintanhaltenden Erwartung inne. Diese Erwartung geht — so sieht Bonaventura die Sache an — auf den eigenen Leib jeder Seele; ihre Erfüllung ist das eine Moment der Steigerung. Das andere ist der Umstand, daß das gaudium post iudicium verglichen mit dem gaudium ante iudicium ein gaudium de pluribus sein wird. „Auch Petrus wird sich nach

dem Gericht über mehr Dinge zu freuen haben als jetzt; denn dann wird er sich auch über die Glorie des Leibes und der Seele und die Glorie aller Erlösten freuen."

Die durandische Kritik an Bonaventura hat nur das erste dieser beiden Momente herausgegriffen. Gegen die These vom „expeditius videre" richtet sich die scharfe Argumentation des Durandus. Auch das Lenken des Leibes — so legt Durandus dar — nimmt die Seele in Anspruch; wenn also der appetitus die beatitudo vermindert, weil er die Seele in Anspruch nimmt und von dem vollen Genuß abzieht, so müßte dasselbe für das Lenken des Glorienleibes auch gelten. Tatsächlich aber vermindert das Verlangen weder Schau noch Genuß; es untersteht dem Verlangen, Gott zu schauen (regulatur secundum desiderium videndi Deum). „Das eine zieht vom andern weder ab noch steht es ihm im Wege."

Diese Kritik geht über die des Thomas, wie man sieht, weit hinaus. Während Thomas gesucht hatte, die Bestimmung des removere impedimentum mit der Bestimmung des gaudere „de pluribus" so zu verschmelzen, daß der Gedanke der cooperatio corporis in den Mittelpunkt trat, bestreitet Durandus jede Erheblichkeit des Glorienleibes für die Erfüllung der Seligkeit. Hatte Thomas in der durchgängigen Unterscheidung von maius und plus ein Mittel gefunden, zu zeigen, daß die Vollendung des Gottesreiches eine Steigerung des obiectum gaudii und damit eben auch der beatitudo selbst enthalte, so bestritt Durandus nun den Charakter der Steigerung beim obiectum gaudii selbst. „Ex parte obiecti repraesentati" besteht (op. 3 ratio) kein Grund der Steigerung; „tunc non repraesentabitur aliter".

Damit ist der für Bonaventura wie für Thomas im Kern stehende Gedanke der gloria omnium salvatorum, der „vollen Zahl der Heiligen", aus den eschatologischen Bestimmungen ausgeschaltet. Der Begriff des praesens saeculum als des — den status intermedius mitumfassenden — Geschehens im Ganzen der Zeit zur Vollendung im finis saeculi hin hat bei Durandus im Zusammenhang der persönlichen Eschatologie keine Stelle mehr. Der Umstand, daß weder Durandus noch Paludanus

die dahin gehenden Aufstellungen des Bonaventura und des Thomas überhaupt berücksichtigten, zeigt, daß sie diesen Begriff gar nicht aufgefaßt haben. Nur so wird es möglich, daß sie an Bonaventura allein die impedimentum-Lehre — also nur das eine Moment seiner intensio-Lehre — kritisieren. Nur so wird es aber auch möglich, daß Paludanus zu der Ansicht kommt, der Thomas der Summa widerlege in dieser Frage den Thomas des Sentenzenkommentars und lehre die nur „extensive" Verehrung.

Der Zusammenhang, innerhalb dessen für Durandus und Paludanus diese Frage auftritt, ist schon von vornherein ein ganz anderer als der, in dem Bonaventura und Thomas diese Frage erörtern. Während der von Augustin überlieferte Gedanke der heilsgeschichtlichen Teleologie als des Prinzips der Auslegung des Verheißenen Bonaventura und Thomas zuvörderst zu dem Gedanken der Begrenzung des Geschehens im ganzen der Zeit durch den finis saeculi führte und sich daraus erst die Aufgabe der Bestimmung des Inhalts der Seligkeit im status intermedius ergab, so ging Durandus von den beiden Enden einer Gottes- und einer Seelenlehre aus und fand in der Durcharbeitung des Offenbarten den Gedanken der Seligkeit mit seinen Problemen vor. Sein Interesse galt nicht der Auslegung des Geschehens im ganzen der Zeit als Erfüllung der Verheißung, sondern der Herstellung der Einstimmung der Begriffe miteinander und mit dem Offenbarten. Er sieht nicht das Geschichtliche — wie Bonaventura und Thomas —, sondern das Allgemeine, und von dort her wird ihm an der Eschatologie der Hochscholastik gerade das anstößig, was für Bonaventura und Thomas aus ihrer augustinischen Erfassung der Schöpfung als Geschehen im ganzen von Zeit erst folgte: die Lehre vom status intermedius.

Ebenso hatte nun schon Duns Scotus dieser Lehre des Thomas gegenüber einen allgemeinen Begriff der Seele geltend gemacht. Und daß es Duns ist, auf dessen Theologie hier Durandus und nach ihm Paludanus aufbauen, zeigt der Umstand, daß die Konstitution „Benedictus Deus" ebenso wie das Pariser Gutachten mit Nachdruck die visio der anima separata als „intuitiva" definiert. Denn eben Duns hatte (In

IV. Sent. d45 pl) gegen Thomas dargelegt, daß „der Vollzug des Einsehens (intellectus agens) bei der abgeschiedenen Seele zugleich mit dem ihm gegenwärtigen Gegenstande die Gestalt (species) dieses Gegenstandes in dem Einsehen k ö n n e n (intellectus possibilis) hervorbringt, und daß das Einsehenkönnen zugleich mit diesem Gegenstand einen a n s c h a u e n d e n Vollzug (actus intuitivus) hervorbringt o h n e g e s t a l t e n d e E i n g i e ß u n g (specialis influxus) seitens der Gottheit und der Engel". Gegen die Prädizierung der visio animae separatae als i n t u i t i v a hatte aber Thomas Bedenken haben müssen, wofern er die vollendete Seligkeit als c o n t e m p l a t i o p e r f e c t a erst als post finem saeculi stattfindend verstehen zu sollen meinte. So hatte er zwischen die diskursive cognitio dieses Lebens und die reine (i n t u i t i v e) contemplatio des seligen Lebens „in patria" die v i s i o p e r s p e c i e s i n f l u x a s als die Weise des Anschauens im status intermedius gestellt (Ia q89 a8).

Die N ö t i g u n g zur Ausbildung einer solchen Lehre vom status intermedius erfolgt bei Thomas von seinem Anliegen auf heilsgeschichtlich-teleologische Auslegung des Geschehens im ganzen der Zeit her. Wo dieses Anliegen fortfällt, fällt auch jene Nötigung fort; ja, es erlischt das Verständnis für das Hervorgehen der Lehre vom status intermedius aus jenem Anliegen. Die intensio gaudii post iudicium kann ebenso wie die visio per species influxas ante iudicium bestritten werden, ohne daß ein Ungenügen zurückbleibt.

Diese Lage findet sich bei Duns Scotus ebensowohl vor wie bei Durandus. Ein eigentümlich starkes Empfinden für diese Nötigung war aber bei P a p s t J o h a n n XXII. vorhanden, wie sein eindringlicher Vorhalt an die „doctores moderni": „Ad quid fieret iudicium?" bezeugt. Sein Schmerz darüber, daß sein Anliegen, die augustinische heilsgeschichtlich-teleologische Eschatologie zur kirchlichen Definition zu bringen, ohne Resonanz bleibt, kann von den Theologen, die für diese Nötigung kein Empfinden mehr haben, nicht verstanden werden.

Was mit Papst Johanns Eschatologie unterlegen ist, ist also nicht allein die persönliche Theologie dieses Papstes und einiger

mit ihm gehender Scholastiker; es ist die augustinische Eschatologie, deren Recht in der kirchlichen Lehre Thomas gesichert zu haben hoffte; es ist die theologische Geschichtsansicht, die das Ganze des Geschehens im Ganzen der Zeit (die „Weltgeschichte") als einen zur Erfüllung in dem das Gottesreich stiftenden Welt-Ende strebenden profectus begreift, die alle persönliche Vollendung nur als Stufe des Weges zur allgemeinen Vollendung, das „iudicium particulare" nur als Vorstufe des „iudicium generale" verstehen kann, die das Wir der Christenheit als die im geschichts-transzendenten Gottesreich allererst zur Verwirklichung kommende „Ecclesia" auslegt und daher das Geschehen im status intermedius nicht anders denn als ein Stück des Geschehens in praesenti saeculo auffassen kann.

Die Theologen, die Johann treffen wollten, trafen, ohne sich dessen im geringsten bewußt zu sein, die eigentümliche eschatologische Konzeption der älteren lateinischen Theologie selbst. Es ist so, wie es — in eigentümlicher Verkehrung des Nexus allerdings — die späteren Doxographen feststellen: die durch Papst Benedikt XII. orthodox gewordene Auffassung findet in der gesamten vordurandischen (bzw. vorskotischen) Theologie der nachaugustinischen Zeit keine Stütze; die theologische „Tradition", die man für diese Entscheidung geltend macht, setzt erst bei Durandus ein, dem dann — wie wir sahen, irrtümlich — als eine gewichtigere Autorität der Thomas von Ia IIae q4a5 zugesellt wird [68]).

---

68) Die Frage: ad quid fiet iudicium? ist von den zeitgenössischen Theologen gar nicht mehr gründlich verhandelt; auch die scholastischen Lehrer der späteren Zeit gehen, soweit wir sehen, kaum darauf ein. Erst als der ganze eschatologische Fragezusammenhang in den Kontroversen um das Tridentinum wieder zur Erörterung kommt, versuchen die Theologen diesem Vorhalt Johanns gerecht zu werden. Hier ist es Bellarmin, der ein sehr eigentümliches Argument in die Diskussion einführt. Unter den Gründen für das iudicium generale zählt er auch den auf, daß die „guten und bösen Werke der Verstorbenen noch nicht abgeschlossen sind". Denn „noch immer wirkt Luther Böses, indem er mit seinen Büchern die Gemüter der Menschen verdirbt, und Paulus wirkt noch immer Gutes durch Vorbild und Schriften". (De Beat. Sct. I, 6.) Joh. Gerhard (a. O. § 307) entnimmt den ganzen Passus wörtlich aus Bellarmin (mit dem Bemerken, daß „pii veteres" so

Dadurch, daß alle Blicke auf den „Irrtum" Johanns XXII., d. h. auf seine „opinative" geäußerten und später retraktierten Bedenken gegen die visio divinae essentiae, gelenkt waren, sind die beiden Fragen nach der operatio animarum separatarum und nach dem augmentum beatitudinis post iudicium als e i n e Frage angesehen worden. Die Versuche, die Anerkennung der visio divinae essentiae für den status intermedius mit der Anerkennung der intensio beatitudinis zu verbinden — Versuche, die auf eine Fortführung der hochscholastischen Theologie abzielten — fanden keine Resonanz.

„Einige" der Pariser Theologen haben (während der Verhandlungen des Gerardus Odonis mit dem König und der Sorbonne) „gesagt, daß die Schau vom Tage des Gerichts ab vollkommener sein werde; und mit ihnen stimmte der Gesandte des Papstes überein" — so berichtet der Fortsetzer des Wilhelm von Nangis (d'Argentré, Coll. Iudic. I, 314). Doch blieben ihre Bemühungen vergeblich; das Gutachten der 29 Magister stellt fest, daß „dicta visio . . . perpetuo remanebit" [69]).

Von wem diese Versuche unternommen wurden, wissen wir nicht. Wohl aber können wir feststellen, daß die hochscholastische Lehre von der intensio gaudii auch n a c h Durandus' Auftreten und gegen Durandus noch verfochten worden ist — wenngleich nicht im Anschluß an Thomas, sondern im Anschluß an die vorthomistische Lehre von der remotio impedimenti. Der Theologe, der dies unternahm — es ist T h o m a s v o n

---

gelehrt hätten), indem er allerdings statt von Luther von den „haeresiarchae" spricht.

Daß das Geschehen im status intermedius als ein Stück des Geschehens in praesenti saeculo zu denken ist, drängt sich also auch Bellarmin und Gerhard auf. Während aber für die augustinische Tradition — so bei Thomas — die Beziehung auf haec vita nur in den suffragia und den preces sanctorum zur Wirklichkeit kommt, fügt Bellarmin diesem das Nachleben der Werke, die geschichtliche Wirkung, als ein das Endgericht mitbedingendes Geschehen hinzu. Für Gerhard, der suffragia und preces als Lutheraner nicht anerkennen kann, bleibt die geschichtliche Nachwirkung und ihre Rückwirkung auf die Entscheidung des jüngsten Gerichts die einzige Relation von status intermedius und haec vita.

69) „Die Stimmen derer, die für ein vollkommeneres Schauen nach Empfang der Körper plädiert hatten, scheint man zum Schweigen gebracht zu haben." G. Hoffmann a. O. S. 56.

Straßburg — war dabei durch die spezifische Tradition seines Ordens bestimmt: er war Augustiner.

Der unsere Frage betreffende Abschnitt im Sentenzenkommentar des Thomas von Straßburg (d 49 q3 a4) ist aus zwei Gründen aufschlußreich. Einmal wegen der Zeit der Abfassung; er ist um die Zeit des „Visio-Streites" (spätestens 1333) entstanden, also zwischen dem Auftreten des Durandus und der Entscheidung Benedikts XII. [70]). Sodann aber wegen seines Aufbaus; er enthält nämlich ein „Augmentum" als zweiten Teil, in dessen Eingang auf den „Visio-Streit" ausdrücklich Bezug genommen wird. „Auf Anstiftung gewisser Heutiger" — so heißt es da —, „sind einige aufgestanden, die mit leichtfertigen Behauptungen über das in unserer Frage Vorausgesetzte (d. i. die visio der animae separatae) die ganze christliche Welt aufgestört haben, indem sie nämlich sagten, daß die geläuterten von ihrem Leibe entkleideten Seelen die Gottheit nicht hüllenlos und beseligend schauen werden, bis sie ihre Leiber bei der Auferstehung der Toten wieder annehmen werden." Es folgt dann der Beweis für die visio divinae essentiae im status intermedius; ein Beweis, der in aktueller Rücksicht nachgetragen ist und also der ursprünglichen Fassung dieses Artikels nicht angehören kann [71]). Eben dieser Umstand des nachgetragenen Beweises für die visio divinae essentiae läßt die Mißverständlichkeit des „Visio-Streites" deutlich hervortreten. Denn offenbar ist Thomas von Straßburg von der Auffassung geleitet, als sei die Kontroverse mit Johann XXII. ausschließlich ein Streit um das Stattfinden der visio; und ebenso offenbar hält er durch diesen Streit die eschatologische Lehre auch nach der anderen Seite für gefährdet — nämlich nach der Seite der intensio gaudii. Denn der erste Teil seines Artikels enthält eine sehr einläßliche Verteidigung der intensio-Lehre mit ausdrücklicher Abwehr der durandischen Argumentation [72]).

70) Den Nachweis s. bei Pelster, Scholastik III, S. 129 f.

71) Pelster a. O. hält eine Überarbeitung für möglich. Die Fassung dieses Artikels läßt eine Überarbeitung als sicher erscheinen.

72) So ist z. B. die ratio 1 contra, die Thomas v. Straßburg dann widerlegt, die responsio ad op. 1 des Durandus, die ratio 2 contra ein Argument aus der resp. ad op. 2 des Durandus, die ratio 10 contra ein anderes Argument aus derselben responsio usf.

Eingangs des ersten Teils stellt Thomas von Straßburg fest, daß in dieser Frage, wie in jeder anderen, „etwas vorausgesetzt und nach etwas anderem gefragt" werde. Vorausgesetzt werde, daß die abgeschiedenen Seelen wahrhaft selig sind „durch Schau und hüllenlosen Genuß des gottheitlichen Seins, auch ehe sie ihren Körper bei der Auferstehung wieder annehmen". Diese Voraussetzung (praesuppositum) wird nicht weiter diskutiert, so selbstverständlich ist sie; auf ihrem Boden erst ergibt sich die Frage des Thomas; die nämlich, ob diese Seligkeit nach der Auferstehung noch vermehrt werde. Und auf diese Frage antwortet nun Thomas von Straßburg mit der Begründung der Auffassung von der ebensowohl extensiven wie intensiven Vermehrung.

Während er die extensive Vermehrung — als einen Gegenstand der communis opinio — wieder kurz abtun kann, gilt seine ganze Sorgfalt der intensiven Vermehrung. Die Gründe gegen die intensive Vermehrung (es sind die des Durandus) werden als mit den „dictis sanctorum" nicht vereinbar bezeichnet und dann widerlegt; sie widersprechen also auctoritati et rationi. Das Gewicht der Argumentation wird auf die Sicherung des Gedankens von der Unerläßlichkeit des Leibes zur Vollendung des Seins der Seele gelegt. Indem die Seele nach der Auferstehung den Leib „informat", hat sie alsdann eine „vollkommenere Weise des Seins" (sol. ad 9). Die Wiedervereinigung mit dem Leibe ist zwar nicht eine „causa sine qua non", wohl aber eine „causa qua prohibens removetur" (sol. ad 6).

Thomas von Straßburg führt also seinen Beweis ganz in den Bahnen des Bonaventura; die Hauptautorität, die er allem Weiteren voranstellt, ist die klassische Augustin-Stelle (de gen. ad litt. XII, 35) mit dem „appetitus corpus administrandi". Und er führt ihn mit demselben Nachdruck gegen Durandus wie gegen die, die die visio der abgeschiedenen Seelen ganz und gar bestreiten.

Zu einem Eingreifen des Thomas von Straßburg in die Entscheidung über den „Visio-Streit" ist es nicht gekommen. Er hätte versuchen müssen, die intensio-Lehre mit der Lehre von

der visio im status intermedius vereint in die Definition aufzunehmen. Denn erst beides vereint ergab ihm die wahre Lösung der vom Lombarden so vorsichtig offen gelassenen Frage.

Doch gerade seine Darlegung vermag zu zeigen, wie wenig die Eschatologie Augustins, Bonaventuras und Thomas' in ihrem Anliegen aufgegriffen wurde. Denn was Thomas von Straßburg vorzutragen weiß, ist das durch die Kritik des Thomas von Aquino (in seiner Summa) in seiner Einseitigkeit aufgezeigte zweite Moment der Lehre des Bonaventura von der intensio gaudii. Das erste — das gaudium de gloria omnium salvatorum —, das Thomas von Aquino mit dem zweiten zur Einheit zu bringen gesucht hatte, wird von Thomas von Straßburg gar nicht mehr erwähnt.

Der vom ungeschichtlichen Allgemeinbegriff der Seele her geführte Angriff des Durandus hatte Thomas von Straßburg nicht zu überzeugen vermocht; aber er hatte ihm doch den Blick auf den Ansatz der Eschatologie bei Augustin, Bonaventura und Thomas von Aquino — die Grundgedanken der Erlösung als unserer Erlösung, des Geschehens im ganzen der Zeit als des unter dem Auftrag der Erfüllung der vollen Zahl der Heiligen stehenden Werdens des Gottesreiches, das den status intermedius als ein Stück Geschehen in der Zeit in sich begreift — versperrt. Auch das Augustinertum hat sich nach 1300 die augustinische Eschatologie nicht mehr zugeeignet. —

Die Tragweite des Vorgangs, in dem die augustinische Geschichtslehre zerbrochen wurde, ist denen, die diesen Vorgang heraufgeführt haben, so wenig zum Bewußtsein gekommen wie denen, die sich vergeblich bemühten, sich ihm entgegenzustemmen. Und auch die späteren Historiker haben sich ihrer nicht bemächtigt, so sehr ihr Interesse an diesen merkwürdigen Ereignissen hing.

Tatsächlich aber hat auf dem Wege von Thomas von Aquino zu Durandus und der auf diesem gegründeten päpstlichen Entscheidung von 1336 das christliche Abendland einen bedeutsamen Umbruch erfahren. Denn indem die Bulle „Benedictus Deus" die „letzten Dinge" ihres vollendenden Charakters entkleidete,

hat sie nicht nur bewirkt, daß das universalgeschichtliche Element in der Auslegung der Offenbarung hinter das individuell geschichtliche zurücktrat, sondern auch ermöglicht, daß das religiöse Bewußtsein späterer Generationen, sich um die Universalität des Wir nicht mehr sorgend, die Erfüllung der offenbarten Verheißung in der rein persönlich gefaßten Innerlichkeit suchen konnte. Denn mit dem augustinischen Verständnis der Weltgeschichte hat sie zugleich auch den augustinischen Begriff der Ecclesia zerbrochen.

Abgeschlossen am 12. November 1935.

Die Bedeutung Wiclefs für die Theologie der Böhmen*).

Von Erhard Peschke,
Breslau I, Sternstr. 38.

Es ist eine allgemein anerkannte Lehre der Geschichtsschreibung, daß die Ideen Wiclefs der hussitischen Bewegung das ihr eigentümliche Gepräge gegeben haben. Böhmische Studenten haben zuerst die Schriften Wiclefs von Oxford nach Prag gebracht und seine Gedanken in Böhmen verbreitet, und bald hatte der Wiclefismus derartige Erfolge zu verzeichnen, daß sich die kirchlichen Behörden genötigt sahen, gegen die Verbreitung wiclefitischer Ideen einzuschreiten. Man verbietet die Diskussion über Wiclef. Aber der Kampf um ihn wird nun um so heftiger geführt. Johannes Hus wird der Führer der Reformbewegung, andere Anhänger Wiclefs, unter ihnen Peter Payne, die von England nach Böhmen geflohen sind, verkünden die Lehren ihres Meisters unter den Hussiten, Hussitismus und Wiclefismus werden ein und dieselbe Sache, der Angelsachse Wiclef wird die Autorität der Böhmen.

Es ist bekannt, daß die an Augustin anknüpfenden Ideen Wiclefs und sein realistischer Biblizismus, seine Lehre von der alleinigen Gültigkeit des Wortes Gottes oder Gesetzes Christi, sein Kirchenbegriff, seine Soziallehren, seine Stellung zum Staat, seine Kritik an der römischen Kirche und seine Abendmahlsanschauung für die Theologie der Böhmen von maßgebender Bedeutung geworden sind.

Bei der Entdeckung dieses wiclefitischen Gedankengutes hat man nun aber das eigentliche Problem der böhmischen Theologie, nämlich das Problem des Verstehens und der Deutung

*) Zu den Quellen vgl. E. Peschke, Die Theologie der Böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit Bd. I, 1 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte Bd. V), Stuttgart 1935.

Wiclefs in Böhmen, übersehen. Man begnügte sich mit der Feststellung, daß die Böhmen Wiclefiten seien, würdigte aber nicht den mannigfaltigen Gedankenreichtum der böhmischen Theologie und die verschiedenartige Auffassung der wiclefitischen Ideen.

Diese Mannigfaltigkeit der theologischen Anschauungen im Spiegel der Wiclefdeutung sei zunächst an einem Punkt aufgezeigt, und zwar an der Abendmahlsfrage. Der Kelch war das Symbol der Hussiten und der ganzen böhmischen Sache, und die Stellungnahme zum Abendmahl bildete die Spitze aller religiös-politischen und sozialen Programme der hussitischen Parteien.

Was lehrte Wiclef? Er lehnt die Transsubstantiations- und Konsubstantiationslehre ab. Die Einsetzungsworte „Das ist mein Leib" deutet er symbolisch. Das Brot bleibt Brot und bezeichnet symbolisch den Leib Christi, aber die Worte bewirken zugleich, daß das Brot zu seinem natürlichen Brotsein ein sakramentliches, geistliches Sein erhält, oder m. a. W.: Das Brot wird nicht mit der Substanz des Leibes Christi verbunden, sondern empfängt eine neue geistige Qualität. Hierdurch ist Wiclefs Auffassung von der rein symbolischen Abendmahlslehre geschieden.

Wenn nun die Böhmen treue Wiclefiten waren, sollte man erwarten, daß sie Wiclefs Lehre vom Abendmahl in ihren Grundzügen übernommen haben. Nun bietet sich uns aber folgendes Bild:

1. Man hatte Johannes Hus, der bekanntlich wichtige Gedanken seiner Theologie von Wiclef entlehnt hat, vorgeworfen, daß er auch die Abendmahlslehre des Engländers vertrete. In Wirklichkeit hat er aber die orthodoxe Wandlungslehre nie aufgegeben, ja er verteidigt sich selbst gegen den Vorwurf, die Lehre Wiclefs vom Verbleiben des Brotes im Sakrament jemals übernommen zu haben.

2. Der Wiclefit Jakob von Mies (Jakobell), der Vater des Utraquismus, der die Austeilung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt, unter Brot und Wein, in Böhmen eingeführt hat, deutet die Lehre Wiclefs in die Konsubstantiationslehre um.

3. Der utraquistische Erzbischof Johann Rokycana bekämpft die symbolische Abendmahlslehre und behauptet die

wesentliche Realpräsenz, und doch beruft auch er sich gelegentlich auf Wiclef.

4. Die Taboriten entnehmen den Schriften Wiclefs die radikalen antirömischen Gedanken und vertreten seine Abendmahlslehre am treusten, doch gibt es auch im taboritischen Lager Meinungsverschiedenheiten. Die einen stehen der symbolischen Auffassung näher, die anderen betonen wieder Wiclefs Aussagen über die geistige Gegenwart Christi durch seine Gnadenwirkungen.

5. Auch die Pikarden, die radikalen, schwärmerischen Kreise im frühen Taboritismus, die das Sakrament verwarfen und gewöhnliches Brot symbolisch als Abendmahl empfingen, haben sich Gedanken der wiclefitischen Lehre zu eigen gemacht und wurden doch von allen Hussiten, ja von den Taboriten selbst auf das Grausamste, mit Feuer und Schwert bekämpft.

6. Peter Chelčický, der erste größere Vertreter brüderischer Frömmigkeit in Böhmen, beruft sich unter Anführung von Zitaten auf Wiclef, lehnt aber sowohl die Ansicht der Utraquisten als auch die der Taboriten ab und deutet die Lehre Wiclefs unter Annahme der wesentlichen Gegenwart Christi in naiver Weise um.

7. Durch Lucas von Prag, den Führer der Brüderunität, wurde dann die wiclefitisch-taboritische Abendmahlslehre für die Unität offiziell maßgebend. Und trotzdem kann man sein konstruktives, reich gegliedertes und ständig wechselndes System nicht einfach wiclefitisch oder taboritisch nennen, da auch andere theologische Einflüsse vorliegen.

Aus diesem kurzen Überblick wird deutlich, daß die Hussiten durch die Bezeichnung „Wiclefiten" nicht ausreichend erfaßt werden können. Denn tatsächlich sind hier alle nur möglichen Abendmahlsauffassungen vertreten: die Wandlungslehre, die Konsubstantiationslehre, die Lehre von der wesentlichen Realpräsenz, die Lehre von der Gegenwart der Gnade Christi, die symbolische Auffassung usw.

Zum rechten Verständnis des böhmischen Wiclefismus kommt man nur, wenn man die vorhussitische böhmische Theologie berücksichtigt, die noch nicht von Wiclef, sondern von der

anderen Theologie der Zeit beeinflußt ist, also vor allem Matthias von Janov († 1394) und Thomas Štítný († 1401). Kurz, man muß die Böhmen besser zu verstehen suchen, als sie sich selbst verstanden haben. Sie hielten sich für Wiclefiten. Aber nur bei einigen bildet die Lehre des Engländers die alleinige Grundlage ihrer Theologie. Bei den anderen stieß sie auf bereits vorhandene theologische und religiöse Voraussetzungen, denen sie sich einordnen und fügen mußte. In den meisten Fällen bewirkte sie eine Neugestaltung der Ideen, drängte ähnliche Gedanken hervor und fremdartige zurück, so daß eine wechselseitige Umdeutung und Eingliederung der Ideen stattfand. Das Ergebnis war eine recht mannigfaltige Ordnung und Gruppierung der theologischen und religiös-politischen Parteien.

Drei Typen der böhmischen Theologie lassen sich unterscheiden: 1. ein kirchlich-theologischer, 2. ein biblizistisch-rationaler und 3. ein spekulativ-mystischer Typus. Hinter dem ersten steht Matthias von Janov, hinter dem zweiten Wiclef, hinter dem dritten Thomas Štítný als wichtigster Vertreter der theologischen Richtung, wenn auch alle drei die ganze hussitische Theologie beeinflußt haben. Während der zweite Typus das wiclefitische Ideengut ziemlich rein zum Ausdruck bringt, ist es beim ersten und dritten zu einer weitgehenden Umdeutung Wiclefs gekommen.

Wir wenden uns zunächst dem kirchlich-theologischen Typus zu. Wie kam es dazu, daß sich Wiclefs Ideen im Hussitismus einer kirchlich-theologischen Richtung einfügten? Die Gedanken des Matthias von Janov, die für die Wiclefdeutung der Hussiten maßgebend geworden sind, sollen den Ausgangspunkt der Darstellung bilden.

Das große Werk Janovs „Regulae veteris et novi testamenti" ist ein Reformvorschlag zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. Es gab damals zwei Kirchenregierungen. Zu gleicher Zeit regierten Päpste in Rom und Avignon.

Von katholischen, humanistischen und mystischen Ideen kommt Janov zu seinen Reformvorschlägen. Er sieht die Spaltung der Kirche im Wirken des Antichrist begründet, den er für das Prinzip der Trennung hält. Der Antichrist sucht verborgen,

unter der Hülle des Gegensatzes, unter der Hülle des Lebens und der Lehre Christi, die Einheit der Kirche zu vernichten. Er verfolgt die Frommen, vermehrt die Gesetze und Ordnungen und stört dadurch die Harmonie. Das Ziel der Einheit kann nur durch die Rückkehr zum Zustand der einen Urkirche, der „ecclesia primitiva", erreicht werden. Das Prinzip der Einheit und Einung ist der gekreuzigte Christus. Die gottgewollte, zum Heil notwendige Mannigfaltigkeit der kirchlichen Ordnungen soll bestehen bleiben, alle menschlichen Neuerungen aber, jeder übertriebene Kultus und alle anderen Erfindungen dagegen sollen beseitigt werden. Diese Reduktion vollzieht sich im Gegensatz zur Welt, unter dem Kreuz, in Demut und Niedrigkeit. Gott führt die Seinen im Gegensatz zur Welt durch den Gekreuzigten aus der Zerrissenheit zur ursprünglichen Einheit zurück. Die Frommen und wahren Nachfolger Christi sind die Wenigen, die Kleinen und Demütigen, die unter dem Kreuz und in der Verachtung leben. Deshalb sind auch gerade die Frauen, die unwissend, schwach und demütig sind, dem Wirken Gottes im Gegensatz am meisten aufgeschlossen; die Männer sind viel zu stolz und pochen auf ihre Kraft.

Als vortrefflichstes Mittel zur Einung mit Gott und zur Wiederherstellung der Kircheneinheit bezeichnet Janov den häufigen Abendmahlsempfang der „familia Christi", an dem alle teilnehmen sollen, Reiche und Arme, Alte und Junge, Männer und Frauen. Das Abendmahlssakrament ist kein Symbol oder Hinweis auf die Einung, sondern beim Empfang selbst findet die Einung statt, die Einung der frommen Familie Christi mit ihrem Haupt Christus und die Einung der Glieder untereinander. Wir haben hier eine geschichtsgebundene Mystik vor uns.

Hus und die Utraquisten Jakobell und Rokycana sind von Janov beeinflußt. Auf dieses Gedankengut wirken nun die Ideen Wiclefs.

Der berühmteste Vertreter des böhmischen Wiclefismus, Johannes Hus, hat häufig größere Stellen und Abschnitte aus den Schriften Wiclefs abgeschrieben. In den meisten Punkten ist er zwar gut orthodox, und sein theologischer Ansatz ist durchaus nicht wiclefitisch, aber gerade diejenigen Gedanken,

mit denen er die größte Wirkung erzielt hat, sind wiclefitischen Ursprungs. Es mögen nur die wichtigsten angeführt werden: Die Kirche ist die Gemeinschaft der Frommen und Erwählten, nur das von Gott inspirierte biblische Wort, das Gesetz Christi, ist die alleingültige, notwendige Wahrheitsnorm, nach der alle geistlichen und zeitlichen Dinge geleitet werden müssen; das Papsttum steht im Widerspruch zu diesem Gesetz und ist damit dem Antichrist zugetan. Schließlich muß noch auf die Kritik am Klerus und Mönchtum, am weltlichen Besitz und an der weltlichen Herrschaft der Kirche hingewiesen werden. Der Einfluß Wiclefs auf Hus ist in der Geschichtswissenschaft in genügendem Maße gewürdigt worden, so daß wir uns hier auf das Gesagte beschränken können.

Jakobell ist der bedeutendste Schüler Janovs. In seinen Schriften und Predigten finden sich häufig längere Auszüge aus den „Regulae" Janovs. Jakobell ist aber auch Wiclefit. Er übersetzt Wiclefs Dialog ins Tschechische und lehrt in vielen Punkten wiclefitisch. Es ist nun auffällig, daß gerade die Gedanken Janovs bei Jakobell am stärksten hervortreten, die wir auch bei Wiclef, wenn auch in anderer Prägung, vorfinden: Die Predigt gegen den Antichrist, die Kritik an der weltlichen Macht der Geistlichkeit und der Ruf nach der Reinheit der Kirche, nach der Demut und der Nachfolge Christi. Alle diese Ideen werden nun neu geformt. So kommt es z. B. Wiclef beim Gedanken der Nachfolge Christi in Demut und Reinheit auf die Angleichung des frommen und heiligen Christen an den Menschen Christus an, der der Reformator und Prototyp der Gläubigen ist. Das sind Gedanken, die an die humanistische Adamspekulation erinnern, wie wir sie in der Renaissance oder auch in dem großartigen Frühwerk des deutschen Humanismus „Der Ackermann aus Böhmen" vorfinden. Der Mensch soll reformiert und restituiert, von Krankheiten geheilt und gereinigt werden. Die natürlichen, verdeckten Keime sollen sich in steter Entwicklung, ohne Bruch und Vernichtung des alten Menschen entfalten. Jakobell dagegen will etwas ganz anderes sagen, wenn er Wiclefs Gedanken von der Demut und Nachfolge Christi aufnimmt. Er betont dabei, daß sich das Leben des Gläubigen ebenso wie das Leben

des gekreuzigten Christus im Gegensatz zum eigenen Wollen, im Leiden, unter dem Kreuz, in der Verfolgung und Niedrigkeit vollzieht. Hier liegen also ganz deutlich zwei verschiedene theologische und religiöse Ansätze vor, und wenn die Ideen Wiclefs ähnlich klingende Sätze Janovs bei Jakobell hervortreiben, so treten damit zugleich, und zwar in den meisten Fällen unbewußt, nicht-wiclefitische Gedanken Janovs in den Vordergrund.

An der Abendmahlslehre kann man recht gut die Verbindung wiclefitischer Ideen mit Gedanken Janovs verfolgen. Jakobell vertrat nicht die Abendmahlslehre Wiclefs, sondern die Konsubstantiationslehre, die sich nun aber bei ihm merkwürdigerweise an mißverstandene Gedanken Wiclefs anlehnt. Er nimmt einmal die Argumente des Engländers auf, die dem Beweis dienen, daß wirkliches Brot da bleibt. Diejenigen Argumente aber, die Wiclef gegen die Wandlung und wesentliche Realpräsenz anführt, verwendet er nur gegen die Wandlung. Im übrigen behauptet er: Wie Feuer und Holz oder die beiden Naturen Christi eine innige Verbindung miteinander eingehen, so werden auch der Leib Christi und das Brot miteinander vereint, — ein Bild, das kaum im wiclefitischen Sinn gedeutet werden kann. Als Luther später das gleiche Bild in derselben Bedeutung gebrauchte, warf ihm der wiclefitisch-taboritisch geschulte Lucas von Prag Magie vor.

In diesen Rahmen der kirchlich-theologischen Richtung gehört auch Johann Rokycana, ein Schüler und Mitarbeiter Jakobells, der spätere Führer der reformbetonten Gruppe der utraquistischen Partei. Ihm war alles daran gelegen, die Selbständigkeit seiner Kirche auf Grund der wiclefitisch bestimmten vier Prager Artikel von 1420 aufrechtzuerhalten, in denen den Böhmen die Predigt des Wortes, der Kelch u. a. zugestanden worden ist. Seine ganze Politik dient diesem Ziel. Hier hat sich unter dem Eindruck angelsächsischer, wiclefitischer Ideen das Hussitentum von der römischen universalistischen Kirche gelöst. Wiclefs Ideen haben das Entstehen einer böhmischen Volkskirche bewirkt.

In Rokycana selbst bestand eine stark empfundene Spannung zwischen dem Prediger und dem Kirchenmann, dem göttlichen Gesetz und der Wirklichkeit, der religiös-ethischen Norm und

dem kirchenpolitischen Handeln, welche tief begründet ist in der Spannung zwischen der wiclefitischen Geisteshaltung und einer asketischen Kreuzestheologie, die an Janov anknüpft und dann bei dem Hörer und Schüler Rokycanas, bei Bruder Gregor, zur Gründung der Brüderunität, zur Sektenbildung und resignierten Abkehr von der Welt geführt hat. Rokycana hat zwar sowohl den taboritischen Wiclefismus als auch die kirchlichen Mißstände auf das schärfste bekämpft und steht in vielen Punkten den Anschauungen der Brüder nahe, aber er war doch zugleich Wiclefit und Kirchenmann und besaß ein zu großes Verantwortungsbewußtsein für die Gesamtheit seiner Volkskirche, um sich zu einem frommen und sittlich reinen Wandel in weltferner Abgeschiedenheit zurückziehen zu können. Die Böhmischen Brüder haben ihn in diesem seinem Anliegen nicht verstanden und haben ihn abgelehnt. Unsere Kritik darf sich jedoch nicht der abfälligen Beurteilung Rokycanas durch die Brüder anschließen. Sie mußten von ihrer Frömmigkeit her seine Kirchenpolitik ablehnen, waren aber auch unfähig, die politische Lage zu durchschauen.

Ich komme nun zu dem zweiten, biblizistisch-rationalen Typus der böhmischen Theologie, der in entscheidender Weise von den Ideen Wiclefs bestimmt ist.

Nach Wiclef ist das biblische Gesetz Christi die allgemeingültige Norm, nach der alle Dinge geregelt werden müssen, die einzige Autorität des Christen. Rechte Frömmigkeit soll die Kirche leiten. Das Ideal ist eine biblisch bestimmte Theokratie. Die Frommen und Auserwählten, die von den Verdammten geschieden sind, sollen eine fromme Herrschaft führen. Es ist, wie Reinhold Seeberg sagt, ein neuer Versuch, die Idee des Gottesstaates zu deuten. Von hier aus kommt Wiclef zur Kritik an der Kirche. Wo das geschichtliche Recht und die bestehende kirchliche Ordnung der Bibel widersprechen, sind sie zu beseitigen.

Im frühen Taboritismus haben nun diese Ideen Wiclefs mit zündender Kraft gewirkt und den apokalyptischen Gedanken der böhmischen Bußprediger, der humanistischen Forderung des allgemeinen Rechtes für die „plebs christiana" bei Janov und der revolutionären Predigt des Hus Zielstrebigkeit verliehen.

Die an sich nüchternen Ideen Wiclefs wurden in Böhmen mit chiliastischen und kommunistischen Tendenzen vereint und haben so einer revolutionären Schwärmerei den Weg gebahnt.

Man erwartet das Ende der Welt. Die Gegenwart ist nicht die Zeit der Liebe und Barmherzigkeit, sondern der Vernichtung der Bösen. Der Taborit ist davon überzeugt, daß er mit den Guten auf seiten Gottes kämpft. Der Böse, d. h. Nichttaborit, ist der Feind des göttlichen Gesetzes. Die Nachfolge Christi wird aktiviert. Sie besteht nicht mehr im Tragen des Kreuzes in Liebe und Ruhe, sondern darin, daß man den Bösen den gerechten Lohn verabfolgt. Alttestamentliche Gedanken treten in den Vordergrund. Weltliche und geistliche Menschen sind verpflichtet, ihre Hände im Blut der Bösen zu weihen. Damit werden soziale Forderungen verbunden. Die Bösen sind die Reichen. Den Feinden Gottes muß in der Gegenwart aller Reichtum genommen, verbrannt oder zerstört werden.

Der Vernichtung der Bösen und Reichen steht die Rettung und das Heil der Frommen gegenüber. Sie müssen aus den Städten und Dörfern auf die Berge fliehen, — Gedanken, die sich an die Messiashoffnung der alttestamentlichen Propheten anschließen. Das Heil muß auf dem Lande erwartet werden. Die taboritischen Brüder sind die Engel und Gesandten Gottes, die alles Böse aus der Königsherrschaft Gottes ausrotten müssen. In der heiligen Kirche muß nun ein kommunistisches Gemeindeleben religiös-urkirchlicher Art erwachen. Unter den Heiligen Gottes gibt es nur Liebe und Gütergemeinschaft. Wenn die Herrschaft Christi auf diese Weise durch das Schwert erneuert ist, kommt Christus leiblich in seiner Person vom Himmel herab und nimmt mit der heiligen Kirche das Abendmahl. Wer in Christus gestorben ist, wird nun auferstehen und mit ihm die lebendigen und toten Bösen richten. Dann kehren die Frommen und Gläubigen in den ursprünglichen Zustand des idealen Urmenschen zurück. Alle werden wie Adam in das Paradies geführt werden. Die Guten sind dann vom Leiden frei und werden in reiner Ehe ohne Schmerzen und ohne Erbsünde leibliche Kinder gebären. Nur in der Gegenwart müssen noch vorläufige Regeln beachtet werden. — Das sind die Grundgedanken des taboritischen Programms

von 1420, zusammengestellt von den Gegnern. Hier haben wir es nicht mehr mit kritischen Überlegungen und Reformvorschlägen zu tun. Wie Wiclef als Realist an die Wirklichkeit der Ideen geglaubt hat, so sind auch die Taboriten von der Verwirklichung und dem Wirklichkeitswert ihrer Forderungen erfüllt und haben nach ihnen gehandelt.

Als die chiliastischen und kommunistischen Ideen der taboritischen Bewegung in den Hintergrund traten, kam es zur dogmatischen Ausbildung der taboritischen Lehre. Es ist nun bezeichnend, daß die Ideen des Angelsachsen Wiclef am sachlichsten und treusten von einem deutschen Taboriten wiedergegeben wurden. Johannes Teutonicus von Saaz hat sie in ein nüchternes System gebracht. Magister Příbram, sein utraquistischer, romfreundlicher Gegner, behauptete, daß seine Anschauungen für die Lehre der Taboriten maßgebend geworden seien. Von allen Taboritenpriestern sei er am besten in Wiclefs Schriften belesen und seiner Lehre am meisten zugetan gewesen. Durch Vermittlung Peter Paynes habe er Wiclefs Werke studiert und dann den Bischof und die anderen Taboritenpriester als „magister haeresium primarius" darüber belehrt.

Der Deutsche Johannes von Saaz und der Engländer Peter Payne sind rationale Biblizisten. Im Sinne Wiclefs lehren sie, daß Schrift und Vernunft notwendig sind, um die Lehre zu stützen. Abgelehnt wird, was gegen die Schrift und den gesunden Menschenverstand geht. Durch Erfahrung und Forschung muß man zur klaren Erkenntnis der Dinge vordringen. Der Verzicht auf Spekulation gilt als ein Zeichen dafür, daß der Antichrist Gewalt bekommen hat, denn er scheut das helle Licht der Wahrheit.

Die beiden Taboriten haben nun im Anschluß an Wiclef ein Abendmahlssystem ausgearbeitet, das eine wichtige Lehre der taboritischen Theologie wurde, über den Rahmen einer Einzelfrage weit hinausgeht und programmatisch für die theologische Gesamthaltung der Taboriten wurde. Es sei an diesem Punkt gezeigt, welchen Weg die Gedanken Wiclefs in der Lehre der Taboriten und Böhmischen Brüder genommen haben.

Wiclefs Bestreben ging dahin, die Vorstellung von der lokalen Gebundenheit Christi an den Himmel mit dem Gedanken der allgegenwärtigen Kraft der geistigen Gnadenwirkungen Christi auf Erden auszugleichen. Das führt ihn zur Ausbildung einer dynamistischen Metaphysik. Er unterscheidet zwischen den Seinsweisen Christi im Himmel, im Menschen und im Sakrament. Ihren besonderen Charakter erhält seine Abendmahlslehre durch die hohe Wertung der Menschheit Christi. Die Gegenwart des geistigen Menschen Christus in den Gläubigen ist die wichtigste Seinsweise Christi, denn auf die Angleichung des Gläubigen an Christus durch die Nachfolge und auf die Wiedergeburt des ursprünglichen geistlichen Menschen kommt es an. Deshalb muß das Mittel zu dieser Angleichung, nämlich das Sakrament, zurücktreten, obwohl Christus auch im Sakrament mächtig, geistlich und sakramentlich, aber auf eine weniger wichtige, niedere Art gegenwärtig ist.

Während nun bei Wiclef die Unterscheidung der Seinsweisen Christi mehr Voraussetzung für andere Gedanken als ausgeführte Lehre ist, haben die Taboriten mit scholastisch-biblizistischer Technik ein starres System ausgebildet: Nach seiner Gottheit ist Christus überall, nach seiner Menschheit aber, auf die es auch hier hauptsächlich ankommt, hat er verschiedene Seinsweisen. So ist er 1. substantiell und leiblich im Himmel an einem Ort, 2. mächtig und kraftvoll wirksam als König und Herr aller Herren, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, 3. geistlich durch die Gnade in seinen Heiligen und Erwählten und 4. sakramentlich in den Sakramenten. Durch Elemente neuplatonischer Metaphysik werden diese vier Seinsweisen oder „modi essendi" stufenmäßig voneinander gesondert: Die erste Seinsweise ist der „modus essendi realissimus", die zweite der „modus essendi plus realior", die dritte der „modus essendi realior" und die vierte der „modus essendi realis".

Diese Lehre hat später ihre Weiterbildung durch Bruder Lucas von Prag erfahren. Durch ihn sind die Gedanken Wiclefs in die Unität eingedrungen und haben dort offizielle Bedeutung erhalten. Ohne hier auf die weltanschaulichen und religiösen Voraussetzungen der Lehre des Lucas einzugehen, sei

eins seiner vielen Systeme skizziert. Er geht 1510 aus von dem System der vier Seinsweisen. 1520 hat dieses System folgende Gestalt angenommen: Das erste Sein Christi ist das persönliche, wirkliche, wesentliche, natürliche Sein Christi im Himmel. Sein zweites Sein ist das geistliche. Dieses zerfällt in das geistliche wesentliche Sein und in das dienliche Sein. Das geistliche wesentliche Sein zerfällt in das geistliche wesentliche Sein Christi selbst und in das geistliche wesentliche Sein der Gläubigen, das letztere in das geistliche wesentliche Sein der ganzen Kirche und in das der einzelnen Menschen, und dieses wiederum in das Sein in dieser Welt und in das in der zukünftigen Welt. Das zweite, dienliche Sein zerfällt in das dienliche Sein in den Dienern und in das Sein im Dienst. Das Sein in den Dienern zerfällt in das Sein in der ganzen Kirche und in das Sein in den Dienern der Einzelversammlung, das Sein im Dienst schließlich in das geistliche Sein des Wortes und in das geistliche sakramentliche Sein.

Der Zweck dieses Systems ist, dem Sein Christi im Sakrament die ihm gebührende Stelle als letztes und geringstes Sein Christi zuzuweisen, das Sakrament aber dadurch zugleich von einem bloßen Symbol oder Zeichen abzugrenzen. In verschiedenen neuen Formen wird dieses System durch neue Einteilungen und Schachtelungen erweitert. Ebenso hat Br. Lucas mit schwerfälliger und ungelenker Sprache alle anderen theologischen Fragen beschrieben. Es entstehen Systeme der Rechtfertigung, der Buße, der Kirche usw. Eine wiclefitische Idee hat hier als Grundthema der ganzen Theologie des Bruder Lucas Richtung und Ziel gegeben. Luther urteilte, die Brüder seien „methodici et systematici". Er könne die „tunckel wort" des Herrn Lucas nicht verstehen. So ist hier eine lebendige Idee allmählich dogmatisiert worden und erstarrt.

In diesem Zusammenhang soll noch auf eine Erscheinung aufmerksam gemacht werden, die für die Beurteilung der wiclefitisch-taboritischen Lehre durch die Utraquisten und auch für die spätere Beurteilung der Brüderlehre durch ihre Gegner von Bedeutung geworden ist: die Pikarden, die um 1418, in der Zeit der chiliastischen Erregung im taboritischen Lager auftraten. Sie waren vor der Inquisition aus der Pikardie, dem heutigen

Nordfrankreich und Südbelgien geflohen. Ihre Ideen haben dazu beigetragen, die Grundhaltung des frühen Taboritismus im eschatologischen und apokalyptischen Sinn fortzubilden. Extrem-dualistische Gedanken, die Geist und Leib als einander ausschließende Gegensätze fassen, haben sich mit chiliastischer Schwärmerei und sexuellen Ausschweifungen verbunden, und es bestand die Gefahr, daß sich der taboritisch-wiclefitische Fanatismus nach dieser Richtung hin entwickelte. Die Führer der Taboriten begegneten diesen Schwärmern mit eiserner Härte, verbannten und verbrannten sie. Was der Utraquismus für Rom, das Taboritentum für die Prager Utraquisten war, das bedeuteten die Pikarden für die Taboriten. Sie waren die Häretiker der Taboriten.

Ihre Hauptketzerei war die Abendmahlslehre. Durch die hussitische Kelchforderung wurde die römische Kultusordnung durchbrochen. Die Taboriten lehnten darüber hinaus die Messe ab und forderten den Empfang des Abendmahls beim Gesang geistlicher Lieder und bei der Predigt des biblischen Wortes. Die Pikarden hielten auch diesen taboritischen Kult für Götzendienst und setzten an seine Stelle einfache gemeinsame Liebesfeste. Der Kelch galt ihnen als Symbol des Antichrist. Sie zertraten und verbrannten die Monstranz und verwarfen die Anbetung des Sakramentes als Götzendienst. Zum Abendmahl benutzten sie gewöhnliches Brot, das sie ganz allgemein als Symbol der Nachfolge Christi deuteten.

Die Utraquisten suchten nun die taboritischen Anschauungen möglichst nach der pikardischen Lehre zu beurteilen. Man bezeichnete das Pikardentum als konsequente Fortführung und notwendige Folgeerscheinung des Taboritismus. Die taboritische Lehre und Abendmahlspraxis habe den Radikalismus und Libertinismus der Pikarden verursacht. Die Taboriten hatten zwar eine Gegenwart der geistlichen Gnade Christi beim Sakramentsempfang oder eine „niedere" Gegenwart Christi angenommen. Die Utraquisten aber übersehen geflissentlich die feineren Unterschiede der taboritisch-wiclefitischen Lehre von der pikardischen symbolischen Abendmahlslehre. Man konstruiert den harten Gegensatz: Symbol — wesentliche Realpräsenz, erkennt in der Behauptung der „niederen", geistigen Gegenwart Christi eine lügnerische Verhüllung der symbolischen Lehre und polemi-

siert dann gegen dieses Zerrbild. Die Lehre des Gegners wird zugunsten der Polemik vergröbert. Hätten die Taboriten, so sagt man, nicht die Gegenwart Christi im Sakrament geleugnet, das Brot als Symbol bezeichnet und es so zum gewöhnlichen Brot herabgewürdigt, dann wäre es nicht zum sittlichen Verfall gekommen. Nun haben sich die Pikarden von dem toten, leeren Zeichen mit Verachtung abgewandt. Wenn die Taboriten über die Geringschätzung des Sakramentes im Volke und über die Pikarden klagen, die keinen Unterschied zwischen dem gewöhnlichen und dem sakramentlichen Brot machen, so sollten sie sich selbst als die Urheber dieser Verwirrung erkennen. M. a. W.: man macht unbewußt Wiclef für den sittlichen Verfall im Hussitismus verantwortlich.

In diesen theologisch-kirchenpolitischen Kämpfen beweist Wiclefs Idee vom Antichrist eine ungeheure Kraft. Auch Janov predigte gegen den Antichrist, aber dort war er der unsichtbar verborgene Geist der Trennung. Jetzt nimmt der Sohn des Teufels, der Gegner des Sohnes Gottes, konkrete Gestalt an. Glied am Leibe des Antichrist wird der kirchenpolitische Gegner. Die dialektischen taboritischen Wiclefiten, die ihrem abstrakten Geistgedanken zufolge davon überzeugt sind, daß das Leibliche nicht den Geist, das Endliche nicht das Unendliche fassen kann, sehen in der Behauptung der Gegenwart Christi im Brot eine Lehre des Antichrist. Der Antichrist nenne die Sakramente Gefäße der Gnade. Die Utraquisten dagegen, die den Geist nur konkret im Wirklichen kennen, sehen dementsprechend in der Leugnung der Realpräsenz eine antichristliche Entweihung der heiligen Sakramente. Die tiefsten theologischen Gegensätze treffen hier aufeinander. Peter Chelčický ging dann soweit, daß er den Papst, den, „der auf dem römischen Stuhl sitzt", als den Antichrist bezeichnet. Wiclef, so sagt er, schätze er besonders wegen seines Kampfes gegen den Antichrist.

Der dritte, mystisch-spekulative Typus der böhmischen Theologie beansprucht in theologischer und religiöser Hinsicht das größte Interesse. Der Ritter Thomas Štítný und Peter Chelčický sind die Vertreter dieser theologischen Richtung. Das Problem des Wiclefismus tritt uns erst bei Chelčický entgegen,

wo die Ideen Štítnýs und Wiclefs zusammentreffen. Bei Štítný liegen noch keine Einflüsse Wiclefs vor.

Thomas Štítný schreibt tschechisch und macht durch volkstümliche Veröffentlichungen, Übersetzungen und Bearbeitungen, scholastische und mystische Schriften allgemein zugänglich. Der sittliche und religiöse Aufbau des Volks- und Familienlebens, die Volksbildung und Erschließung der Wissenschaft für die Laien liegen ihm am Herzen. So werden durch ihn neben den Ideen des Bußpredigers Milíč Bonaventura und die Viktoriner, die deutsche Mystik Seuses und Davids von Augsburg und der Nominalismus des englischen Dominikaners und Ockamschülers Robert Holkot dem böhmischen Volke zugänglich gemacht. Štítnýs Schriften sind das Einfallstor der Mystik nach Böhmen.

Štítnýs Gottesanschauung und Heilslehre muß für das Verständnis Chelčickýs und seiner Wiclefdeutung vorausgesetzt werden. Štítný nennt Gott das Sein. Gott ist der Schöpfer. Dem Schöpfergedanken entspricht die Immanenzidee, die durch den Kausalbegriff ihr eigentümliches Gepräge erhält. Gott ist der Anfang aller Dinge und die absolute erste Ursache, die in allen weiteren Ursachen wirksam ist. Štítný unterscheidet weiterhin zwischen der Gottheit in ihrem Ansichsein und den religiösen Aussagen über Gott. In nominalistischer Weise lehrt er, daß die Eigenschaften Gottes nur im menschlichen Bewußtsein existieren. In Wirklichkeit kann von Gott nur die Einheit behauptet werden. Seine Eigenschaften und seine „essencia" sind eins. Mit der gewöhnlichen Behauptung der Einheit Gottes darf sich aber der Fromme nicht zufrieden geben, sondern muß immer weiter nach Gott fragen und seine unaussprechliche Einheit zu umschreiben suchen. In neuplatonischen, an Meister Eckhart erinnernden Wendungen sucht Štítný die Transzendenz, Ferne und Regellosigkeit der Gottheit zu beschreiben.

In der Heilslehre begegnet uns die Lehre von den drei oder sieben Stufen, das übliche Schema der mystischen Theologie. Der Weg des Menschen zu Gott vollzieht sich in Stufen der Erkenntnis und des Handelns, in der Abkehr von den Dingen der sinnlichen Wirklichkeit zur abstrakten geistigen Gottheit hin, von der Blindheit zur unmittelbaren Schau und Einung mit Gott im

Erkenntnisakt. Der Fromme muß den sinnlichen Dingen entsagen und von den niederen Dingen nach oben steigen, um sich Gott zu nähern. Damit verbindet Štítný den Gedanken, daß Gott den Menschen leiden läßt, den er liebt und zu sich führt. Durch das Leiden müssen alle sinnlichen Begierden und Dinge, schließlich auch das Bibelwort und die Sakramente abgestreift und entbehrlich werden. Sie sind nur Mittel zum Ziel der unmittelbaren geistigen Einung des Menschen mit Gott und gehören den mittleren Stufen des Weges an. In diesem Sinn bildet auch Christus den geordneten Weg zu Gott, aber er ist doch nur der Mittler zu einem höheren Ziel.

Von Štítný ist Peter Chelčický beeinflußt. Auf ihn haben aber auch die Ideen Wiclefs gewirkt, ja K. Müller nennt ihn in seiner Kirchengeschichte einen „Wiclefiten wie andere". Man könnte ihn in seiner geschichtlichen Bedeutung mit Jakob Böhme vergleichen. Er war ein Laie und freier Bauer, konnte kein Latein und ist ohne theologische Vorbildung an die tiefsten Probleme religiösen Denkens herangegangen. Er mußte sich auf die tschechischen Schriften seiner Zeitgenossen und auf die Übersetzungen der Schriften Wiclefs stützen. Daneben haben ihm gelehrte Freunde, Priester und Magister, Auszüge aus den lateinischen Schriften Wiclefs und der Scholastiker verschafft. Und schließlich suchte er in mündlichen Gesprächen seine Kenntnisse zu erweitern. So hat er sich auch mit Wiclef auseinandergesetzt. In vielen Fällen wurde ihm seine Lehre in einer Gestalt vorgetragen, die bereits durch Gedanken Janovs und der Mystik umgedeutet war. Dazu kommt, daß manche seiner Bekannten, Pfarrer und praktische Theologen, wie die Quellen vermuten lassen, dem Gedankenflug der Scholastiker nicht immer folgen konnten, Thomas, Duns und Wiclef nicht richtig verstanden und falsch gedeutet haben. Sodann ist zu berücksichtigen, daß Chelčický selbst nicht über das scharfe, begrifflich geschulte Denken verfügte, das sich jeder Magister bei der Anfertigung seines Sentenzenkommentars erwerben konnte. Wiclefitische Formeln wurden von ihm primitiv vereinfacht, ihres ursprünglichen Sinnes beraubt und vergröbert.

Die Verbindung der spekulativen Mystik Štítnýs und der christozentrischen Mystik Janovs mit dem biblizistischen Realismus Wiclefs gibt der Theologie Chelčickýs das Gepräge. Seine Mystik ist geschichtsgebundene Mystik, genauer gesagt: Wortmystik. Die Umdeutung der mystischen Gedanken Štítnýs durch wiclefitische Ideen läßt sich an verschiedenen Punkten beobachten.

Einmal am Gottesbegriff. Während z. B. Štítný die Gottheit als unbegreifliches, unbewegliches Sein und „essentia" bezeichnet, denkt Chelčický Gott immer als persönliches Wesen, als Willen und Leben. Gott wird von ihm niemals so abstrakt gedacht, daß er nicht mit den genannten Begriffen erfaßt werden könnte. Dem substantiellen utraquistischen und dem dynamistisch-rationalen taboritischen Geistgedanken steht hier ein persönlich-dynamistischer gegenüber. Wiclefs Ideen haben also den Gottesbegriff aktiviert und die katholische statische Substanzmetaphysik durch eine dynamistische Metaphysik überwinden helfen.

Aber noch mehr: Während die Gedanken von der Allmacht Gottes bei Štítný zentrale Bedeutung haben, betont Chelčický die Ordnung Gottes in Christus. Auch Štítný unterscheidet von der Allmacht Gottes die Ordnung in Christus. Nach seinem abstrakten Geistgedanken ist Christus aber nur Führer und Vorbild auf dem Wege zu Gott, ein Hinweis auf ihn. Nach Chelčický dagegen ist Gott im Menschen Christus selbst ganz in die irdisch-begrenzte Wirklichkeit eingegangen.

Diese Umdeutung der Ideen Štítnýs hat gewiß in erster Linie der Einfluß der christozentrischen Theologie Janovs und Jakobells bewirkt. In entscheidender Weise hat aber die Lehre Wiclefs von der zentralen Bedeutung des Wortes Christi dazu beigetragen, die mystischen Ideen umzuformen.

Das tritt noch deutlicher in der Heils- und Erkenntnislehre hervor. In bilderreicher, anschaulicher Sprache trägt Chelčický seine Gedanken vor. Das Netz des Glaubens oder das Bibelwort sucht die Gläubigen aus dem Meer der Welt zu ziehen. Der Papst und der Kaiser, die beiden Walfische, haben aber große Löcher in das Netz gerissen, so daß ihm die meisten Menschen entweichen. Wer gerettet werden will, muß sich deshalb vom Netz des Glaubens ziehen lassen. So muß sich der Mensch von der vielgestal-

tigen sinnlichen Wirklichkeit abkehren und dem Wort Christi eine Stätte in sich geben. Die Seele muß von allen sinnlichen Dingen gereinigt werden und sich auf das eine Ding, auf das eine Wort Christi, konzentrieren, das als autoritatives Gesetz für das ganze Leben genügt, bleibende Regel und Richtschnur ist. Wenn das Wort in den Menschen gelangt, erleuchtet und reinigt es ihn, gibt ihm die „inneren Augen", das „innere Licht" oder das „Licht des Glaubens", und treibt so kraftvoll die Sünden aus ihm aus. Dabei ist es für die Wortmystik Chelčickýs bezeichnend, daß der Gläubige bei seiner mystischen Konzentration ähnlich wie bei Štítný drei Stufen durchlaufen muß, um zur Gotteserkenntnis zu kommen. Das Wort ist nun aber hier nicht etwa eine Stufe auf dem Heilswege, sondern der konkrete Heilsweg selbst. Dem Menschen ist also nicht, wie bei Štítný, auf Erden das Ziel gesetzt, sich schließlich auch vom sinnlichen Wort und von den Sakramenten freizumachen, um zur reinen Geistigkeit Gottes aufzusteigen, sondern ihm bleibt hier nichts anderes übrig, als sich an das konkrete Gesetz Christi zu halten. Die Abkehr von der sinnlichen Wirklichkeit ist nicht etwa gleichbedeutend mit der Hinkehr zu einem in der Seele verborgenen Funken göttlichen Geistes, sondern hat kein anderes Ziel als die Hinkehr zum Wort. Das aber unterscheidet Chelčickýs Mystik von der abstrakten geschichtslosen Mystik. Durch nicht-mystische wiclefitische Ideen ist also die abstrakte Mystik Štítnýs im entscheidenden Punkt umgedeutet und zur Wortmystik umgebildet worden. Während bei Štítný das ständige Fragen nach Gott rein spekulativen Charakter hat, wird es bei Chelčický auf das konkrete Wort Christi bezogen. Während Štítný verschiedene Quellen der Erkenntnis nennt, sinnliche und übersinnliche, und der Stufenweg zur unmittelbaren Schau des Einen führt, kennt Chelčický nur das sinnliche Wort als allgemeine Quelle der Erkenntnis Gottes. An einzelnen Sätzen, die ganz wiclefitisch klingen, kann man noch verfolgen, wie die Umdeutung vor sich gegangen ist.

Diese Umformung wiclefitischer Gedanken hat sich unbewußt vollzogen. Chelčický hat aber auch direkt zu Wiclef Stellung genommen. Ein besonders interessantes Kapitel seiner Wiclef-

deutung bildet sein Abendmahlsstreit mit den Taboriten. Obwohl diese ziemlich getreu die Lehre Wiclefs vertreten, Chelčický dagegen die von Wiclef verworfene wesentliche Realpräsenz annimmt, beruft er sich auf Wiclef und wirft den Taboriten ärgste Fälschung seiner Lehre vor. Er hat sich dabei hauptsächlich die Aussagen Wiclefs über die Gegenwart des geistigen Christus, d. h. der Gnadenwirkungen Christi, zu eigen gemacht und hält sie den Taboriten als Beweis dafür entgegen, daß Wiclef die wesentliche Realpräsenz lehrt. Die Taboriten dagegen weisen auf die vielen Stellen in den Schriften Wiclefs hin, in denen er die symbolische Lehre vertritt. Was sagt Chelčický dazu? Er stimmt dem zu, bestreitet aber trotzdem, daß Wiclef eine symbolische Lehre habe. Wenn nämlich auch die Abendmahlsworte von ihm symbolisch gedeutet werden und das Brot ein Zeichen des Leibes Christi heiße, so könne doch außerdem der Leib Christi im Brot sein. Das eine schließe das andere nicht aus, denn Wiclef, so behauptet er, setze die Gegenwart Christi als selbstverständlich voraus. Wenn nun die Taboriten sagen, daß der Begriff „sakramentlich" bei Wiclef mit „symbolisch-geistlich" identisch sei, sucht Chelčický zu beweisen, daß dieser Begriff bedeute: „unter der Hülle eines sichtbaren Zeichens unsichtbar verborgen". Im übrigen wirft er den Taboriten vor, daß sich ihre Lehre nicht von der symbolischen Auffassung der Pikarden unterscheide.

Wie ist nun Chelčický zu dieser eigenartigen Wiclefdeutung gekommen? Zweifellos haben ihm seine utraquistischen Freunde dieses Verständnis vermittelt. Er selbst weist darauf hin: Er habe Wiclefs Schriften zwar nicht vollständig, aber doch etwas gelesen. Mehr habe er aber in Gesprächen mit getreuen Böhmen kennengelernt. Hus und Jakobell hätten Wiclef besser als andere Böhmen verstanden und behauptet, er habe richtig und gut gelehrt, daß das Brot zwar ein Zeichen des Leibes Christi sei, aber den Leib wesentlich in sich gegenwärtig habe. Ein befreundeter Magister hatte ihm einen Abschnitt über das Abendmahl aus einer Schrift des Areopagiten ausgeschrieben, und so haben wir hier die Lösung: Die Lehre Wiclefs wurde durch Gedanken Janovs, Jakobells und mystisch-neuplatonische Elemente umgedeutet.

Chelčický streift alle Ideen Wiclefs ab, die seinen Grundgedanken widersprechen. Das tritt vor allem bei der Frage der weltlichen Gewalt und der menschlichen Gesetze zutage. Wiclef lehrt, daß das Gesetz Christi alleingültig sei. Dieses Gesetz ist aber in seinem Kern mit dem Naturgesetz identisch und stellt es wieder her. Das Naturgesetz und das Gesetz der Liebe, das natürliche Licht und das Licht des Glaubens, das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, Vernunft und Schrift, ergänzen einander, bzw. stimmen in ihrem Kern miteinander überein. Natürliche und übernatürliche Sphäre sind aufeinander angelegt. Das Gesetz Christi muß durch menschliche Gesetze ergänzt werden, wenn sich die Menschen von dem evangelischen und dem natürlichen Gesetz entfernen. Denn die Sünde hat es nötig gemacht, die Menschen durch Zwang zur Erfüllung des Liebesgesetzes zu bringen. Gültig sind menschliche Gesetze aber nur, wenn sie mit dem Gesetz Christi übereinstimmen.

Diese Gedanken Wiclefs weist Chelčický nun konsequent zurück, denn er geht von anderen Voraussetzungen an die Fragen heran. Er denkt nicht von der Kreatur, sondern von der Sünde aus; er kennt nur radikale Gegensätze. Er ist davon überzeugt, daß der ganze Mensch tot und von Gott abgewandt ist. Er kennt keine „synderesis", keinen Funken göttlichen Wesens im Menschen, der als Rest übrig geblieben ist, er kennt aber auch keine natürliche, neutrale Sphäre in der Seele, an die das Wirken Gottes anknüpfen könnte. Es gibt keine Übergänge vom Guten zum Bösen. Er kann deshalb auch nicht das Gesetz Christi mit dem Naturgesetz oder gar mit menschlichen Gesetzen auf eine Ebene stellen. Der Mensch hat sich immer nach einer Richtung hin entschieden. So bestehen klare, eindeutige Gegensätze: Gott und Welt, Christus und der Antichrist, Neues und Altes Testament, denn das Alte Testament gehört für Chelčický auf die Seite der Sünde, der Juden und Feinde Christi. Die Christen haben nichts mit ihm zu tun. Für sie ist das Neue Testament die alleingültige Norm. Diese Anschauungen trennen Chelčický von Štítný wie von Wiclef und sind zum Teil ebenso wie manche seiner Gedanken über den Krieg, über die Stellung zur welt-

lichen Gewalt und über das Leiden auf waldensische Einflüsse zurückzuführen.

Was wir hier am Problem des Wiclefismus in Böhmen verfolgen konnten, die Frage des Verstehens, der Umdeutung oder Ausdeutung einer gesetzlichen Autorität für das eigene Denken, steht nicht vereinzelt da, sondern ist der Spezialfall eines Denkgesetzes, der konkrete Fall einer Regel. Wie einst die Böhmen um das Verständnis Wiclefs gekämpft haben, so berufen sich z. B. heute Dialektiker und Antidialektiker, Lutheraner und Reformierte, theologische und kirchenpolitische Parteien auf Luther, stets der Gefahr ausgesetzt, die eigenen Ideen in den Text des als Autorität anerkannten Verfassers hineinzudeuten, ganz zu schweigen von der bewußten Ausdeutung des Stoffes oder der besonderen Wertung einzelner, aus dem Zusammenhang gelöster Textstellen im polemischen oder apologetischen Interesse. Die gleichen Probleme bestehen ja auch für den streng gesetzlichen Biblizismus, der meist einer Selbsttäuschung unterliegt.

Die mannigfaltige Ausprägung der wiclefitischen Theologie in Böhmen ist von allgemeinen geschichtsphilosophischen Ideen her zu verstehen. Es gibt ein objektives geistiges Geschehen, das sich ungebunden vom subjektiven Wollen und Verstehen einzelner vollzieht und sich selbst eine Deutung gibt, die über die Absichten einzelner Menschen hinausgeht. In dieser Selbstdeutung überindividueller Ideen vollzieht sich die Neugestaltung. Was in der Geschichte Sinn geworden ist, tritt konkret hervor. Das Denken entfaltet sich nicht in freier ungebundener Spekulation, sondern in Anlehnung an historisch-zeitliche Gegebenheiten. Einerseits werden am Wort anderer die eigenen Gedanken lebendig und geschaffen, andererseits werden sie in die fremden Worte projiziert und erfüllen fremde Formeln mit neuem Inhalt (Erich Seeberg). So liegt auch bei den Böhmen, die davon überzeugt sind, daß sie Wiclef richtig verstanden haben, die sich gegenseitig Fälschung seiner Ideen vorwerfen und in naiver „pneumatischer Exegese" seinen Schriften entnehmen, was sie für wertvoll halten, ein „produktives Mißverstehen" vor.

So haben die Ideen Wiclefs in drei verschiedenen Formen Eingang in das böhmische Geistesleben gefunden. Bei Hus und den

Utraquisten Jakobell und Rokycana haben sie sich einer kirchlich-theologischen Richtung eingefügt, haben zur Umbildung des universalistischen Kirchenbegriffs in einen volksgebundenen geführt und die Entstehung der utraquistischen Volkskirche gefördert. Bei den Taboriten haben sie sich ziemlich rein durchgesetzt, haben zuerst verhaltenen chiliastischen Tendenzen zum Durchbruch verholfen und schließlich in einem biblizistisch-rationalen System ihre endgültige Form gefunden. Bei Peter Chelčický haben sie eine konkrete Bindung mystischer Gedanken und die Entstehung einer geschichtsgebundenen Wortmystik bewirkt. Zusammenfassend ist festzustellen, daß die Ideen des Engländers dem Denken der Böhmen neue Richtung, Kraft und Gestalt gegeben haben, jedoch dabei selbst einem „produktiven Mißverstehen" ausgesetzt waren und in umgedeuteter Gestalt wirksam geworden sind.

Abgeschlossen am 21. Oktober 1935.

Verheißung und Erfüllung.

(Über die theologischen Grundlagen des deutschen Geschichtsbewußtseins)

Von Ernst Benz,
Marburg/Lahn, Spiegelslustweg 20.

Es bedurfte der Überwindung der positivistischen Geschichtsanschauung durch ein neues Fragen nach den metaphysischen Wurzeln der Geschichte, um wieder die Bedeutung zu ermessen, welche der Verheißung als geschichtsbildender Kraft zukommt. Für die geschichtliche Selbstdeutung eines Volkes, für die Selbstauslegung einer Epoche ist stets die Verheißung maßgebend, als deren Erfüllung sich diese Epoche weiß. Von der geschichtlich vollendeten und vollzogenen Erfüllung aus erscheint die Verheißung dann in ihrer wahren Geschichtsbedeutung: als die Wegbereiterin der Erfüllung und der geschichtlichen Verwirklichung des Verheißenen selbst, als die Geschichtsmacht, die über das Alte hinaus das neue Kommende nicht nur weissagte, sondern auch durch die Art der Verheißung selbst vorformte, die das Bewußtsein der von der Weissagung betroffenen Öffentlichkeit auf das Kommende einstellte, die Erwartungen und die Art des Verhaltens auf das Kommende hin vorzeichnete und die innere Bereitschaft der von der Verheißung betroffenen Generation oder Epoche auf die verheißene Zukunft hin gestaltete.

Diese geschichtsbildende Bedeutung der Verheißung ist dort zuerst und zuinnerst erkannt worden, wo zum erstenmal erfülltes Geschichtsbewußtsein in seiner universalsten Form hervorgetreten ist: in dem Geschichtsbewußtsein der christlichen Kirche. Die Urkirche sah in ihrem Ursprung, Christus, die Erfüllung aller Heilsverheißungen aller früheren Epochen, und zwar bald nicht nur der alttestamentlichen Heilsweissagungen, sondern auch der Heilsprophezien des nicht-jüdischen Religionskreises. Das Geschichtsbewußtsein der Kirche ist bestimmt durch den Gedanken des Pleroma, durch die Einsicht, daß jetzt, in dieser letzten

Zeit, in ihr der Inhalt aller Verheißungen zu einer universalen, von jetzt an für immer gültigen und den weiteren Geschichtsverlauf für immer bestimmenden Wirklichkeit geworden ist. Dieses Geschichtsbewußtsein tut sich kund in einer neuen Zeiteinteilung. Der Gesamtverlauf der Geschichte wird eingeteilt in die Periode der Verheißung, die bis zu dem Manne reicht, welcher die endzeitliche Heilsverheißung zu der höchsten Erwartung und Erregung angefacht hatte: Johannes dem Täufer, und die Periode des Pleroma, der Erfüllung, die beginnt mit dem, in dem sich die Verheißungen verwirklichen und Geschichte werden, Christus, dem Bringer des Gottesreiches, dem Eröffner des neuen Aeon, dem Erstgeborenen einer neuen Menschheit. Für dieses Geschichtsdenken wird die Zeit der Verheißung identisch mit der Zeit der Vorbereitung, der Erziehung. Die Tätigkeit der Propheten erscheint als die treibende Geschichtsmacht, welche die Wirklichkeit des kommenden Neuen und in Christus Erfüllten vorbereitet, welche die innere Empfänglichkeit für das Neue schafft, welche die besondere Art des kommenden Neuen — des Messias, des Menschensohnes, des Gottesreiches usw. — vorzeichnet, die Erwartung der Menschen darauf einstellt und so überhaupt erst die Grundvoraussetzung dafür schafft, daß das Kommende in seiner wahren Bedeutung erkannt wird. Ohne Verheißung gibt es kein erfülltes Geschichtsbewußtsein, erst das Vorhandensein einer Verheißung ermöglicht es einer Generation, die sich unter diese Verheißung stellt, das Geschehen zur Geschichte zu erheben und den Sinn des Geschehenen zu deuten und in das Bewußtsein ihrer Epoche zu führen.

Freilich ist dieses Geschichtsbewußtsein (Erfüllungsbewußtsein) in der offiziellen kirchlichen Theologie rasch entartet. Schon in der Theologie der Apologeten setzt diese Entartung ein. Das lebendige endzeitliche Erfüllungsbewußtsein erlischt, die innere Bezogenheit von Verheißung und Erfüllung ist nicht mehr antreibender Impuls einer lebendigen Geschichtsanschauung, sondern verblaßt zum theoretischen Weissagungsbeweis, zum apologetischen Argument für den Erweis der christlichen Wahrheit gegenüber den Ungläubigen. Die Tatsache, daß sich in dem geschichtlichen Verlauf der Entstehung der christlichen Kirche die

alten Verheißungen der Propheten exakt erfüllen, sollen den Nichtchristen beweisen, daß die christliche Verkündigung und Lehre, die in dem Verlauf dieses Heilsgeschehens hervorgetreten ist, die wahre ist. Von hier aus wird das Suchen und Auffinden einer Menge von Beziehungspunkten zwischen der alttestamentlichen Verheißung und der Geschichte Christi und der Urkirche angeregt, und dieser theoretische Geschichtsbeweis ist der Anlaß geworden, zum Teil mit den größten theologischen Spitzfindigkeiten dieses Beweisschema der Beziehung von Verheißung und Erfüllung zu erweitern und vervollständigen.

Diese Form des Geschichtsbeweises verkennt, daß nur der die Erfüllung als „wahr" anerkennt, für den die Wahrheit der Verheißung evident ist, und daß man niemand überzeugen kann, die nach der alttestamentlichen Verheißung gedeutete, in Christus erfüllte Wirklichkeit sei die wahre, der sich nicht auch in diese Verheißung hineinstellt und sie im Glauben als auch zu ihm gesprochen erfaßt. Der Weissagungsbeweis konnte also im höchsten Falle Beweiskraft für den Christen haben, für den die Erkenntnis der inneren heilsgeschichtlichen Bezogenheit der Zeit der Verheißung und der Erfüllung eine Vertiefung der Erkenntnis der Heilsgeschichte und ihrer inneren Zusammenhänge und Geschichtskräfte bedeutet, aber nicht für den Nicht-gläubigen, der sich auch außerhalb der Verheißung stellt. So war gerade die Widerlegung dieses geschichtlichen Weissagungsbeweises der Apologeten ein wesentlicher Punkt der antichristlichen Kampfliteratur von seiten der hellenistischen Philosophen, die, wie Celsus, philologisch geschult, ebenso leicht nachweisen konnten, daß sich bei weitem nicht alle alttestamentlichen Verheißungen erfüllt haben, und daß die Beziehungen zwischen der Verheißung und Erfüllung, wie sie die Apologeten herstellen, oft bei weitem nicht der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechen.

Trotz dieses seiner Natur nach anfechtbaren Charakters des Weissagungsbeweises als eines „Beweises" für Nichtgläubige ist der Weissagungsbeweis in die Dogmatik eingegangen und in dogmatisch hochentwickelten Zeiten zu einem vollendeten Spiel vom Auffinden und Ordnen der Beziehungspunkte zwischen der Zeit der Verheißung und der Erfüllung geworden. Bezeichnender-

weise ist aber auch die rationalistische Bibelkritik zu allen Epochen ihres Vordringens regelmäßig von diesem schwachen Punkt der kirchlichen Apologetik ausgegangen.

Das bedeutet: Nur in der Gemeinde ist ein lebendiges erfülltes Geschichtsbewußtsein lebendig, die zusammengehalten ist durch die gleiche Verheißung bzw. die die gleiche Verheißung als zu ihr gesprochen und in ihr mündend erkennt. Das ist die geschichtsbildende Wirkung der Verheißung. Und umgekehrt: das lebendige erfüllte Geschichtsbewußtsein wirkt auf die Geschichtsbetrachtung zurück, indem aus der Vergangenheit für den Blickpunkt einer Gruppe, die einem bestimmten geschichtlichen Erfüllungsbewußtsein lebt, diejenigen Gestalten, Ideen und Kräfte besonders hervortreten, in denen eine solche Gruppe die Ahnen und die verborgenen Wurzeln ihrer eigenen Wirklichkeit sieht. Das ist die Rückwirkung der Verheißung auf die Geschichtsbetrachtung.

Diese Zusammenhänge werden nun nicht nur an der Geschichte der christlichen Urkirche, ihrem Erfüllungsbewußtsein und ihrer Geschichtsanschauung offenbar, sondern im Herzen der Geschichte der deutschen Frömmigkeit, und zwar in einer Gestalt, die, aus einer Erneuerung des christlichen Endzeitbewußtseins heraus geboren, aber in die deutsche Geschichte hineingestellt, zum erstenmal auf das Problem geführt hat: Welcher Ort und welche Aufgabe kommt Deutschland in der Gesamtlinie der universalen christlichen Heilsgeschichte zu?

Der erste deutsche Prophet, der aus einem neuerwachten christlichen Endzeitbewußtsein eine neue Verheißung schuf, war Jacob Böhme. Ihn als Propheten zu bezeichnen ist kein Bild und keine Phrase, sondern entspricht seinem eigenen Erwählungs- und Berufungsbewußtsein, denn als er sich niedersetzte, um die Aurora zu schreiben, und als er nach dem kirchlichen Verbot, weiteres zu veröffentlichen, nach unendlichen Qualen trotzdem Neues zu schreiben von innen her getrieben wurde, wußte er: was seine Feder führte und ihn zum Schreiben zwang, war nicht sein Genius, sondern der Heilige Geist, und wenn er schrieb, empfand er sich als demütiges und armseliges Instrument dessen, der durch ihn seine Welt zu einer neuen Gestalt

formen wollte. Was er verhieß, war der Fall Babels, d. h. der in allen ihren drei Konfessionen und in ihren unzähligen Sekten entarteten christlichen Kirche, die Läuterung der wahren Kirche in einer letzten Heimsuchung durch den Antichrist, die endzeitliche Aufrichtung einer Lilienzeit, in der ein neuer Geist in die Herzen der Menschen gegeben wird und in der die vollendete Erkenntnis alles dessen erscheinen wird, was jetzt im Streit der Theologen und Philosophen verhüllt und entartet vorliegt und Anlaß unendlicher Zwietracht ist.

Diese Verheißung von der Überwindung des konfessionellen Streites durch eine neue kommende Gemeinde und eine neue Erkenntnis und die Verwirklichung eines neuen Menschenbildes ist nun aber nicht in den Wind gesprochen, sondern sie ist als nahe Zukunft seiner eigenen Zeit vorgezeichnet. Böhme entwirft nicht eine schöne Utopie, sondern er verkündet die kommende nahe Wirklichkeit als Bußprediger, der seine eigene Zeit und sein eigenes Land auf diese Wirklichkeit hin bereiten und durch seine Verheißung diese Wirklichkeit anbahnen will, sieht gerade darin seinen besonderen heilsgeschichtlichen Auftrag an seine Zeit und die Last seiner prophetischen Berufung. Er verlangt auch die Verwirklichung dieses Heilsauftrags zunächst von seinem Lande, zu dem und in dessen Sprache er spricht. An Deutschland ist sein Auftrag zunächst gerichtet, ihm obliegt zunächst die Pflicht, Buße zu tun, den Streit der Kirchen und Sekten zu überwinden und die neue Zeit auszutragen, und so stark ist bei ihm dieses Bewußtsein, daß er selbst mit dem Verhalten seines Vaterlandes zu seinem prophetischen Auftrag das kommende Geschick Deutschlands verbunden sieht: so schreibt er im 50. Theosophischen Sendbrief an seine Freunde:

„Ich vermahne euch als meine Mitringer / daß ihr auch im Glauben kämpfet / und in Gedult wartet auf die Offenbarung unsers Herrn Jesu Christi / und ja veste stehet / dan dieser rauchende Lösch-Brand / welcher itzt rauchet / wird nahe im Feur verzehret werden; als dan werden sich die überbliebenen freuen / so wird dan offenbar werden / was ich euch habe sollen schreiben / welches itzo verlästert wird / und doch nur von den Unwissenden . . . Was mein Vaterland wegwirft /

das werden fremde Völker mit Freuden aufheben." (c. 10.)

Im 55. Brief heißt es:

„Jedoch wisset: Daß euch mitternächtigen Ländern eine Lilie blühet. So ihr dieselbe mit dem sektirischen Zanke der Gelehrten nicht werdet zerstören / so wird sie zum großen Baum bey euch werden. Werdet ihr aber lieber wollen zanken / als den wahren Gott erkennen / so gehet der Strahl vorüber / und trift nur etliche; so müsset ihr hernach Wasser für den Durst eurer Selen bey fremden Völkern holen. Werdet ihr das recht in Acht nehmen / so werden euch meine Schriften großen Anlaß und Anweisung darzu geben / und der Signat-Stern über eurem Polo wird euch helfen / da seine Zeit ist geboren." (c. 13—15.)

Auch sein Gerichtsruf gilt zunächst seinem Vaterlande, das er dadurch zur Buße und zur Verwirklichung der neuen Heilszeit aufrufen will und das er im Mysterium Magnum c. 46, 12 so anredet:

„Also solte Christus alhie in dieser Welt nur als ein Licht von einem Volk zum andern wandern / zum Zeugniß über alle Völker: Und wird Dir Deutschland itzt angezeiget / (der du bist lange unter dem Mantel Christi mit einem heidnischen Herzen gegangen / und hast dich der Kindschaft gerühmet /) so wohl denen Völkern / von denen du geboren bist / mit dem Namen Christi / daß dein Gericht vorhanden ist."

So klar und genau sind diese Gerichtsverheißungen bei ihm ausgesprochen, daß eine spätere Generation in ihnen die deutliche Verheißung des 30jährigen Krieges erkannt und den Krieg selbst als Strafe für die Entartung der christlichen Kirche in den Lehrstreitigkeiten der drei Konfessionen erkannt hat, über denen die Verwirklichung des christlichen Lebens und der christlichen Praxis vergessen wurde. Besonders die Verheißungen in den Theosophischen Sendbriefen werden später häufig zitiert (ep. 27, 10; 36, 3), von denen die eindrucksvollste lautet:

„Dan es wird bald eine Zeit kommen / da gute Freunde werden gesichtet und probiret werden / auf daß wir in Christo mögen beständig bleiben / dan die Zeit der Erquickung kommet balde hernach / da treue Menschen einander werden lieb haben; nach welcher Liebe mich stets hungert und dürstet / und stets wünsche / daß doch Babel balde ein Ende nehme / und Christus in Josaphats Thale komme . . ." (ep. 36, 16).

Zu dieser Endzeitverheißung gehört auch die Verkündigung von dem baldigen Kommen bestimmter endzeitlicher messianischer Führer, welche die Lilienzeit heraufführen und den Auszug aus Babel verwirklichen werden, bei denen ungewiß ist, ob er sich nicht selbst schon unter diese Gestalten der Endzeit rechnet. Schreibt er doch in den Bedenken über Esaiae Stiefels Büchlein c. 131:

„Die Zeit ist schon da / da Henoch lehret und Noah die Sündflut anmeldet / es ist fürbas kein ander Merk-Zeichen / als das Zeichen Eliae: Was gaffet die Welt lange viel / und lässet ihr vergebens die Ohren mit dem Gestirne füllen? Es ist alles umsonst." Das kann so verstanden werden, daß er seine eigene prophetische Tätigkeit als die Tätigkeit Henochs und Noahs, als die Wirksamkeit der Propheten unmittelbar vor dem Kommen des Gerichtes und der großen Heimsuchung, die der allgemeinen Erneuerung vorausgehet, verstehen würde. Nach ihm werden aber noch die eigentlichen Vollender dieses endzeitlichen Werkes der Bußpredigt, der Sichtung und des Aufschlusses der neuen geistlichen Erkenntnis kommen; die siebende Zeit, die Zeit der Ankunft Henochs und Eliae im Geiste ist erst eine zukünftige Epoche des neuen Aeons, dessen Schon-Anbruch sich mit seiner Verkündigung vollzieht. Darauf weisen vor allem die vielen Zeugnisse über die Henochs- und Elias-Zeit, welche sich im Mysterium Magnum finden und deren auffallendste lautet (30, 45):

„Die siebende Zeit fähet an mit Henoch / als mit dem prophetischen Munde; der deutet unter allen sechs Zeiten die heimliche Wunder Gottes / was geschehen solte / und führet sich hindurch / bis ins Reich Christi / da wird derselbe prophetische Geist in Christi Geist verzücket / bis zum Ende der sechsten

Zeit . . . und ist alsdan die Zeit / da Henoch und die Kinder unter seiner Stimme ein Göttlich Leben führen . . . und ist alsdann ein seliges und güldnes Jahr . . ." (vgl. 31, 44 und 45).

Darüber hinaus weist Böhme sogar noch die Richtung an, aus der die endzeitliche Erneuerung kommen wird: aus den mitternächtlichen Ländern, d. h. nach den damaligen geographischen Bezeichnungen, aus dem deutschen Norden. Der Brief, der die Verheißungen von der Lilie enthält, die „euch mitternächtigen Ländern blüht" (ep. 55, 13) ist an einen Freund aus Lübeck gerichtet, was bezeugt, daß Böhme unter den „mitternächtlichen Ländern" nicht nur, wie sonst das Wort bedeutet, die Länder des germanischen skandinavischen Nordens im engeren Sinne darunter versteht, sondern allgemein den deutschen Norden.

Dieselbe Verheißung von der heilsgeschichtlichen Berufung des germanischen Nordens liegt auch in der Weissagung von der Mitternächtigen Krone, die er zunächst (ep. 28, 8) mystisch auf die „Krone des Lebens" deutet „als den Geist Christi / welcher Mitten in der großen Finsterniß sol offenbar werden", weiter aber doch auch geschichtlich auf „eine Figur des äußerlichen Reiches", als Figur, „wie es werde gehen / welche Völker endlich siegen werden / und wie unterdessen in solcher trübseligen Zeit werde Christus offenbar und erkant werden / und wie in und nach solcher trübseligen Zeit werden die großen Geheimnisse offenbar werden / daß man auch an der Natur wird können das große Geheimniß oder den verborgenen Gott in Dreyfaltigkeit erkennen / in welcher Erkenntniß sich die fremden Völker werden bekehren und Christen werden".

So ist der Böhmeschen Verheißung, die rein geistesgeschichtlich gesehen eine Erneuerung der Ideen und Gestalten der altchristlichen Endzeitverheißung darstellt, eine konkrete geschichtliche Gestalt und Beziehung auf die heilsgeschichtliche Aufgabe und das Schicksal des eigenen Volkes gegeben.

Diese Verheißung Böhmes erfuhr nun das Schicksal, ein halbes Jahrhundert später in der Epoche einer neuen religiösen

Erweckung in Deutschland wieder entdeckt zu werden von einem Mann, der in Böhmes Schriften den Aufschluß über das heilsgeschichtliche Wesen seiner eigenen Zeit und über seine persönliche Sendung erfuhr und die Verbreitung der Böhmeschen Verheißungen als einen göttlichen Auftrag zum Nutzen und zur Rettung seiner Zeit und seines Landes erkannte. Es ist Quirinus Kuhlmann, dem seine Zeitgenossen den Beinamen Fanaticus gaben und den seine Endzeitverkündigung und seine Predigt vom Anbruch des Reiches der universalen Erneuerung des Lebens und des Geistes an alle großen Höfe seiner Zeit und in alle Zentren des europäischen Lebens, nach London, Amsterdam, Paris, Marseille, ja sogar nach Smyrna, Konstantinopel und Moskau führte.

Quirinus Kuhlmann wurde auf Jacob Böhme durch den Amsterdamer Spiritualenkreis geführt, dessen Häupter Rothe, Breckling, Giftheil und andere Fanatici, Schwärmer und Spiritualen der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts waren. Dies geschah zu einer Zeit, in der er sich selbst bereits von der orthodoxen Schultheologie der protestantischen Universitäten Leipzigs und Jenas abgekehrt hatte und eine Eröffnung der Wahrheit der christlichen Offenbarung jenseits der dogmatischen Lehrstreitigkeiten der Parteien und Konfessionen und Schulgruppen suchte. Das Studium Böhmes, auf den er erst in Holland geriet — die Nachwirkungen der ältesten Böhme-Gemeinde (Beyerland, Franckenberg, Tschesch) aus der ja auch die älteste Druckausgabe hervorging, waren dort noch lebendig —, war für ihn die lang gesuchte Offenbarung des Wesens seiner Zeit und der endzeitlichen Aufgabe, die er selbst in seiner Zeit zu erfüllen hatte und wurde ihm zur persönlichen Berufung. Über diese schreibt er in seinem „neubegeisterten Boehme“ so:

„Vor wenig Monathen sind mir hir in Holland in di hände gerathen „Jacob Böhmens wunderschriften“, ob denen er bei den Ausländern den tittel des Teutschen Weltweisen verdinet.“ (c. I, S. 5.)

„Darum bestürtzte mich der hocherleuchte Böhme sehr gewaltsam / wi ich ihn vor etliche Monathen überkam /

zumahl weil ich solchen zuvor ni gesehen / oder auch von keinem eintzigen Gelehrten / mit denen ich noch umgangen / des liben Mannes erwehnet gehöret! Ich vernahm von unsers teutschlandes neuen Himmelsschüler meine eigengründe / die mir der Allerhöchste wunderbar gezeiget / oder vilmehr feste Beweisthümer derselben / dadurch ich gedachte zur Gottesehr und Menschenlehre / nach dargestellten irrthümern / alle Wissenschaften mit vil tausend erfindungen zu bereichern / und in einer bisher unerhörten Lehrart / darinnen das große Weltcentrum verborgen / den Unterschied zwischen wahren und falschen Christlichen und heidnischen Wissen zu eröffnen" (S. 91).

Kuhlmann hat Jacob Böhme ganz ausschließlich als Propheten der letzten Heilszeit, d. h. seiner Zeit, verstanden und zwar ganz in dem Sinn, den ihm seine eigenen religiösen Erfahrungen und Visionen vorzeichneten. Daher ist auch die erste Frucht seiner Bemühung um die Enthüllung und Erfüllung Böhmes die Sammlung sämtlicher Verheißungen, auf die er bei der Lektüre Böhmes stieß. Aus der von ihm veranstalteten Amsterdamer Böhme-Ausgabe hat er hundertundfünfzig Weissagungen Böhmes zusammengestellt und unter dem Titel: „Jakob Böhmens CL. Weissagungen und Offenbarungen der Güldenen Lilien- und Rosennzeit / oder / der Glorwürdigsten Jesus-Monarchi / von Quirino Kuhlmann aus den Böhmischen Schriften zusammengezogen und in diese Ordnung gebracht / auch umb besser Unterrichtung willen in X Capittel unterschieden. Lugd. Batav. Anno MDCLXXIV" herausgegeben.

Diese Anordnung bringt bereits eine klare Systematisierung der gesamten Böhmischen Endzeiterwartungen in einer Aufteilung, die auch eine moderne Böhme-Forschung nur bewundern kann, insofern in ihr die Hauptzüge der Böhmeschen Prophetie deutlich herausgehoben sind.

Kuhlmann stellt also in dieser Schrift die Werke bzw. die prophetischen Stellen der Werke seines Lebens zu einem Kanon zusammen, welcher für ihn den Schlüssel für die Erkenntnis, die Bedeutung und die Aufgaben seiner eigenen Zeit bildet und

ihm zum Evangelium Aeternum seiner eigenen Zeit wird. Dieser Sammlung der Böhme-Prophezien schickt er eine Einleitung voraus, indem er auf die aktuelle heilsgeschichtliche Bedeutung und die nahe Erfüllung dieser Verheißungen hinweist.

So beginnt die Schrift Kuhlmanns mit einem kühnen Angriff auf die Gebildeten und Geistlichen Deutschlands, welche die Verkündigung Böhmes unbeachtet ließen und die heilsgeschichtliche Stunde Deutschlands verkannten, und mit einem heftigen Vorstoß gegen die protestantische Orthodoxie, welche über ihrem eigenen Gezänk den eigentlichen Propheten der Zeit, Böhme, übersehen hat, und stellt die Verkündigung an den Anfang: „In Böhme ist uns der Aufschluß für die kommenden Ereignisse der Endzeit gegeben."

„So etwas in des hocherleuchteten Jacob Böhmens Schriften bishero gantz mißverstanden oder verborgen / so sind es dessen Weissagungen und Offenbahrungen gewesen / in denen doch di allerschönste Harmonie mit dem überaus prächtigen Jesusreiche sich befinden. Denn seine Lilien / und Rosen / Zeit ist nichts anders / als di fünffte Monarchi / und was noch mehr ist, / so hat Gott einen ungelahrten Mann bloß dessenwegen erkieset / daß er die Gelährten von dieser Zeit überzeuge. Deine Worte / hochglückseeliger Böhme / werden nunmehr allzuwahr erfunden / und so muß dich Teutschland / es wolle oder wolle nicht / so wol vor seinen Propheten als Weisen erkennen. Es sind noch nicht vollkommen funffzig Jahr verflossen von seiner seeligen Paradiesreise / so schauet man allbereit di herzunahende Vollendung deiner edlen Lilien / von welcher du so prächtig schriebest / so mächtig jauchzetest." Vor allem gegen den Görlitzer Ketzermacher wendet sich die Anklage:

„Siehe / O Görlitz! was dein gottloser Gregor Richter gerichtet / nun die Böhmischen Weissagungen der gantzen Welt zu einem unpartheischen Urtheil übergeben werden! Wir auskernen aber die jenigen unter ihre anständigsten Titeln / und konnten wir nicht die Ordnung / welche der Heil. Geist im dictiren mit ihm gehalten / in deren Vor-

tragung halten / die wir doch gehalten und behalten sonder Behalten. Der zukünfftige König aller Könige und Herr aller Herren / Jesus Christus lasse jedem noch blinden Leser die Verstandes-Augen aufgehen / und mache sie tüchtig zu seinen geheiligten Dienstknechten / damit sie erkennen / dass sie sind zu dem grossen Abendmahl mit gerufen / von dem sie mit ewiger Gefahr sich absondern werden."

Böhme ist hier also im realen Sinn als Prophet, d. h. als von Gott an die deutsche Nation gesandter Verkündiger göttlicher Offenbarungen der letzten Zeit verstanden, und so real ist diese Sendung begriffen, daß Kuhlmann all denen, die den Bußruf und die Verheißung Böhmes überhören, das Gericht des in seinem Gesandten verletzten und mißachteten Gottes verheißt, und zwar gerade Deutschland:

„Dieses Blatt sei Zeuge zwischen mir und dir / O Europe / und dessen Edelgesteine / Teutschland /. Ich bringe wider als ein getreues Landeskind / was du bisher mit deiner ewigen Schande verschmähet / um deine Schande von dir zu nehmen. Wirstu den liebesseeligsten Böhme / gleichfalls deinem Sohne folgen / wohl dir: du wirst dich grossen Seegens theilhafftig machen. Wo du aber dise Weissagungen nun verschmähest / da sich das Gerichte allbereit in dir und ausser dir öffnet / Wehe / Wehe / Wehe dir; du wirst mit Jammern und Heulen von des Gewaltsamen Gottes Zorn-Feuer verzehret werden. Wolan; thue / was dir gefällt. Höre nun / was vorgesaget."

Daraufhin folgen also die 10 Kapitel der Verheißungen mit dem Anspruch, unmittelbare Offenbarungen Gottes an ihre Zeit und eine Aufforderung Gottes zur inneren Bereitung auf die kommenden Ereignisse zu sein.

Am Schluß wird derselbe Gedanke nochmals in seiner bedrohlichsten Form und engsten Bezogenheit auf Deutschland ausgesprochen. Böhme ist der „Kronprophet Deutschlands" und hat eine bestimmte Sendung gerade an sein Land:

„Also endigen sich di hundert und fünffzig Weissagungen und Offenbarungen / welche auff Antrieb seines Wundergeistes der

hocherleuchtete Böhme / als das allerstärkeste Zeugnis von der Jesus-Monarchi überlassen / und erscheinet aus dem jenigen Sonnenhell / warum dem Allerhöchsten beliebet mit einem so einfältigen Manne der Hochschulen Thorheit und Untergang anzukündigen. Ich erfreue mich auch nunmehr über meine / wiewohl eilfertigst geschehene Zusammentragung / im Ausgang sattsam befindend / wie eine Weissagung der andern ein so klares Liecht aufstecke in den allerdunkelsten Oertern / und das heilige Jerusalem gewaltsam bestätige." (S. 123)

„O Teutschland / Teutschland mercke es wohl / was dein Kronprophet Böhme geweissaget! bedencke es wohl / was dir hiemit offenbaret! Es gehet dein zeitliches und ewiges Heil an / du magst dich dawider auflehnen / wie dirs beliebet! es stehet auch gantz deutlich unter dunkelen Zeichen die Zeit angedeutet des Babels-Gerichts / und wird zum allerletzten mit solcher Krafft gerufen / um alle Entschuldigung dir zu entreissen / dergleichen noch nie geschehen. Siehe / Böhmens Schriften zeugen wider dich /." (ib.)

Innerhalb der Böhmeschen Prophetie ist also Deutschland eine bestimmte Heilsmission und eine geschichtliche Aufgabe in der endzeitlichen Enthüllung der göttlichen Offenbarung zugeschrieben. Dabei wird bereits der Gedanke aufgeworfen, der Kuhlmann später selbst der Anlaß der ganzen Unruhe seines späteren Lebens geworden ist:

„Was wollen wir dir / O Teutschland solche tieffen erklaren / da wir noch nicht wissen / wie du gegenwärtiges einfältige wirst annehmen? Wisse / dass wir alles das jenige / durch die unaussprechliche Jesusgenade / vor der gantzen Welt Augen weisen können zu Jesus-verherrlichung / was dein hocherleuchteter Prophet vor geweissaget! An dir ist / O Teutschland / die Offenbarung gelegen: Wirstu mit unnötigem Zancken Streiten / Lästern / Verleumden / meine von GOtt empfangene Gabe wollen verdunckeln / gehet dieser Weissheitsstrahl vor die vorüber / weil du keinen friedsameren Menschen in dir erzeuget hast /

und wende ich mich zu stockfremden Völckern / von denen du es alsdann hohlen wirst müssen."

Als nämlich Kuhlmann selbst mit seinem Böhme-Evangelium von der deutschen Theologie und den deutschen Fürsten, an die er herantrat, abgewiesen wurde und er erleben mußte, daß Deutschland seinen „Kronpropheten" tatsächlich verstieß, machte er sich auf, das Endzeitevangelium vor der Lilienzeit und der geistigen Erkenntnis „anderen Ländern" zu verkündigen, zuerst den Engländern, dann den Franzosen, dann den Türken, schließlich den Russen, denen er als erster deutscher Slavophile die europäische Mission verkündigte, die Universalkirche der letzten Zeit und das Friedensreich von Rußland her aufzurichten.

Diese bisher besprochene Schrift ist aber selbst nur Teil einer viel umfassenderen Schrift, welche nun tatsächlich als Evangelium der neuen Zeit von Kuhlmann entworfen war.

Was er nämlich in den 150 Weissagungen in einigen wenigen Sätzen der Einleitung ausgeführt hatte, das stellt er in dem Hauptwerk in Form eines ausführlichen Buches dar: nämlich den Beweis, daß Böhme tatsächlich der Prophet seiner Zeit sei, und daß sich wirklich all seine Verheißungen jetzt unter ihm und durch ihn erfüllen. Dieses Buch trägt den erstaunlichen und aufregenden Titel:

„Der neubegeisterte Böhme / begreiffend hundert funffzig Weissagungen mit der Fünfften Monarchi / oder dem JESUS REICHE des Holländischen Propheten Joan Rothens übereinstimmend / und mehr als 1 000 000 000 000 Theologische Fragen / allen Theologen und Gefährten zur Beantwortung vorgeleget / wiewol nicht eine eintzige ihnen zu beantworten / wo sie heutige Schulmanier sonder GOttes Geist folgen. Darinn zugleich der so lang verborgene Lutherische Antichrist abgebildet wird. Zum allgemeinen besten der höchstverwirreten Christenheit in einem freundlich sanfften und eifrig-feurigem Liebes-Geiste ausgefertigt an des Lutherthums Könige / Churfürsten / Printzen und Herren / wie auch allen Hoh-Schulen und Kirchen-Gemeinen Europens."

Die Einleitung bildet eine Widmung an den Rostocker Universitätsprofessor, den Theologen Johannes Müller. Die Schrift wendet sich also an die protestantische Orthodoxie und ist zugleich als verbindliche Geste gegenüber der orthodoxen Reformpartei und als Ermahnung gedacht, den Böhme nicht weiter über den Gelehrtenzank zu vernachlässigen, sondern seine Verheißungen und Mahnungen, die das Wesen der konfessionellen Orthodoxie zugleich aufdecken und überwinden, zu beherzigen.

Es folgt dann in 12 Kapiteln eine regelrechte Apologie Jacob Böhmes und eine Verteidigung seiner Rechtgläubigkeit z. T. unter Berufung auf Lehren und Ideen des Theologen selbst, dem das Buch gewidmet ist.

„das 1. Capitel. Von Jacob Boehmens Schrifften / wie sie dem Autor in di Händ kommen / und was von ihnen zu halten.

das 2. Capitel. Was vor Unterschied zwischen Böhmens und andern Welt-Schrifften / und wi er mit Doctor Müllern von vier stummen Kirchengötzen / falsche Scheinchristen / den zweiten Himmel auf Erden übereinkommen.

das 3. Capitel. Weitere Übereinstimmung des Böhmens mit Doct. Müllern vom Bibellesen / vilen wissen / wenig Gewissen / usw.

das 4. Capitel. Desgleichen vom Predigtamte / von Predigten und heutigen Scheinpredigern.

das 5. Capitel. Vom ertzgreuelgebrauche der heutigen Buss und Beichte / von dem rechten Kirchgehen / Abendmahl empfahen / und wi Böhme und Müller in sehr vilen örtern einerlei schreiben ja wi Doct. Müller die Scheinchristen vor Antichristen / nicht anders als Böhme hält.

das 6. Capitel. Was von Böhmen und seiner Erleuchtung zu halten / und wi Böhme zu seiner Erleuchtung kommen / vor Dresden im Examen vor acht vornemen hinberuffenen Theologen und Gelährten wolbestanden / gelebet / und gestorben / und zukünfftige sachen warhafftig geweissagt.

das 7. Capitel. Böhme habe GOtt von GOtt erkennet / aus GOttes Geist geschriben / und was er selber von seinem Schreiben bekennet.

das 8. Capitel. Böhme hat eine rechtschaffene Gotteslehre / und haben Päbstler / Lutheraner / Reformirten keinen wahren Verstand vom Heiligen Abendmahl / wi erweiset.

das 9. Capitel. Wi den wahren Antichrist Böhme anzeiget / und woraus di Christenheit verderbe / dass si zu einem Babel und behausung aller Teufel worden.

das 10. Capitel. Böhmens wahrheit in allen Punckten erwisen / di gefärliche Zeit angedeutet / und wi der Autor in aller Wissenschaft / Philologi / Philosophi / Theologi / Iurisscientz / Medicin lautere Falschheit angetroffen.

das 11. Capitel. Woraus es kommen / dass der hochgelährte Agrippa alles verworffen / und wi weit er wahr schreibet / wi auch gleiche Eitelkeit der heutigen Wissenschafften Heinrich Khunrath / Casper von Barth / Andreas Cryp und Joh. Joachim Becher andeuten.

das 12. Capitel. Wi der Autor di wahre Weissheit in der heiligen Schrifft / Natur und Menschen gefunden / aller Falschheiten Ursachen gesehen / mit Böhmens Gründen gäntzlich / eh er Böhmen geschauet / eingestimmet / und sich verwundert / dass Böhme verworfen von den verblendeten Teutschen / da er doch / wi Arnd / gleiches Christenthum treibet. Di Ursachen der Verwerfung entdecket."

Hierauf erfolgt eine neue Wendung: die Wahrheit der Prophetie Böhmes wird nämlich gestützt durch die Prophezeihungen von Zeitgenossen Kuhlmanns, von den Propheten der Spiritualengemeinde Amsterdams, von Johann Rothe und Johann Cornelius Hasevens. So überzeugt ist also Kuhlmann von der Lebendigkeit und Gegenwärtigkeit des prophetischen Pneumas, daß er einen zeitgenössischen Propheten durch den andern und die Wahrheit des einen durch die Wahrheit des andern bestätigt sieht; dies geschieht in den folgenden Kapiteln.

„das 13. Capitel. Von Johann Rothens / eines Amsterdamers Weissagung / dessen Lebenslaufe / Büchern / Gründen / Gotteserscheinungen / Treue / Begehren / vor seinen Feinden sich zu stelen / Wunderzeichen vor seiner Abreise / und gewissensbestimmung des Urtheiles über Holland und di Erde."

das 14. Capitel. „Von Johann Cornelius Hasevens / eines Handwerkers Zeugnis wegen des Johann Rothens / von GOtt empfangen / was davon zu halten / von den wunderbaren Bewegungen und Regungen im Himmel und Erden gewissen Ausgange / und wi Jacob Böhme mit Johann Rothen übereinstimmet."

Hierauf folgen die 150 Weissagungen Böhmes in der Anordnung und Einstellung, wie sie auch in der Sonderveröffentlichung dieser Weissagungen in Oktav in seiner Böhme-Ausgabe vorliegen.

Hernach wird aus demselben Geist heraus eine genaue Übereinstimmung der Verheißungen Rothens mit den Verheißungen Böhmes bis ins Einzelne erwiesen in dem 16. Capitel: „Johann Rothe des Holländischen Prophetens ausgelesenste Weissagungen und Offenbahrungen der unaussprechlich herzlichen Jesus-monarchi / unter gleiche zehen Titel wi Böhmens Weissagungen gebracht."

Damit geht Kuhlmann zu den folgenschwersten Gedanken seiner Verkündigung über: in Böhmes Weissagungen hat sich die Heilsgeschichte und die Selbstenthüllung der göttlichen Offenbarung in der Geschichte über die Erkenntnisse der Reformation hinausentwickelt. Daraus ergibt sich ein doppeltes: 1. geschichtlich gesehen ist im Protestantismus durch Ablehnung der Böhmeschen Offenbarung ein Verfall eingetreten. Das beschreibt das 17. Capitel: „Wi nach Böhmes Tode nach seiner Weissagung des erste Weh kommen / und mit dem Münsterschen Fride sich beschlossen / und wi nach 50 Jahren sein vorgesagtes zweites Weh vorhanden. Ermahnung an Doctor Müllern und alle Lutherische Theologische Fakultäten.

„das 18. Capitel. Im Lutherthum ist nicht das Ewige Evangelium. Di Lutheraner sind der Apostel-Lehre zuwider. Ermahnung an Wittenberg / Leipzig / Jehna / und deren höchste Professoren / Abraham Caloven / Adam Schertzern / Johann Musaeen. Überweisung / dass Böhme der Engel mit Ewigen Evangelium und nicht Luther / wi si es ausgeleget."

2. Was die Anwendung dieser Geschichtsidee auf die Gegenwart betrifft, so müssen sich die theologischen Fakultäten darüber klar sein, daß trotz des Sieges der Orthodoxie auf den Universitäten die Wahrheit der Orthodoxie, nachdem einmal die höhere, in Böhme geoffenbarte Wahrheit vorhanden ist, nicht die letzte sein kann. Die Heilsgeschichte und die geschichtliche Selbstenthüllung der göttlichen Offenbarung bewegt sich immer noch weiter. So folgt in den nächsten Kapiteln die eigentliche Auseinandersetzung mit der Orthodoxie und dem Lehrstreit der Konfessionen, der durch das höhere, geistigere Ewige Evangelium, wie es durch Böhme verkündigt wurde, abgelöst werden soll.

„das 19. Capitel: Was di Lutheraner sind / und welcher Unterschied zwischen dem Pabstthum / Ihnen und den Reformirten / nach der Johannis-Offenbarung. Wi es mit Luther eigentlich beschaffen und wi weit sein beruff aus GOtt / und wi weit er ein Antichrist ist. Was eigentlich das Ewige Evangelium / und das Unterscheid unter demselben / das die Hlg. Aposteln und Böhme gelehret."

Um die Erkenntnis, daß die Orthodoxie nicht die höchste Stufe der Wahrheit darstellt, augenfällig zu erweisen, stellt nun Kuhlmann eine Liste von theosophischen Fragen auf, auf welche die Orthodoxie auf Grund ihrer beschränkten Haltung keine Antwort weiß, worauf aber in den Böhmeschen Schriften eine Antwort gegeben ist, und zeigt, wie diese Fragen ihrerseits wieder auf eine unendliche Anzahl anderer Fragen führen, deren Beantwortung der Orthodoxie noch unmöglicher ist, deren Lösung ebenfalls nur von der Weiterführung der Böhmeschen Wahrheiten zu erwarten ist.

„das 20. Capitel: Tausend Theosophische Fragen / aus 10 Capiteln des 1. Buches Moses / den Theologen zur beantwortung vorgeleget / eh ihnen zugelassen wird über den Böhme ihr Urtheil zu fällen / um zu sehen / ob sie das Ewige Grund-Evangelium haben oder nicht.

Das 21. Capitel: Aus den tausend theosophischen Fragen mehr als 1 000 000 000 000 neue theosophische Fragen nach der

großen zergliederungs-zusammenfüllungs- oder Wissenskunst aller beantwortung vorgestellet."

Hierauf folgt die Begründung des eigenen prophetischen Auftretens Kuhlmanns und seiner pneumatischen Freiheit, mit der er vor die Fakultäten tritt.

„das 22. Capitel: Begehret Antwort auf di Fragen / aus was vor Kräfften der Autor geschriben / wi er im Eliasgeiste alle Professoren hasse und ihnen zu bedenken gibet / mit zweien Exempeln / wi di Engelwelt in dem Menschen sich offenbare / und di Engel sich mit Menschen vergesellschaften."

Den Schluß bildet eine neue Ermahnung an die deutschen Universitäten, Böhme, wollten sie das göttliche Strafgericht vermeiden, nicht weiter zu umgehen, und eine Aufforderung an den Rostocker Theologen, selbst als Reformator im Böhmeschen Sinne aufzutreten.

„das 23. Capitel: Hält den Theologen vor / dass si Rechenschafft müssen geben / und wi es zugehe / wi alles ewig sei / was Böhme davon geschreibet / und zeiget / was vor grosse Geheimnisse er könnte entdekken von der ewigen Freude und Leide."

In den einzelnen Kapiteln selbst ist nun eine messianische Deutung der Figur Jakob Böhmes entworfen, die an Gründlichkeit und Vollständigkeit in der Verwendung der Böhmeschen Selbstdeutungen und Verheißungen und in ihrer Beziehung auf geschichtliche Ereignisse nichts fehlen läßt.

Kuhlmann beginnt mit der Verkündigung seiner eigenen Berufung. Der Zerfall der Reformation, die Zerteilung der Kirche, die Zerreißung des Evangeliums sind die Zeichen, die ihm in seiner Zeit entgegentreten. Aus Böhme hat er gelernt, daß diese die End-Zeichen sind, welche dem Kommen des Engels mit dem Ewigen Evangelium vorangehen.

„Wi wunderbar der HERR HERR mich ruffet / ist mit Worten nicht auszusprechen / weil di Zeit nunmehr vorhanden / dass der wahre Antichrist / mit samt der Hure / falschen Prophet / und dem Thire muss auf einmal entdekket und erstrekket werden. Das Gericht über Babylon ist

nach der Johannesoffenbarung gekommen / und hohe Zeit / von ihr auszugehen / wo man mit ihr nicht untergehen wil. Di Welt hat sich bisher selber betrogen / und idwede Secte sich des Ewigen Evangeliums gerühmet / dessen si doch ermangelt / wi aus ihren vilfältigen ungewissen Meinungen klar und offenbar."

Damit setzt eine endzeitliche Kritik der einzelnen Konfessionen von der neuen, Böhmeschen, Offenbarung her ein. „Das Pabstthum / di Mutter aller Greuel / überschwemmte den Erdboden mit Antichristlichen Gaukeleien / als wi mit einer Wasserfluth / von disem / wiwol das Luther- und Calvinusthum sich abgeschiden / hat es sich doch von Päbstischen Greueln wenig abgeschiden / nur dass der Nahme und di Art unterschiden. Aus disen Secten sind unzählbare andere Secten entsprungen / dass Sonn und Mond / nemlich Kirchen und Policeien sind gantz verdunkelt / und vil Sterne von dem Christenthumshimmel gefallen. In solcher Verwirrung posaunete der sibende Engel / und geschahe / dass sein Posaunenschall nicht gehöret ward." [1]

Dieser siebente Engel der Apokalypse, der lehrte, ist jetzt da. Er, Kuhlmann, hat die Aufgabe, die Zeit darauf hinzuweisen, daß der verheißene Engel mit dem Ewigen Evangelium schon als geschichtliche Person auftrat, und daß dieses neue Evangelium in den Schriften Böhmes vorliegt.

„Der erste Engel mit dem Ewigen Evangelium erschin / aus dem ewigen Ungrunde / seine Krafft führend nach der Johannesoffenbarung, C. 14, 6. Er ward aber wegen der grausamen Finsternis / welche das Christenthum verfinstert / fast gantz ni erkennet / zumahl weil dem Luther vor ihm fälschlich dise Stimme zugeeignet ward"... „Der zweite folgte nach / und hat bei zweiundzwanzig Jahren geposaunet / das instehende Gericht verkündigend /. Er posaunet noch stärker / als er jemahls gethan / und wird von sehr wenigen angenommen / wiwol das Gerichte nach seiner Weissagung über Holland sich schon eröffnet"... „Nun ist der dritte im anzuge / vor dessen

Licht der Erdboden wird erleuchtet / welcher das Eliasschwerd mit sich führet / und den endlichen Babelfall verursachet." (283)

„Ich lege ihnen (den Lutherischen Hochschulen) vor / Jacob Böhmen / der wahrhaftig das Evangelium ausgeposaunet / unmittelbar von seinem GOtt erleuchtet / welchem Teutschland mit ihren Hohschulen nicht sonder unerträglicher Bosheit verworffen / wiwol Holland / England / Frankreich in ihrer Landssprache den Teutschen Böhmen besitzen / den Teutschland ermangelt. Ich lege ihnen nicht allein den hocherleuchteten Mann vor / sondern ich steh in Krafft des Allerhöchsten vor ihnen / weil mir das Ewige Evangelium nach unverdinter Gnaden eher worden / als mir di Böhmeschen Schrifften in di Hände kommen / und ich aus dessen Weissagungen gantz wunderlich bestätigt werde." (284)

Hier vollzieht sich also der entscheidende Schritt: Böhme hatte den kommenden siebten Engel mit dem Ewigen Evangelium verheißen. Kuhlmann, dem seine Zeit als Erfüllung der Böhmeschen Verheißung deutlich wird, zieht Böhme selbst in seine Verheißung hinein und schaut in ihm die Erfüllung dessen, was er selbst als Verheißung ausgesprochen hatte; eine Tatsache, die sich darin auswirkt, daß er eine Reihe von Prophezeiungen Böhmes als geheimnisvolle Selbstdeutungen und Anspielungen auf seine eigene Person auffaßt. Dabei ist die messianische Deutung Böhmes aufs engste verflochten mit seiner eigenen Person; das „Böhme zeigt" und das „Ich zeige" fließt ineinander, denn die Wahrheit Böhmes spricht in der jetzigen Heilszeit durch Kuhlmanns Mund, so daß der, der Böhme zur endzeitlichen Gestalt erhöht, sich damit selbst einen zentralen Ort in der Endgeschichte anweist.

Das Ewige Evangelium, gefaßt in der Form der Böhmeschen Verkündigung, ist so der eigentliche Inhalt seiner Schrift. Seinen Inhalt hat er selbst so zu umschreiben versucht:

„Was ist das Ewige Evangelium? Ist es denn nicht der rechte Christusglaube / welcher in seinem heiligen Schrifftbuche aufgezeichnet! Das ewige Evangelium ist nach den äußerlichen Worten der wahre Verstand Prophetischer Worte; nach dem innerlichen Grund di Erkenntnis göttlicher Weissheit / welche sich darinnen als in ein Wachs gleichsam ebgedrukket. Nach der Worterkänntnis belehret es / wi di Christen einst müssen dem Christusleben nachahmen / seinen Worten weder zu noch absätzen / den lebendigen Glauben mit der that darwiesen / und das innerlichverborgene Erquikkungsmanna / welches in den Schrifftsprüchen anzutreffen / von dem heilg. Geist erbitten. Das ewige Wortevangelium reitzet uns unserm GOtt sein Reich / Krafft / Wacht / Herrlichkeit zu übergeben und ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit / nicht nach unserm wollen / sondern nach seinem Willen zu leben. Und dises ewige Wortevangelium predigten di Aposteln in himmlischer Weissheit / Wissenschafft und Kunst allen Völkern / von dem heilg. Geiste gesalbet / dises war der allein seeligmachende Glaube / den si von ihrem Jesus empfangen / und vor den si heilige Märter zur bestättigung worden."

„Von solcher glaubenslauterkeit wichen alle di zwar dem Buchstaben nach das ewige Evangelium richtig predigten / doch sonder That und Salbung des heilg. Geistes / bis endlich um den Buchstaben unchristlicher Zank gekommen / und der Antichrist nach seinem Guttdünken den Buchstaben ausgeleget / dass aus dem ewigen Evangelium ein nichtiges Lügenevangelium / aus dem Thatchristenthum ein Geschichtschristenthum worden." (S. 285.)

„Das ewige Wortevangelium bestand aus der Kraft des Hl. Geistes / das heutige Geschichtsevangelium aus den Worten des Ebreischen und Grichischen Grundtextes / wi aller Lutheraner und Reformirten Bücher und Predigten idweden bezeugen. Das ewige Wortevangelium ward gelernet vom H. Geiste in Glaubenseinfalt / Sanftmuth / Demuth / Heiligkeit / und Gerechtigkeit zum Beispile der Heiden und Erleuchtung der Unerleuchteten. Das heutige Geschichts-

evangelium aller Secten wird erlernet von Heiden und Heidnisch-christlichen Professoren in Glaubenshoheit / zanken und disputiren / beissen und reissen / stoltz / unheiligkeit und Ungerechtigkeit / zum ärgernis der Heiden und verkehrung der Erleuchteten."

„Nun dises ewige Wortevangelium war di Erstlinge / welche nebenst den Aposteln di ersten Christen hatten. Das ewige Grundevangelium ist di Fülle / von denen alle Propheten / Apostel und Heiligen allerzeit geweissaget. Dises ewige Grundevangelium guterforschet / das allerhimmlischste der Schrift / auch di Tiffe der GOttwelt in der unewigsten Unewigkeit / es ist di Widerbringung aller dinge / eine weithöhere Erkänntnis / als Adam in seiner Unschuld gehabt. Hirinnen ligen alle Schätze und Heimlichkeiten / Natur und Unnatur / Engel und Menschen / Himmel und Hölle / Zeit und Ewigkeit / Anfang und Ende / Einheit und vilheit / ja allein der eintzige Grund / dadurch di H. Schrift nach ihren Worten allen Menschenkindern wird wider erkläret / aus allen secten der reine Jesusglaube gefunden / und der Antichrist nebenst Babel der Huhren / falschen Propheten und dem Thire zerstöret. Nun dis ewige Evangelium wird vollkommen angekündiget / stehen leichtlich idwedem der Schluss daraus nehmen / dass di sibende Zeit oder das Reich gleich an der Thür / weil dahin dise hochheilige Erkäntnis behalten / und spreche ich von keinem anderen Evangelium / als von disem euser-und-innerlichen / wann ich durchaus vom ewigen Evangelium zu allen Völkern spreche."

„Wolan nun in Jesusnahmen / wolan! Ihr ihr Doctore! Bemühet euch mit allem euren Witze sämtlichen dises umzustossen / und zu befestigen nur einen eintzelen punkt eures Lutherischen Christthums sonder eure selbstschlüsse aus Gott ... Nehmet eure Augspurgische Confession / apologi / schmalkaldische Artikel / di Eintrachtsformuln / ja alle Schrifften des Luther! zeiget nur eine zeile darin-

nen / welche eins ewigen Evangeliums kennzeichen wäre / und nicht nur mit blossen meinungen / wahne / selbsterklärung aus der Hl. Schrifft Wörter zusammen gezogen auf guttmeinen / derjenigen / welche di Pabstfinsternisse sahen / und nur der Schrifft eusere schale wider sahen. Ja wi wollet ihr Luthern ein ewiges Evangelium zueignen / welcher von Gott ausdrükklich gebeten / er wolle ihm doch nicht etwa durch einen Hl. Geist vom Himmel unterweisen / noch ihm dergleichen widerfahren lassen / sondern er begnügte sich liber an der eusern Historien / was er mit andern gethan oder gered habe / ob er schon mit ihm selbst absonderlich redete. Habet ihr ein ewiges Evangelium / warum müsset ihr euch an di Worte binden?" (S. 284.)

„Das Ewige Evangelium / das vergebens bisher gesuchet / ward vom einfältigen Jacob Böhme gefunden / das er ni gesuchet / doch in sich einen Thatchristen unter den Wortchristen gesuchet. Gleich um di Zeit / als vor zweien Jahrhundert Johann Huss / vor einem Jahrhundert Martin Luther / hervorgebrochen / brach Jacob Böhme hervor / und posaunete mit gewaltsamer Stimme / dergleichen noch ni gehöret / so lange der Weltkreis gestanden. Tausend Jahre hatte albereit der Orientalische Antichrist erreichet / tausend Jahre waren vom dritten Bonifacius verstrichen / als unser Engel mit seinem Ewigen Evangelium durch den Himmel flog / ankündigend / allen Völkern und Zungen den grossen Babelfall di Juden- und Türkenbekehrung."

„Er zeigte / was noch ni gezeiget / das innere Evangelium aus dem ewigen Ungrunde / er studierte dasselbe aus der Himmelsschule / wo es allein zuerstudiren / und erlaubte / als der Kronprophet / di Erstlinge der sibenden Zeit / welche doch di Weissheit aller Patriarchen / Propheten / Aposteln überstigen / weil das Lamm das sibende Sigel noch ni eröffnet."

„Es gehet euch ein einiges und dreifächtiges Licht auf / das euer Länder / Kirchen / Rathhäuser und Häuser vermag zu umstrahlen! Ich bringe euch wider di allerhellste Sonne der ewigen Weissheitssonne / welche euer Finsternisse mit wahrem Erkäntnisschein von Gott unmittelbar und mittelbar empfangen / kan übersonnen / und eure Gefängnisse zerbrechen!

Eure Schulen und Hohschulen / eure Kirchen und Rathhäuser sind zu Mördergruben worden / und den Gottesgerichte überantwortet / nun das dreifächtige Babel vom Göttlichen Zornblitze überblitzet. Hebet eure Häupter auf! Sehet! Eure Erlösung nahet sich! Der Antichristenthumswinter hat meist ausgewintert! Christenthumsfrühling befrühlingt sich schon! Wer Ohren hat zu hören / der höre! . . . Ich posaune fort / und wil posaunen in krafft meines Gottes / dass gantz Europe sol erzittern! Ich werfe ein Feuer von nun an im Nahmen des Herrn Zebaoth unter eure Hohschulen / dass ihnen / wo si es mit christlicher Sanfftmut / sonder Personansehung unterforschen / das allerklähreste Licht in allen Fakultäten sol werden / wo si aber aus ihrem Babel der Verwirrung und hoffart noch mehr Stroh / Holtz / Pech herzutragen / wird es ihnen zu einem verzährenden Eliasfeuer / dass di Verkauffer mit den Kauffern in ihren Weissheitskaufhäusern sol verzehren / ihre Doctorkramereien und Magistermachungen verschlingen ja gäntzlich im Eiferfeuer des eifrigzornigen Gottes auffressen."

In diese Verkündigung ist seine eigene Selbstdeutung hineigeflochten: er weiss sich als Elias der nunmehr hereinbrechenden Heilszeit (s. S. 6—7.)

„Der Herr Zebaoth sei Richter zwischen mir und euch. Ich bezeuge vor Himmel und Erden / dass ich unschuldig an disem Schreiben mich befinde / und gewaltsam darzu gedrungen werde. Ich habe es ni gesuchet / Ihr habt es erwekket / nun es aber erwekket / wird es durch kein aufhalten erstekket. Ich weiss auch noch nicht eigentlich / zu was mich der Herr Herr ruffet / diss weiss ich / dass mein

Beruff wunderbahr / und sich di gantze Erdkugel darüber entsätzen wird. Wi ist es mir über diser Schrifft ergangen? Ich habe si zwar angefengen / doch nicht zu disem Ende. Der Herr hat mich gestärket / und stärkt mich noch / und wird mich stärken / dass ich in meines Christus Geist einhertrete und Worte spreche / die mir von meinem Christus in den Mund geleget. Ich bin unschuldig / sage ich nochmals / und wird der Herr Herr mein Unschuld ansehenen / dass seine und meine Feinde zerscheitern."

„Ich bringe Böhmens Schrifften / Grossmächtige Könige / und sämtlich übrige nach Standes würden Herrlichkeit und Hoheit geehrte Mitglider des gantzen Lutherthums / vor euch zum Zeugnisse der Wahrheit / ausposaunend / dass eure Königreiche und Fürstenthümer nebenst allen Herrlichkeiten nun sich enden / weil der Stein / sonder Hände herabgerissen / Jesus Christus / nach Daniels Weissagung / das Monarchienbild an seine Füsse schläget und alles zermalmet. Alle Religionssecten haben ihren Schluss! Di Völkerzerstreuung ist aus. Das Marterreich wird in ein Freudenreich verwechselt. Höret an den Propheten Daniel / wi er selber den Stein ausleget 2. c. 44. Zur Zeit solcher Königreich / spricht er / wird Gott vom Himmel ein Königreich aufrichten / das nimmermehr zerstöhret wird / und sein Königreich wird auf kein ander Volk kommen."

„Es wird alle dise Königreiche zumalmen und verstöhren / aber es wird ewiglich bleiben. Wi du denn gesehen hast einen Stein ohne Hände von Berge herabgerissen / der das Eisen / Ertz / Thon Silber / und Gold zumalmet. Himit weiset ja Daniel sonnenklar / dass am Ende der vierden Monarchi / welche ist recht der Schenkel der Monarchien / di fünffte Monarchi / in der das Christusreich aufgerichtet wird / das wiwol es tausend Jahr auf Erden währet / nimmermehr zerstöhret wird / weil dessen Einwohner aus den Erdparadisleben sonder einiges sterben zum Himmelsparadisleben wandern / als dem ewigwehrenden König-

reich und mit ihrem Ertzkönige Jesus am jüngsten Gerichte kommen / dijenigen zu richten / welche an der ersten Auferstehung keinen Theil haben."

„So ruffe ich heutigestages über euch zu Zeugen Himmel und Erden / dass ich euch frei zu dem Ewigen Evangelium ruffe / dass ihr das Antichristenevangelium aus euren Grentzen solt ausrotten / und euch zu dem Prachteinzuge des ankommenden Monarchen bereiten. Ich verkündige euch di Offenbahrung der allerhöchsten Geheimnisse / wo ihr euer Teufelthum / di Heidnischpäbstliche Lutherische Theologi / Philosophi / Philogi verlaßt. Alles / von dem Böhme geweissaget / so eure Erd / umscheinen / und ihr di lebendigen Wasserströme ewiger Weissheit kosten / zur Herrlichkeit des dreieinigen Gottes."

„Ich lege euch heute für mit diser Schrifft den Segen und den Fluch wi Moses / der treue Knecht des allerhöchsten. Den Segen / so ihr gehorchet den Geboten des Herrn eures Gottes / di er euch durch Böhmen und Rothen geboten. Den Fluch aber / so ihr nicht gehorchet / und zur Rechten oder Linken im Antichristenthume verbleibet."

„Nehmet von einem Jünglinge / Grossmächtige Könige / Printzen und Mitglieder des Luthertums / was euch belibet / Segen oder Fluch und thut / was euch behaget. O wolte Gott! dass euer keiner verloren ginge / und ihr alle des heiligen Erdparadisleben / von Jesus so teuer erworben / theilhaftig würdet."

Ein Punkt tritt in der Verkündigung dabei immer wieder hervor, der für die deutsche Eschatologie der kommenden Jahrhunderte bezeichnend bleibt: die Stellung Deutschlands in der christlichen Heilsgeschichte. In Böhme ist der Fortschritt der Offenbarung, das Weitertreiben der pneumatischen Geschichtsentwicklung in die Hände Deutschlands gelegt worden. Darin nimmt er einen eigenartigen Zug der Böhmeschen Selbstdeutung auf. Auch Böhme fühlte sich berufen, seine Weisheit für Deutschland zu verkündigen, erkannte aber als sein tragisches Schicksal, daß er von dem Land, für das er gesandt war, verstoßen und verachtet

würde. Der bereits genannte Satz des 50. Sendschreibens: „Was mein Vaterland wegwirft, das werden fremde Völker mit Freuden aufheben", verrät eine klare Erkenntnis dieses ihm vorgezeichneten Schicksales (s. o. S. 488 f.).

Hier setzt nun der Ruf Kuhlmanns an Deutschland ein. Er weist darauf hin, wie sich die Böhmesche Lehre in der ganzen Welt um Deutschland herum bis nach Rußland hinein verbreitet hat — wichtig sind die Zeugnisse über die frühe Verbreitung Böhmes im Osten — und beschwört seine Landsleute in letzter Zeit, ihren Propheten nicht bis zuletzt zu verstoßen, sondern ihn wieder zu sich zurückzuholen.

„Di warheit wird auch in seinen Weissagungen erfahren / di Gott selber im Mosen zum zeichen eines wahren Propheten sätzt / und wil ich nur zwei Exempel anzihen. Erstlich saget Böhme längst zuvor von seinen Schrifften / si würden zu einer andern zeit blühen / ja inzwischen von fremden Völkern gelibet werden."

„Es ist ja klar am tage / wi bei disen fünftzig Jahren vil hohe Standspersohnen / in Frankreich / Pohlen / Moskau / vornehmlich Engelland / ja so gar zu Rom / nach Abrahams von Frankenberg zeugnis / seine Schriften vor einen Schatz achten / in fremde sprachen übersätzen und sich derer wol zu bedinen wissen / ob schon solcher Kern der Weissheit den jenigen / für welche er durch göttliche Gnade geschriben / ihres Undanks halber entzogen worden / als di libhaber der Böhmischen Schriften in Holland reden." (S. 34.)

„Weiter wunderte ich mich / dass Böhme / ein Teutscher / seinen eigen teutschen unbekand / und konte mich nicht sattsam entrüsten / über di unaussprechliche blindheit teutscher Hohschulen / welche auch hiran zuerblikken. Was si suchen / und nimmer finden / hat ihnen Gott in einen leien geschenket und haben si das Gottesgeschenke mit ihren ewigen Spotte fremden nationen überlassen. Was ist aber ursach? Böhme dringet in seiner Gotteslehre mit allen frommen lehrern auf di Widergeburt und rechtschaffene Glaubensfrüchte / welches den teutschen unchristen / nebenst ihren mundpredigern

wenig mag gefallen / sonder mus Böhme verworfen / falschlich gerichtet / boshafftig verdammet / teufisch verketzert werden. Dises ist auch di rechte eigenfarbe der Gottesmänner und Gottesdinstbothen." (S. 92.)

„Es wisse Teutschland / es wissen seine Hohschulen / dass si von dem Teufel gelehret werden / so lange si das Christenthum des frommen Arnd mit streitfragen verdunkeln / und in der that himit ein Unchristenthum erweisen. Si wissen ferner / dass der seelige Arnd gleiche Gotteslehre treibet / welche unser liber Jacob Böhme auf Gottesantrib getriben (s. S. 499) / und finde ich nur solchen unterscheid / dass Arnd einfältiger / Böhme höher / Arnd deutlicher / Böhme tiefsinniger / jener aus theils erlernter kunst / diser aus Gotteserleuchtung alleine gründet." (Es folgt ein Zitat aus der Vorrede zum 3. Buch vom wahren Christenthum.) (S. 93.)

Betr. der allgemeinen Verwerfung Böhmes sagt Kuhlmann: „O Teutschland / Teutschland / was thust du! O ihr hohschulen / wi schikket ihr euch den Herren Jesus in seiner ersten Zukunft zu empfahen? Ehe ihr solche glaubet / zermartet ihr di Weissagungen der Propheten und Aposteln / könnet aber selber untereinander darüber nicht einig werden! Ihr verwerfet di Propheten / welche auf Befehl des Herren unter euch aufstehen / und wisset nicht zu unterscheiden / ob si aus Gott oder dem Teufel sind gebohren. Wehe dir Teutschland mit deinen Hohschulen! Wehe Wehe! Der Herr hat euch versammelt / ihr aber euch zerstreuet." (S. 100.)

„Böhme nun / weil er unerkand blib / war von Gott hiweggenommen wenig Monathe nach disen Dresdischen Examen / seine Schrifften aber aus Teutschland / da si nicht einst gedrukket worden / in Holland versendet / dass si aber fremden Völkern zutheil worden. Vil nahmen si fröhlich auf / Holland / Engelland / Frankreich lehrten der Teutschen Böhmen / in ihre Landessprachen. Wiwol derer wahre Verstand ni bekand / und nur der Wunderbare Gott si in vil Länder verbreitet / dass aus disem Senfkörnchen zu seiner Zeit der grosse Baum erwachse / weil alsdan dises

Zeugnis nicht mehr auszutilgen. Es geschihet auch also. Böhme trittet neubegeistert wider auf und citiret ..."

„Alles was itzt vorgehet und vorgehen wird / davon hat der hocherleuchtete Böhme zu seiner Zeit schon geweissaget und wollen wir zum allgemeinen Besten der gantzen Christenheit und zur klaren erweisung des Johann Rothes Unschuld in nachfolgenden capittel des Böhmens Weissagungen / in kommenden des Rothens versammlende auskernen."

„O ihr Holländische Städt / glaubet ihr eurem Johannes nicht / in dem doch wahr bleibet der Christusspruch Matth. 13, 57. Kein Prophete ist angenehm in seinem Vaterlande. So glaubet unserm Teutschen Jacob Böhmen / der im anbeginn dises Jahrhundert von allen geprophetiret. O ihr Teutschen / Glaubet ihr eurem Böhme nicht / so glaubet doch dem Holländischen Johannes Rothe der nunmehr ausführen sol und mus / was aus Gottesgeiste und Befehl euer Böhme vorgesprochen. Ihr wisset / was Gott bei Moses 5. Buch 14. vers saget. In dem Munde zweier oder dreier Zeugen sol die Sache bestehen / und werdet so viler Zeugen Zeugnisse / weil Himmel und Erde mit zeuget / nicht länger verwerfen mögen ... Wer Ohren hat zu hören / der höre / Augen zu sehen / der sehe / Nase zu rüchen / der rüche / Hände zu tasten / der fühle / Zunge zu schmekken / der schmekke. Ich posaune unerschrokken / durch di allmächtigste Allmacht des Herrn Zebaoth gestärket und wil ausposaunen durch den gantzen Erdeboden das anstehende Babelgerichte." (S. 115.)

„Darum sihe / ich wil dich / o Teutschland / aus deinem tieffen Blindheitschlaffe aufmuntern zu der angehenden Hochzeit des Lammes / Ich erhebe meine Stimme wider dich unerschrokken in der Krafft und Macht Gottes / um vorzutragen / was der Sibende Engel posaunet. Sihe / mein Teutschland / ich bringe dir wider di Weissagung / welche du unwissend verstossen hast / und übergebe si zu hoher aufmerkung einem deiner

gewissenhaftesten Lehrer / in einem Libesgeiste / nichts anders suchende / als dein hochgedreutes Unglükk von dir abzuwenden." (S. 264.)

„O ihr Lutherischtheologische Hohschulfakultäten! warum schlafet ihr? nun wil ich euch aufwekken!... ich bringe den Hocherleuchteten Böhme mit dem Ewigen Evangelium vor euch / O ihr Teutschlandshohschülen / als di hochbedrängteste zeit nach seiner Weissagung vorhanden. Bespigelt euch darinnen und erspigelt euren Untergang / wo ihr itzt aus Babel / das ist / aus euren Gotteslästerlichen Hohschulen / Religionsverwirrungen und glaubensverwirrungen / in di sanfftmüttige Jesuslibe auszugehen säumet." (S. 269.)

„O ihr drei verblendete Schwestern: Wittenberg / Leipzig / Jene! wachet doch auf! werdet einmal munter von eurem antichristlichen schlafe! wachet auf um Jesu willen / o ihr blinden Wächter darinnen! wi lange wolt ihr noch schlummern / o schrifftlose schrifftgelehrten! wi lange liget ihr ihr faulen knechte des christenthums. Wann wolt ihr aufstehen? Ja schlafet noch ein wenig / schlummert noch ein wenig / schlaget di hände ineinander ein wenig / genüsset noch ein wenig in so guten tagen eures schlafes! es ist noch zeit genug! der Herr kommt noch lange nicht. Wolan / wisset / es wird euch der Zorn des Herrn übereilen / wi ein fussgänger / und das Eliasschwerd / wi ein gewappneter Mann." (S. 270.)

Es erübrigt sich, die einzelnen Ideen der Kritik Kuhlmanns an dem zeitgenössischen Luthertum, an den Fakultäten Deutschlands, an der Religions- und Kirchenpolitik der deutschen Fürsten im einzelnen sich zu vergegenwärtigen. Entscheidend ist die Grunderkenntnis, daß die Verkündigung Kuhlmanns selbst aus der Verheißung Böhmes geboren ist und daß sie dadurch erwachte, daß er die Erfüllung der Böhmeschen Endzeitverheißungen in Böhme selbst erkannte. So wurde ihm Böhme zum Propheten des Ewigen Evangeliums der letzten Zeit, er selbst aber wurde zum Propheten als Entschleierer Böhmes, als des messianischen Führers einer kampfzerrütteten Zeit, der dazu berufen ist, diese aus ihrer Zerspaltung in die

Herrlichkeit der einen Kirche und Gemeinschaft der Jesus-Monarchie hineinzuführen. So mag hier der Abschnitt seiner Zuschrift den Schluß bilden, in der er Böhme als das Zentrum und den Führer schildert, der berufen ist, das geistige und politische Chaos seiner Zeit zu einer neuen Form und Einheit zu gestalten.

„Zuschrift. Wann trittet aber Böhme neubegeistert hervor? In solcher Zeit / darinnen di Welt sich selber begräbet / und mit ihrem grabe zu grabe gehet. Aller Orten in Europen / Asien / Africen und Americen ist Krig und Krigsgeschrei / ja aus noch verborgenen Welttheilen wird bald eine unglaubbare Zeitung erschallen. Wer mag aussprechen di Trübsal / mit der alle Länder angehäuffet? Komme her / o Europa / lasse dich doch ein wenig bespigeln / mit was für Glükkes Lorbern dein Haupt angelorbert!

Holland war der Mittelpunkt / daraus dis Krigswetter dich umwogen ... es bleibet auch der Mittelpunct / wo der Zorn Gottes sich zuerst abkühlet / dessen tägliche Vorboten in Holland täglich vorhanden / noch ni verstanden worden.

Frankreichs Lilge / so herrlich si anfänglich belilget schin / so stark ward si von dem Nardenruch entlilget / und entlilget sich durch gerechte Gottes Rache immer mehr und mehr / dass um deren Lilgenkelch di eigene Münzüberschrifft anzumerken: Holland gewonnen / oder Frankreich verlohren / oder kein König gebohren.

Engelland hat sich zwar aus der Krigesnoth ausgewikkelt, doch nicht aus dem göttlichen Gerichte / in welches es tief eingewikkelt.

Ach! Was vor gefährliche Wunden empfängest du / werthes Teutschland? Wi haben dich deine eigenen Söhne zugericht? Was für Zorndonnerkeile des Göttlichen Eifers entzünden sich noch in dir? Wann du kennetest oder erkennetest dein Unglükk / du würdest dich mit Ninive in Sakk und Aschen legen / um mit wahrer Busse villeicht solches abzuwenden.

Spanien brennet voller Krigesflammen / und werden solche durch so vil vergossenes Blutt nicht ausgelöschet / nur entflammet.

Dennemark und Schweden dräuen / mit so vil geworbenen Krigsvölkern unverhofft ihrer Nachbahren Fusstapfen folgen.

Pohlen ist ein erbärmliches Weh-Land worden / voller Furcht / dazu schauend / wi Asien wider si im Zuge.

Gleiches Schrekken wi Pohlen wil Italien anstekken / weil ein sehr mislicher Anschlag vor ihren Augen schwebet.

Moscau schwinget seine Kriges- und Sigesfahne hurtig.

Der Türke hat versamlet nebenst den Tartarn eine ungewöhnliche Macht / darmit er schon zwischen dem Dniester und Donau bereit stehet / um zu bemächtigen nebenst Pohlen das grösseste Theil der Christenheit.

Der Perser rüstet ein grosses Krigesheer wider den Türken / und dräuet Babylon zu umlägern / nun di stoltz aufgebaute Christen babylon strakks fallen sol.

Ein reich in Asien lehnet sich gegen das ander / und beginnet almählich der Krigesdonner / gantz Asien zu überdonnern.

Africa verschwestert sich mit beiden Schwestern auch in blutigen Streiten / und verwüstet noch mehr ihre dürren Wüsten.

Muly Ismael gehet mit aller Macht zu Felde wider einen andern, der sich einen Führer von einem grossen Heere weiset.

Sollte Americens Purpur unbepurpurt bleiben von den Blutflekken / mit denen Europe ihr Königsgewand überpurpurt? Ach nein. Aus der alten Welt zihet der unchristlichen Christen Greulichkeit in di Neue Welt / dass zu ihren abscheulichen Blutgirigkeiten si nur Schauplatzes genug habe / um ein desto weiteres Grabmahl dem fallenden Unchristenthum aufzubauen.

Di Elemente wollen bei disen allgemeinen Krigestrauerspilen mit agiren / und vermengen ihre Vermischungen so erschrekklich / dass gleichsam aus dem Winter ein Sommer / aus dem Sommer ein Winter gemacht wird ...

Hir bedeuten grosse Enderungen vilfache Wunderwerke / theils in Lufft / theils im Wasser / theils auf Erden vorlauffende. Doch bezeugen alle Elemente eine seltsame Reichsverwandlung / wenn si nach dem Worte Göttlichgelährter Männer / auf bestimmten Tag und Zeit

das vorgesagte auswürkken. Was nun bishers einmal vorgangen / ist alle Stunden zusammen zu erwarten / und trittet mitten in disem Grimmsturme / nach seinen Weissagungen / gegen Mitternacht aus der Matrix dises Krigswetters / Holland / derlängst entgeisterte Böhme begeistert an das Taglicht / von dessen einhertretung sich erst di unaussprechlichste Trübseligkeit wird anfangen. Alle Völker / Länder / Städte / welche di allerheiligste JESUS-Monarchi verneinen / müssen sich selber zerscheitern / ihre Rathschläger werden ihre eigenen Todtschläger / und verleitet si so lang zur Widerstrebung der Teufel / bis er mit ihnen den Abgrund eingeleitet."

Gerade aus dieser Einordnung in die Universalgeschichte wird deutlich, wie die Verheißung nicht nur eine Utopie oder eine blasse Möglichkeit in die Wolken zeichnet, sondern sich auswirkt in dem Bewußtsein einer konkreten geschichtlichen Aufgabe in dem gegebenen Raum und der gegebenen Zeit und hinführt auf eine praktische Mitarbeit an der Verwirklichung und Erfüllung des Verheißenen selbst. Die Tragik dieser Verheißung besteht darin, daß sie keine Generation und kein Volk gefunden hat, welche diese Verheißung zu der ihren machte und die Prophezie Böhmes zum Plan ihres eigenen Handelns erhob. Das konfessionell gespaltene Deutschland steckte in seiner konfessionellen Geschichtsanschauung drin, welche notwendig zum Religionskrieg führte, da die eine Gruppe die andere auf Grund der inneren Logik ihres konfessionellen Geschichtsanspruchs zum Satansheer erklären und als solches bekämpfen mußte. Wenn die Verheißungen Böhmes wirklich aus dem Heiligen Geist kamen und wenn die Nichterfüllung und Nichtverwirklichung einer Verheißung eine geschichtliche Schuld nach sich zieht, so führt hier die Geschichtsbetrachtung auf eine Schuld, die noch lange nicht abgetragen ist.

II.

Die zweite Woge eines religiös und theologisch klar umgreifbaren christlichen Geschichtsbewußtseins, in welchem auch Züge einer ursprünglichen christlichen Prophetie durchbrachen, ergriff Deutschland von der Mitte des 18. Jahrhunderts an, und zwar

ist der Mann, in welchem diese Bewegung ihren sichtbarsten Ausdruck erhält, der schwäbische Theologe Bengel, der, unter bewußtem Verzicht auf eine akademische Laufbahn, eine Theologieprofessur der Universität Tübingen, in einem Dorf bei Stuttgart lebte und Erleuchtungen über den Sinn und den inneren Zusammenhang der christlichen Heilsgeschichte hatte und diese in einer prophetischen Auslegung der Offenbarung vortrug. Im Gegensatz zu Böhme äußert sich also bei Bengel die prophetische Gabe in ihrer streng gebundenen Form, in Gestalt einer Apokalypsenauslegung.

Der Grundansatzpunkt ist derselbe bei allen Theologen, welche eine zeitgeschichtliche Deutung der Apokalypse versuchen: In der Offenbarung Johannis ist der Gesamtverlauf der Heilsgeschichte von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende vorgezeichnet. Es handelt sich nur darum, die geschichtlichen Ereignisse mit den Bildern und Visionen der Offenbarung zur Deckung zu bringen, um den Schlüssel der Konkordanz von Zeichen und Wirklichkeit zu finden. Hat man diesen Schlüssel gefunden, so läßt sich in diesen Gesamtverlauf der Heilsgeschichte der Ort der eigenen Gegenwart eintragen. Von dort aus ist es nicht nur möglich, den heilsgeschichtlichen Sinn der Vergangenheit aufzuschließen, sondern auch die noch ausstehenden, noch nicht erfüllten, aber aus der Logik der vorgezeichneten Heilsgeschichte heraus jetzt notwendig zur Erfüllung drängenden Ereignisse vorherzusagen. In der Abgrenzung dessen, was sich noch erfüllen muß, von dem was sich bereits erfüllt hat, wird der Deuter der Apokalypse zum Propheten und zum Enthüller der Heilsaufgabe der eigenen Zeit.

Diesen Schlüssel der Abgrenzung fand Bengel in den Zahlen der Bibel und er schreibt selbst, wie er diesen Fund als ein Geschenk göttlicher Erleuchtung erfuhr. Bestimmend war für ihn die Erkenntnis, daß die Zahl 666, die Zahl des Tiers nicht den Namen des Tiers bedeutet, den frühere Ausleger der Apokalypse mit allen Künsten der Vertauschung des Zahlenwertes mit dem Buchstabenwert der griechischen Ziffern 666 versucht hatten, sondern die Zeit des Tieres. In Kombination mit den übrigen Zahlen der Apokalypse und der Danielprophezien gelingt es ihm nun nicht nur die wesentlichen chronologischen Daten der

Kirchengeschichte mit den Zeitangaben der Apokalypse in eine der geschichtlichen Abfolge entsprechende Übereinstimmung zu bringen, sondern auch historisch den Punkt zu berechnen, bis zu welchem sich der in der Offenbarung vorgezeichnete Universalplan der Heilsgeschichte zu seiner Zeit bereits erfüllt hat und wie weit er sich noch in der Zukunft erfüllen muß.

Die komplizierte Zahlenspekulation, auf Grund deren die verblüffenden Berechnungen zustande kommen, braucht hier nicht vorgeführt werden: entscheidend ist, daß Bengel unter deutlichem Anschluß an das altreformatorische Geschichtsbild und vor allem die altreformatorischen Apokalypsenauslegungen, die Reformation Luthers und die seither verflossene Geschichte der Reformation in Deutschland als heilsgeschichtliches Ereignis in seine Auslegung der Offenbarung einbezieht.

Der Schlüssel hierfür ist die Auslegung des Tiers auf die römische Kirche, mit der Luther den Kampf aufnimmt. Diese Linie wird bis in die Gegenwart hinein weitergeführt, und zwar weist ihn seine Zeitberechnung darauf, die Ereignisse seiner Zeit, bzw. der unmittelbar vorherlaufenden Jahrhunderte, in dem 14. Kapitel der Offenbarung zu suchen, in welchem die drei Engel erscheinen.

Wer sind nun die drei Engel?

Bengel hat in seiner „Erklärung der Offenbarung" aus dem Jahre 1740 bereits ausführlich auf diese Frage Antwort gegeben; da aber dort die Antwort selbst mit seinen mathematischen Berechnungen ganz durchsetzt ist, ist es angebrachter, sich das wesentliche in der Form zu verdeutlichen, in der er seine Gedanken in den „60 Reden über die Offenbarung" (1748) mit der bewußten Absicht einer vereinfachten und der Allgemeinheit zugänglichen Form vorzutragen.

Der erste Engel fliegt durch die Mitte des Himmels und bringt ein ewiges Evangelium, zu verkündigen an die, die auf der Erde sitzen und an alle Nation und Stamm und Sprache und Volk und spricht mit großer Stimme: „Fürchtet Gott und gebet Ihm Herrlichkeit, weil die Stunde Seines Gerichts gekommen ist, und betet Den an, der gemacht hat den Himmel und die Erde und das Meer und Wasserbrunnen usw."

Diesen Engel setzt Bengel auf Grund seiner Berechnungen ins Jahr 1614 und sieht ihn erfüllt und verwirklicht in Johann Arndt. „Wenn man die Zeitrechnung der ganzen heiligen Schrift und insonderheit der Offenbarung zusammennimmt, so ergibt sich, daß beiläufig vor 130 Jahren eine gemessene Ewigkeit (oder ein doppelter Chronus) angefangen habe, so sich bis an das Ende der Welt erstreckt. Zu solcher Zeit hat gelebt und geschrieben der selige Johann Arndt. Ich sage es für keine Gewißheit, gebe aber doch zu bedenken, ob dieser Engel nicht möchte Arndt bedeuten, andere rechtschaffene Lehrer nicht ausgeschlossen ..."

Diese Deutung ist nicht verwunderlich für die Zeit Bengels, die nicht nur die ungeheure Ausbreitung der Schriften Arndts, sondern auch die tiefe Beeindruckung und Formung der Gemeindefrömmigkeit durch seine Schriften erfahren hat, und deren Theologen Arndts Schriften als wichtigstes Schutzmittel der Kirche gegen den eindringenden Rationalismus und Positivismus anerkannten und empfahlen.

So beweist hier Bengel, daß das Schrifttum Arndts in einem doppelten Punkt der Verkündigung des Engels von Apoc. 14, 5 entspreche; einmal inhaltlich in der Verkündigung der Gottesfurcht, zweitens formal in der Ausdehnung seiner Verkündigung über die ganze Welt.

„Dieser Text: ‚Fürchtet Gott' usw. ist wie eine Rubrik zu Arndts ganzem Zeugnis. Es ist insonderheit bekannt sein „Wahres Christenthum" und sein „Paradiesgärtlein". Die Summa bei jenem ist: „Fürchtet Gott" und bei diesem: „Betet an". Seine Botschaft wird gebracht an die, „die auf der Erde sitzen". Diese sind nicht das ganze menschliche Geschlecht, denn es wird dabei gemeldet, sie ergehe an alle Nation und Stamm und Sprache und Volk, welches nicht vergebens hinzugesetzt wird. Zuerst ward die evangelische Kirche durch Arndt zur Furcht Gottes und zu Seiner Anbetung ermahnt. Hernach aber kam es weiter und kommt noch in die ganze Welt aus. Ich will die Sprachen hersagen, worin man seine Schriften aus dem Deutschen übersetzt hat: Böhmisch, Dänisch, Englisch, Französisch, Holländisch, Jüdisch-deutsch, Lateinisch, Malaba-

risch, Polnisch, Russisch, Schwedisch, Türkisch, Ungarisch, Warugisch, Wendisch, und wer weiß, was noch weiter dazu kommen wird? ... Wie lautet aber die Botschaft selbst? „Fürchtet Gott und gebet Ihm Herrlichkeit, weil die Stunde Seines Gerichts kommen ist, und betet Den an, der gemacht hat den Himmel und die Erde und das Meer und Wasserbrunnen." Es ist etwas wunderbares an Arndt ... Luther stund auch in einer ungemeinen Furcht. Darauf kam zwischen ihm und Arndt ein unartiges wildes Geschlecht, dem nothwendig war zu sagen: „Fürchtet Gott". (S. 386 ff.)

Damit ist also Bengel in seiner Geschichtsauslegung auf ein Jahrhundert an seine eigene Zeit herangerückt, und läßt bereits die Linien der heilsgeschichtlichen Deutung seiner eigenen Zeit durchblicken.

Die Auslegung des zweiten Engels ist noch deutlicher. Dieser ist nämlich nach seiner Auslegung niemand anders als Spener. Dieser zweite Engel hat ja zu verkündigen: „Es ist gefallen Babylon die Große, von dem Wein ihrer Hurerei hat sie alle Nationen getränkt." Auch hier weist Bengel eine doppelte Übereinstimmung zwischen dem Werk Speners und den Aussagen über den zweiten Engel nach: einmal hat Spener in einer Zeit, in der der Rationalismus den Gegensatz der Konfessionen zu verwischen drohte und den Protestantismus in einen allgemeinen Indifferentismus hineinführte, erneut auf den Antichristcharakter Roms und den nahen Fall seiner Macht hingewiesen, weiter aber ist dies gerade zu einer Zeit geschehen, in welcher die katholische Weltmission ihren Aufschwung nahm und Rom „mit dem Wein seiner Hurerei alle Nationen tränkte." So heißt es bei Bengel:

„Auch dieser zweite wird ein anderer genannt, weil er kein Weh verkündet, sondern eine gute Botschaft bringt: „Sie ist gefallen, sie ist gefallen" ... Den Fall dieses Babylon (= Rom) hat man insonderheit nach der Mitte des verflossenen Jahrhunderts in dem prophetischen Wort gefunden und aus demselben bezeugt, wobei der selige Dr. Spener, ein getreuer Nachfolger Arndts, das Seinige redlich getan und zum Zeugnis seiner Hoffnungen sich in einem

weißen Sarg hat begraben lassen. Eben um selbige Zeit hat man auch sagen können und gesagt: „Babylon hat von dem Wein ihrer Hurerei alle Nationen getränkt." Es ist bekannt, daß man von langen Zeiten her von Rom aus in die entlegensten Weltgegenden Missionare schickt, welche die Ungläubigen zum christlichen katholischen Glauben bringen sollen. Es ist ohne Zweifel ein großer Unterschied unter solchen Arbeitern ... Der „Wein der Hurerei" ist die falsche Lehre, die geht oft süß ein, aber die armen Seelen werden dadurch übel getränkt. Doch ist Rom mit seinem Wein herumgekommen und es ist sonderlich merkwürdig, was beiläufig vor hundert Jahren in Aethiopien und Indien vorgegangen ist. Hingegen ist die Predigt des Evangeliums teils noch im verflossenen Jahrhundert, noch mehr aber bei vierzig Jahren her durch protestantische Missionare mit gutem Erfolg an die Heiden gebracht worden ..." (S. 392).

Eine weitere heilsgeschichtliche Figur ist seit Spener nicht aufgetreten. Damit ergibt sich, daß die heilsgeschichtlichen Geheimnisse der eigenen Zeit Bengels und seiner nächsten Zukunft in den Worten der Apokalypse verborgen sind, welche auf die Verkündigung des zweiten Engels c. 14, 8 folgen. Diese Erkenntnis wird für die Deutung der eigenen Gegenwart und der nächsten Zukunft entscheidend, und erst diese Erkenntnis macht Bengel in der weiteren Auslegung der Apokalypse zum Propheten.

„Auf der Mitte dieses 14. Kapitels steht heutigen Tags die Erfüllung dieser Weissagung: das Vorhergehende ist entweder ganz erfüllt oder schon lang in die Erfüllung eingetreten; und das was in der Weissagung hernach folgt, ist noch zukünftig. Also geht es uns insonderheit an, und die Klugheit der Gerechten erfordert von uns, daß wir sorgfältig bedenken, in was für einer Zeit wir leben, damit wir, es falle was fallen soll und will, fest bleiben wie der Berg Zion." (S. 393 f.)

Was Bengel in der Auslegung der weiteren Kapitel bringt, soll sich nach seiner eigenen Anschauung zum geringsten Teil auf seine eigene Gegenwart, zum größten Teil auf die nähere

oder fernere Zukunft und die noch ausstehenden heilsgeschichtlichen Ereignisse beziehen.

Es ist hier nicht der Ort, das Gesamtbild der Bengelschen Zukunftserwartungen mit allen Einzelheiten der Überwindung des Tiers und der Aufrichtung der wahren einen Kirche der Heiligen und des tausendjährigen Reichs zu beschreiben: entscheidend ist, daß Bengel selbst für die unmittelbar bevorstehende Zeit das Kommen einer dritten heilsgeschichtlichen Führergestalt verheißt, und zwar bei der Auslegung des dritten Engels, von dem es im Kapitel 14 v. 9 bis 12 heißt: „Und ein anderer dritter Engel folgete ihnen, der sprach mit großer Stimme: „So jemand anbetet das Tier und dessen Bild und nimmt ein Malzeichen an seine Stirn oder an seine Hand, so wird er auch trinken von dem Wein des Grimmes Gottes, der unvermischt eingeschenket ist in den Becher seines Zorns, und wird gequälet werden in Feuer und Schwefel vor den Engeln und vor dem Lamm. Und der Rauch ihrer Qual steiget auf in ewige Ewigkeit, und sie haben nicht Ruhe Tag und Nacht, die das Tier und dessen Bild anbeten, und so jemand das Malzeichen seines Namens nimmt."

Diese Figur mit einer bestimmten geschichtlichen Gestalt gleichzusetzen, erlaubt ihm seine eigene Berechnung der Jahre und Zeiten nicht mehr: er kann sie nur prophetisch beschreiben, um seine Zeit auf das baldige Kommen und die Wirksamkeit dieser Figur vorzubereiten. Das geschieht in der „Erklärten Offenbarung" auf folgende Weise:

„Und ein ander dritter Engel folgete ihnen, der sprach mit großer Stimme: „So jemand anbettet das Thier und dessen Bild, und nimmt ein Malzeichen an seine Stirn oder an seine Hand (10), so wird Er auch trinken von dem Wein des Grimmes Gottes, der unvermischt eingeschenket ist in den Becher Seines Zorns, und wird gequälet werden in Feuer und Schwefel vor den Engeln und vor den Lämmlein."

„Dritter". Dem einigen Adler, der drey Weh verkündigte, werden drey Engel, die alle eine gute und heilsame Botschaft bringen, entgegen gesetzet. Denn es ist auch dis eine

heilsame Botschaft, die uns vor der schwersten Schuld und Straffe warnet.

„Folgete". Die drey Engel folgten aufeinander der Zeit nach und der Gegend nach können sie auch nicht weit voneinander seyn. Denn einer folget dem andern.

„Ihnen" Beiden. Also ist des ersten und zweyten Engels Botschaft zur Zeit des dritten auch noch im Schwange. Dieser dritte kann keiner von denen seyn, die an Arndten so vieles auszusetzen finden und sich ein Gewissen machen, D. Spener selig zu sagen.

„Anbetet". Dieses besteht theils in einer innerlischen Ehrerbietung, als ob alle, die dem Herrn Christus unterthan sind, eben deswegen dem Thier unterthan seyn müssen, und anders keinen geistlichen Einfluß der Gnaden, keinen Eingang in das Reich Gottes haben könnten, theils in einer damit übereinkommenden äußeren Ehrenbezeugung, vornehmlich gegen das Thier selbst, und so dann auch gegen dessen Bilde. Diese Greuel werden erst noch auf das heftigste und gefährlichste ausbrechen, und die Warnung für denselben wird den dritten Engel zu erkennen geben . . . Der erste Engel flog, als die 666 Jahre meistens verflossen waren: der zweyte ließ sich eine Weile nach jenem hören: so kann der dritte nicht ferne seyn. Ob er, wie die zween vorhergehenden Engel, natürlich, oder, in Vergleichung des folgenden 12. Verses, als ihr Märtyrer sterben werde, wird zu erwarten seyn ...

3. „Die Botschaft dieser drey Engel hat gewissermaßen in umgewandter Ordnung ihren Erfolg. Denn erstlich kommt das Malzeichen des Thieres auf die Bahn: hernach füllet Babylon: und zuletzt finden sich alle Nationen ein, den Herrn anzubeten v. 9. 8. 7. 6."

Die „Reden zur Offenbarung" bringen hier ebenfalls das Wesentliche übersichtlicher und klarer:

„Es ist dies der dritte Engel von denen, die hier nacheinander kommen, und auch dieser, wie die zwei vorigen, heißt ‚einanderer', denn sie sind alle drei unterschieden von dem, der die drei Weh verkündigt hat. Also bringt auch dieser etwas Gutes. Je größer ein Schaden oder eine Gefahr ist, je heilsamer

ist die Warnung. Dieser Engel folgt ihnen, nämlich den zwei vorigen. Gott schickt etliche Botschaften nacheinander . . . Ein großer Übelstand muß durch kräftige heilsame Gegenanstalten bestritten und behoben werden, und wenn Gott Sein Zeugnis reichlich ergehen läßt, so ist es eine Anzeige, daß die Menschen dessen bedürfen, es ist aber auch auf seiten Gottes eine große Wohlthat. So läßt denn Gott auch hier eine Botschaft nach der andern ergehen; die drei Engel folgen einander. Die Botschaft des ersten hört bei dem andern, und beider ihre, bei dem dritten nicht auf. Gott hat unterschiedliche Werkzeuge, deren jeder so ausgerüstet wird, wie es sein Amt in seinem Maße mit sich bringt. Der erste und der dritte Engel haben eine große Ermahnung und Warnung zu tun, der zweite aber eine Verkündigung, und so wird nicht dem zweiten, wohl aber dem ersten und dritten eine große Stimme zugeschrieben. Der dritte hat etwas zu untersagen, nemlich die Anbetung des Thiers usw., und dann muß er eine Drohung anhängen. ‚So jemand', spricht er, ‚Anbetung leistet dem Thiere und dessen Bild und nimmt ein Malzeichen', usw. Was das Thier sei, ist schon gesagt, nemlich das weltliche Pabstthum. Was sein Bild sei, das wissen wir noch nicht so eigentlich, es möchte aber bald bekannt werden."

Damit tritt also Bengel an einem konkreten Punkte in seiner Zeit in folgerichtiger Fortführung seiner Apokalypsenauslegung als Prophet auf, indem er das Kommen einer messianischen Figur vom Formate Arndts und Speners als ganz nahe verheißt und seine Zeit darauf vorbereitet, diesen letzten Beförderer und Treiber des Reiches Gottes würdig zu empfangen.

Dies ist nun der Punkt, an dem Bengel selbst ein Opfer seiner Verkündigung wird und in seine eigene Prophetie hineingerissen wird. Dieser Vorgang hat bei seiner Person den Vorzug, besonders klar erfaßbar zu sein.

Das Erscheinen der Bengelschen „Erklärten Offenbarung" rief eine ungeheure Erregung nicht nur unter den Gelehrten, sondern vor allem unter den Frommen des Landes hervor. So

dauerte es nicht lange, bis aus dem Kreise um Bengel selbst, vor allem in den Konventikeln des württembergischen Pietismus, in denen die Verkündigung Bengels besonders einschlug, die Stimme hervorging, Bengel selbst sei der dritte Engel, die dritte messianische Figur, deren Kommen er seiner Zeit verheißen habe.

Das Aufkommen und die Ausbreitung dieser Deutung läßt sich noch in einzelnen Etappen verfolgen. Die Deutung Bengels als des dritten Engels der Apokalypse c. 14, 9 ist ihm nämlich selbst mündlich von einem Freund vorgetragen worden, dessen Namen Burk, der Schwiegersohn und Biograph leider verschweigt. Erstaunlich ist nun, zu sehen, wie Bengel auf diese ungeheure Überhöhung seiner Person eingeht. Er weist sie nämlich nicht etwa ab, sondern läßt die Entscheidung offen. Burk erzählt in seinem „Leben Bengels" 1831 das Gespräch folgendermaßen:

„Als jemand zu Bengel sagte, er möchte wohl der dritte Engel in der Offenbarung seyn, erwiederte er: „Ist es wahr, so kann ich mich nicht genugsam verwundern über Gottes Absicht, was Er aus einem so armen Tropf machen und mit ihm anfangen will. Ist es aber nicht wahr, und ich wollte es mir doch in meinem Herzen anmaßen, so wäre nach dem Fall Lucifers nicht leicht eine gräulichere Sünde als diese."

Die Szene zeigt, daß Bengel sich immerhin in seinen prophetischen Deutungen der Apokalypse einer so einzigartigen und unmittelbaren göttlichen Berufung bewußt war, daß er in aller Humilität dem durch ihn vollzogenen Werk einen heilsgeschichtlichen Charakter beizulegen bereit war.

Dieselbe Rede, er sei der dritte Engel, ist ihm mündlich noch öfters vorgetragen worden. Seine zweite Äußerung darüber liegt ganz in der Linie der ersten; sie hat außerdem den Vorzug, vom Biographen datiert zu sein, nämlich auf den 23. November 1740. Nun ist die Vorrede zur ersten Ausgabe der „Erklärten Offenbarung Johannis" vom 4. September datiert. Es liegen also zwischen der Verbreitung seiner prophetischen Schrift und dem Zeitpunkt, in dem ihm die messianische Deutung seiner

Person nach seiner eigenen Prophetie vorgetragen wurde, zwei Monate, in Wirklichkeit wohl kaum ein paar Wochen, da die Verbreitung des Werkes unter die Gemeinden auch nicht gerade an einem Tag vor sich ging.

Man sieht hier so drastisch wie nie die merkwürdige Logik des prophetischen Denkens: kaum hat der Prophet eine Verheißung ausgesprochen, so steckt er selbst schon drin und wird als ihr Erfüller gepriesen. Beim Lesen der Verheißungen Bengels ging es den Leuten schon auf: er ist es selbst, von dem er da prophezeit. Mögen nicht die Hörer Johannes des Täufers am Jordan schon in der Sekunde, in der er die Verheißung vom Kommensollenden aussprach, gedacht und gesprochen haben: Er ist es selbst?

Das Gespräch vom 23. November 1740 vollzog sich so: Auf die Behauptung seines Bekannten hin, er sei der dritte Engel, antwortet Bengel:

„Es haben schon vor etlicher Zeit mancherley Leute diese Vermuthung gehabt, aber er glaube es nicht und könne es nicht glauben; doch könne er es nach Überlegung aller Umstände nicht ganz verwerfen: er überlasse es lauterlich Gott; und wenn dem auch also wäre, so bitte er Gott, daß sein Herz ganz unberührt davon bleiben möge. Etwas Besonderes gehe freilich mit seiner erklärten Offenbarung vor, daß sie so geschwind ein Aufsehen in Deutschland mache, als sonst nicht leicht mit einem Buche der Art zu geschehen pflege. Er müsse in Betracht, wie ihn Gott von Jugend auf geleitet, Gottes Gnade auf die besonderste Weise preisen, und möchte sich vor Ihm nicht nur auf das Angesicht und den Erdboden hinlegen, sondern gar in die Erde vergraben. Er habe von Innen und Außen so viele Ursachen der Demüthigung, daß, wenn gleich etwa hie und da einen Blase auffahren wollte, er bald wieder einen Stich bekomme, dadurch er wieder niederstehe. Hiebey redete er nachdrücklich von seiner Nichtigkeit, Untüchtigkeit usw. und bezeugte, daß ihm ein solcher Beruf nicht desto vornehmer machen würde, er könnte dessen ungeachtet, wovor ihn doch Gott in Gnaden bewahren würde, selbst verwerflich werden. Es sey ihm aber sehr angelegen,

daß die Leute ihn nicht zu hoch schätzten, weil ihm sonst an der wahren Gottesfurcht etwas Merkliches könnte abgerechnet werden."

Auch hier verbindet sich ein festes Berufungsbewußtsein und Erzählungsbewußtsein mit der Humilität dessen, der sich nur als bescheidenes Werkzeug Gottes weiß.

Das Gespräch geht aber noch weiter. Der Freund will ihm nämlich beweisen, daß er auf Grund seiner eigenen chronologischen Berechnungen und Zahlenspekulationen dieser Engel sein müsse.

„Der Erzähler fügt noch bey: Ich entgegnete, es sey ja doch um die Zeit des dritten Engels." „Ja, antwortete er, die Mitte zwischen dem sel. Arndt und dem großen Termin 1836 falle mit 111 Jahren vor und nach auf 1725, da ihm gerade das Licht in diesen Materien aufgegangen sey. Er habe die Sache wohl gemerkt, nachdem ihn auch S. schon vor dem Druck der ‚erklärten Offenbarung' dafür angegeben. Er habe es aber sorgfältig, so viel es mit gutem Gewissen und ohne der Wahrheit zu nahe zu treten, geschehen könne, zu vermeiden gesucht. Wenn mich jemand frage, so soll ich nur den Frager an ihn selbst verweisen. Es seyen gar große Wohlthaten Gottes darunter, er könne es nicht sagen, wie wohl es ihm komme, wenn er so einmal nach dem andern prostituirt und hintangesetzt werde: das seyen aber nur so kleine Morsellen, es könne noch herber kommen . . ."

„Wenn das Zeugnis und die Warnung, die in der Apokalypse dem dritten Engel vorgeschrieben werden, jemand vor ihm nachdrücklicher getrieben habe, oder, ihm unwissend, noch treibe, oder ins Künftige treiben werde, so trete er sehr gerne zurück."

Die messianische Deutung seiner Person scheint ihn von diesem Moment an, wo andere kommen und ihm auf Grund seiner eigenen Rechnung beweisen, er sei der dritte Engel, doch recht beunruhigt zu haben; er kämpfte das ganze nächste Jahr, in welches die Haupterregung fiel, die von seiner „Erklärung der Offenbarung" ausging, mit dieser Deutung seiner Person

wie mit einer Anfechtung, und man wird es als ein großes Zeugnis seiner wahrhaft christlichen Demut auslegen können, daß er den Gedanken schließlich von sich abgewiesen hat. Jedenfalls kam er mit ihm zu einem Ende, denn aus einem Gespräch vom 1. Februar 1742 sind von ihm die Worte überliefert:

„Nun kann ich mit mehrerer Gewißheit denjenigen widersprechen, die den Einfall wegen des dritten Engels gehabt haben, und mein Gemüth hat viele Ruhe dabey. Wenn es möglich wäre, so rückte ich auch von dem Arndt weiter herunter, aber ich kann nicht: Spener ist eben um diese Zeit gestorben, da es mit den römischen Missionen aufs Höchst gekommen war, und sich sodann auch die Protestanten der Mission zu den Heiden angenommen haben. Es scheint also, es sey eben damit jenes seyn Zeugnis geendet und beschlossen gewesen." (10)

Er läßt also, gezwungen durch die Logik seiner Auslegung, die Deutung Arndts und Speners, die er nochmals nachgeprüft hat, bestehen, läßt aber die Deutung seiner eigenen Person, die als Versuchung an ihn herangetreten war, fallen.

Mag es nicht auch für Johannes den Täufer eine Versuchung gewesen sein, als ihn seine Jünger zum Kommensollenden selbst erheben wollten, und war nicht diese Versuchung, selbst die Verheißung zu erfüllen, von vornherein ein erschwerendes Moment, das gleichzeitige Nebeneinander dessen, der den Kommensollenden verhieß, und dessen, der sich als den Erfüller des Kommensollenden ausgab, erträglich zu gestalten? War der Streit zwischen den Johannesjüngern und den Jesusjüngern nicht im Grunde nur der Schatten des Streites, der in der eigenen Brust des Johannes tobte, wie er sah, daß ein anderer die Früchte seiner Verkündigung einheimste, und seine auf den Kommensollenden bereitete Zeit von dem Verkünder des Kommensollenden auf seine eigene Person lenkte? Und schließlich: ist das Faktum, daß Bengel die Versuchung, sich selbst als Erfüller seiner Verheißungen auszugeben, überwunden hat, um den richtigen und eigentlichen Kommensollenden nicht im Wege zu stehen, nicht auch ein Hinweis auf die Geschichtlichkeit des Berichts, in welchem Matthäus davon schreibt, wie der

gefangene Johannes an Jesus schicken läßt und ihn fragt: Bist du der Kommensollende? Ist dies nicht auch die Selbstüberwindung eines, der sich berufen weiß, einen Kommensollenden zu verkündigen, und der dazu gedrängt wird, der Kommensollende selbst zu sein? War er wirklich seiner Verkündigung in ihrer Begrenzung treu, so mußte er diese höchste Versuchung überwinden, selbst wenn er, wie Bengel, das geschichtliche Auftreten des Kommensollenden gar nicht erlebt hätte.

Indessen, was kümmern sich die Schüler des Propheten um die Versuchungen des Propheten! Sie machen ihn zu dem, wofür sie ihn halten, und so haben auch Bengel seine Schüler zum dritten Engel gemacht, wie Johannes von seinen Schülern zum Kommensollenden selbst erhoben wurde.

Ein eigenartiges Zeugnis für die Tätigkeit der Schüler Bengels sei zuerst genannt. Es ist eine anonyme Schrift über:

Die Hauptsache der Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi aus den fürnehmsten Schriften des sel. Herrn Dr. Jo. Alb. Bengels ausgezogen und in deutliches Fragen und Antworten verfasset. Frankfurt und Leipzig 1772.

Diese Schrift bringt also die wichtigsten Ergebnisse der Bengelschen Apokalypsenerklärung in Frage und Antwort. In diesem Zusammenhang ist die Darstellung der Bedeutung der drei Engel besonders bedeutsam. Zunächst wird einfach in den Worten Bengels sein Hauptgedanke dargestellt.

Frage 483: „Wer ist der Engel mit dem ewigen Evangelio?" Es sind andere rechtschaffene Lehrer nicht ausgeschlossen, vermuthlich der selige Johann Arnd, im Jahr Christi 1614. (482)

Es folgt die Beschreibung des ewigen Evangeliums. Dann heißt es:

491. „Finde sich nun diese Botschaft bey dem seligen Arnd?" Ja, in seinen Büchern von dem wahren Christenthum rufet er uns sonderlich zu: Fürchtet Gott, und in seinem Paradies-Gärtlein lehret er, wie man Gott anbeten solle.

492. Wer ist der zweite Engel?

Vermuthlich der selige Philipp Jakob Spener, im Jahre Christi 1675.

493. Wie lautet seine Botschaft?

„Es ist gefallen, es ist gefallen, Babylon die Große, von dem Wein ihrer Hurerei hat sie alle Nationen getränket."

498. Wer ist der dritte Engel? Keiner der an Arndten so viel auszusetzen weiß und sich ein Bedenken macht, D. Spener selig zu achten.

Anmerkung: Vielleicht ist es der selige Herr Dr. Bengel. Zwar ist es seiner demüthigen Gesinnung nicht gemäß gewesen, sich davor ansehen zu lassen, aber Arnd und Spener werden eben so demüthig von sich gedacht haben.

499. Wenn mag dieser Engel geflogen seyn?

Ungefähr im Jahr 1725.

Anmerkung: Um eben diese Zeit würdigte Gott den seligen Herrn Dr. Bengel eines so großen Aufschlusses so wichtiger Dinge, die in dieser Offenbarung enthalten seyn.

500. Wie lautet die Botschaft dieses Engels?

„So jemand anbetet das Thier und dessen Bild und nimmt ein Malzeichen an seiner Stirn oder an seine Hand: so wird er auch trinken von dem Wein des Grimmes GOttes, der unvermischt eingeschenket ist in dem Becher Seines Zornes etc."

Der Schüler führt die Geschichtslogik des Propheten weiter und reiht ihn selbst in die von ihm prophezeite Linie der Endgeschichte des Heils ein, indem er ihn zum Erfüller seiner eigenen Verheißungen macht, ein Faktum, das zur größten Auseinandersetzung endzeitlich orientierter Gruppen führen kann, wenn sich gleichzeitig noch ein anderer oder eine andere Gruppe findet, welche die Erfüllung dieser Verheißung für sich beansprucht: der Streit um die Erfüllung ist, wie der Kampf zwischen den Johannesjüngern und den Jesusjüngern zeigt, in seiner Wurzel ein Streit um die Verheißung.

Dieselbe Erscheinung läßt sich nun bereits anderthalb Jahrzehnte früher in einem andern anonymen Werk bemerken, welches sich die Verbreitung der Bengelschen Verheißungen zur Aufgabe macht und das von einem Reutlinger Amtsbruder Bengels stammt, nämlich dem Werk, das den Titel trägt: „Gründliche Beurteilung des Zeitpunktes, darinnen wir nach der Offenbarung Jesu Christi gegenwärtig leben, oder, Überzeugende Beleuchtung

der Erklärung des sel. Dr. Bengels, von denen grossen und wichtigen Dingen und Zeiten, welche nach der Ordnung der Erfüllung dieser göttlichen Weissagung entweder in diesen Tagen auf der Neige seyn, oder hiernächst erfüllet werden möchten. Allen um ihr geist. und leibl. Wohl Besorgten zum Unterricht, zur Verwahrung und Warnung, bey diesen jemaligen bedenklichen Zeiten, mitgetheilet von W. B. C." und das in zwei Bänden Frankfurt und Leipzig 1758/59 und in zweiter verbesserter Auflage in einem Band 1758 vorliegt.

Diese Auslegung greift zwar die Hauptlinien der Bengelschen Geschichtsdeutung und Prophetie auf, aber bringt eine andere Anordnung, und zwar verteilt er nicht, wie Bengel selbst die beiden ersten Engel auf Arndt und Spener, sondern sieht die Tätigkeit Luthers, Arndts und Speners zusammen als Erfüllung dessen, was unter dem ersten Engel verheißen ist: so wird also die Tätigkeit dieser drei Führer unter den Zeichen des einen ersten Engels zusammengefaßt.

(S. 202 ff. § 304.) Frage: „Wenn der Engel mit dem ewigen Evangelio schon erschienen ist, was bedeuten dann die übrigen zwei verkündende Engel? Wann und wo werden dieselben erscheinen? Antwort: Die drey Engel sind keine wirklichen Engel, sondern Menschen, denn sie haben eine wirkliche Botschaft an die Menschen zu verkündigen, die gehöret werden solle ... Der Erste erscheinet zu der Zeit, da das erste Thier seine Greuel verewigen und die Furcht und Herrlichkeit, die dem allein wahren GOtt gebüret, den Menschen aufdringen will; da verkündigt er, der erste Engel, ein ewiges Evangelium, welches das Thier nicht umstoßen solle. Er mahnet die Menschen zur Furcht und Anbetung GOttes, und versichert dieselben der nahen Gerichtsstunde des HErrn, über die, welche ihn als dem alleinigen Schöpfer und HErrn der Welt von seinem Thron treiben wollen. Das erste geschah durch die Reformation Lutheri, das dereinst die Hauptsumme der Lehre des Arnden. Das Dritte that Spener, und alle drey Stücke dieser Botschaft werden durch jener getreue Nachfolger fortgesetzet."

Der Verfasser hat also nach dieser Verschiebung die Aufgabe, den zweiten Engel zu deuten. Dies geschieht dadurch, daß er ein vierfaches beweist: 1. dieser zweite Engel kann auf Grund der Worte, die er spricht, nur einen großen Ausleger der Schrift bedeuten, der die Offenbarung des göttlichen Heilsplans bringt:

(S. 204 ff.) „Mithin ist also die Botschaft dieses Engels, daß er den Glaubigen theils den Greuel der mächtigen Hurerei dieses Babylon, theils aber auch ihren dadurch sich zuziehenden gewissen Fall entdecke und anzeige, und dieses darum, damit die Glaubigen an ihrer Größe und so weit um sich gegriffenen Verführung zu ihren Greueln, sich nicht ärgern, sondern sich dafür vermahnen mögen. Da aber dieser Engel, wie der erste, ein unmittelbar erleuchteter Prophet ist, so wird, so muß er dieses den Glaubigen aus dem geoffenbarten Wort GOttes anzeigen, und zwar so deutlich und überzeugend zeigen, als es vor ihm nicht war: denn sonst hätte es dieses besonderen Engels nicht bedurft. Da nun die Greuel und die Schicksale Babylons, ja die Erkenntnis dieses Babylons selbsten nirgend umständlicher und deutlicher als in der Offenbarung in solch verblümter Weise von GOtt entdeckt worden, so halte ich dafür, dass jener zweite Engel / werde derjenige Lehrer unter den Menschen seyn, der die Offenbarung Jesu Christi nicht nur überhaupt am deutlichsten erklärt, sondern welcher auch insonderheit in derselben die Erkenntnis, den Unterschied und die Verbindung des Thiers und der Hure, den Jammer, den beyde nacheinander im Reich Gottes anrichten, ihre Greuel und ihren Untergang, samt der von GOtt bestimmten Zeit ihrer Währung auf eine ausnehmende Weise deutlich und überzeugend auslegen, und folglich das allergegründetste Zeugnis aus dem Wort GOttes wider das Pabstum der Gemeinde GOttes vor Augen legen würde."

2. Die Zeit ist charakterisiert als die Zeit der Ausbreitung des Tiers, d. i. Roms.

„Die Zeit der Erscheinung dieses Engels erhellet aus dem Text: theils da, wann Babylon mit dem Tränken der Nationen von dem Wein ihrer Hurerei herum ist: theils vor dem Erscheinen des andern Thiers, vor welchem der dritte Engel warnet. Jenes ist in unsern Tagen erfüllet, da Rom durch seine Missionen nicht nur in Europa, sondern in allen drey andern Theilen der Welt herum ist; dieses, daß das andere Thier zu unserer gegenwärtigen Zeit nimmer so ferne seyn kann, ist bereits erwiesen worden, folglich wird dieser Engel bereits auch erschienen seyn / und wir leben in den Tagen der Botschaft dieses Engels."

3. Der Ort dieses Engels wird nun auf eine eigenartige Weise auf Deutschland bezogen:

„Wo wird dann dieser Engel sich hören lassen? so lautet ferner ein Theil der obigen Frage. Der erste Engel mit dem ewigen Evangelio wird in der Mitte des Himmels gesehen und gehöret, die zwey andern Engel folgen ihm nach. Und da sonst keines andern Orts bey ihnen gedacht wird, so können sie auch nirgends als in dieser nemlichen Mitte des Himmels erscheinen. Was bedeutet dann die Mitte des Himmels für eine Gegend? Diejenige Mitte müssen wir verstehen, die dem lieben Johannes in Pathmos im Gesichte war, er sahe aber gegen Abend und folglich ist es die mittlere Gegend zwischen Morgen und Abend, und das ist grad Deutschland. Diss wird auch dadurch bestärkt: Das dritte Weh ist in Europa, das Reich des Thiers breitet sich von Morgen gegen Abend; das Weib mit der Sonnen bekleidet ist in der Wüsten, welche Deutschland ist. Diese drey Engel bringen eine dreyfache Botschaft für die Angehörige des Weibs, darum müssen sie sich in ihrem Gebiet, das ist Deutschland, hören lassen, und zwar an einem Ort, wo die Verführungen der Hure oder Babylons nahe sind. Mehrere Umstände anzuzeigen sind unnötig."

Deutschland ist also das Land der Mitte, von dem aus sich die Verkündigung des Ewigen Evangeliums vollzieht.

4. Die Auslegung des göttlichen Heilsplans ist am besten zu denken als Auslegung der Apokalypse. So weisen alle Zeichen auf — Bengel.

„Auf wen zielet also dieser zweyte Engel? Ich könnte mit der Antwort auf die Frage den Leser auf seyn eigenes Urteil weisen, das ihm abzufassen aus dem angeführten leicht wäre. Ich will aber meine Muthmassung nicht gar verschweigen, damit der Leser bey der Erscheinung des dritten Engels, der so ferne nicht seyn kann, desto besser den Grund oder Ungrund meiner Muthmassung erkennen kann. Ich will keinem einzigen Ausleger der Offenbarung Jesu Christi von seynem verdienten Lohn etwas benommen haben, am allerwenigsten ihre übrigen Verdienste an der Kirche GOttes, und in Ansehung ihrer Zeugnisse wider das Pabsthum veringern. Indessen werden doch unpassionierte und unparteyische Gottesgelehrte mit mir nicht leugnen können, dass wohl noch niemanden das Thier und die Hure so deutlich und überzeugend und so übereinstimmend mit den Geschichten erklärt habe, und die Zeitläufe auf der Mitte zwischen denen bisher üblich gewesenen Abwegen so harmonisch proportioniert, so höchstwahrscheinlich und mit der Historie, ja dem ganzen Weltalter, und allen übrigen in der Schrift vorkommenden prophetischen Zeitläuffen übereinstimmend gezeigt, erwisen und wider alle Einwürfe befestigt habe als der nun selige Her Dr. Bengel. Stehet einem diese meine Muthmassung nicht an, so beweise er, dass die Erklärung dieses vortrefflichen Rüstzeugs das nicht geleistet habe, was soeben von ihm gesagt worden; er zeige uns in Zeiten eine bessere Erklärung, die obige Eigenschaften habe; kann ers nicht, so erkenne und preise er mit mir die unaussprechliche Wohlthat, die uns GOtt durch den Dienst dieses Mannes zur rechten Zeit erwiesen und mitgetheilet hat." (S. 207. Das selbe in der ersten Ausgabe von Frankfurt-Leipzig 1758 in den selben Worten. S. 215 ff.)

Damit ist also wieder die ganze Verheißung auf Bengel zusammengezogen und in der Erklärung seiner eigenen Prophezie wird Bengel zum Erfüller seiner Verheißungen selbst erhoben.

Was hier von seiten zweier Anonymi geschah, ist nun nicht nur im Winkel geschehen. Die doppelte Auflage gerade der

zweiten Schrift mit ihren ausführlichen Argumenten zeigt die Verbreitung der dargestellten Verheißungen in den von dem Endzeitbewußtsein erfaßten Kreisen. Aber auch zwei große geistige Führer der Zeit haben sich diese Deutung zu eigen gemacht und eine theologische Deutung der Person Bengels in ihren Werken gegeben, welche die ganze theologische Welt bewegt haben: Jung-Stilling und Oetinger.

Jung-Stilling hat, wie Bengel selbst, ein Gesamtgemälde der Heilsgeschichte in Form einer Auslegung der Offenbarung gegeben und in dieser die „Siegesgeschichte der christlichen Religion", wie auch der Titel der 1799 in Nürnberg erschienenen Schrift lautet, dargestellt, indem er, wie seine Vorgänger, die wichtigsten Ereignisse der Kirchengeschichte auf die Zeichen der Apokalypse bezog und die Art der Erfüllung der dorten niedergeschriebenen Verheißungen durch die betreffenden Geschichtsereignisse bewies. Auch für ihn zieht sich die Deutung der näheren Vergangenheit, der eigenen Zeitgeschichte auf die Deutung der drei Engel des 14. Kapitels der Apokalypse zusammen. Hier läßt sich nun ein auffallender Unterschied feststellen.

In der Siegesgeschichte 1799 selbst findet sich eine Auslegung der drei Engel, die von Bengel nichts weiß. Der erste Engel nämlich, welcher das Ewige Evangelium bringt und durch die Mitte des Himmels fliegt, wird auf Luther bezogen, wobei wiederum die bereits genannte Deutung der Mitte des Himmels auf Deutschland erscheint. S. 419:

„Ein Engel fliegt mitten durch den Himmel, damit er auf der ganzen Breite der Erden gesehen werden könne; oder: will man die christliche Religionsverfassung darunter verstehen, so ist Teutschland in der Mitte dieses Himmels. Hier flog also dieser Reformationsengel, unter welchem man ohne Anstand den seligen Doktor Luther verstehen kann. Denn dieser große Mann war nicht allein der Urheber der Religionsverbesserung, sondern er war es auch im eigentlichen Sinn, der das ewige Evangelium hatte und verkündigte ... Dies ewige Evangelium war fast vergessen, aber Luther übersetzte die Bibel in die teutsche Sprache, und so kam sie nun in jedermanns Hände — Ja wohl! brachte er allen Völkern, Zungen, Geschlechtern und

Nationen das ewige, weder durch Aberglauben, noch durch Unglauben zu besiegende Evangelium. Denn von nun an wurde die Bibel in alle Sprachen übersetzt. „Die auf der Erde sitzen" sind diejenigen in der Christenheit, die mit Sehnsucht auf die Reformation harrten."

Der zweite Engel — und hier nimmt Jung-Stilling Motive der Endzeitverheißung des Quirinus Kuhlmann (s. o. S. 504) auf — ist (S. 420) „der verachtete, verkannte und für einen Erzschwärmer erklärte Jacob Böhme. Keiner vor und keiner nach ihm hat so laut den Fall des geistigen Babylons bezeugt und so laut von der Lilienzeit (wie er sich ausdrückt) geweissagt . . . Alle Kapitel seiner Schriften rufen: Babel ist gefallen! Ihre Hurerei ist offenbar, die Zeit der Lilien ist vorhanden." Hier werden also die alten Motive der endzeitlichen Deutung Böhmes als des messianischen Eröffners der Lilienzeit noch einmal lebendig.

Den dritten Engel bezieht nun Jung-Stilling nach Prüfung aller wichtigen Figuren geistlicher Führer der nachböhmeschen Zeit, Arndt, Spener, Zinzendorf auf August Hermann Franke (S. 424), denn „von ihm rühren eigentlich alle wahren und großen Erweckungen dieses Jahrhunderts her; ihm hat man die ernste Warnung für allem falschen Christenthum und die Ermahnung zum innern wahren Wandel vor Gott zuzuschreiben, er bildete als Professor der Gottesgelehrtheit eine Menge frommer Prediger, die allenthalben Funken saeten, deren Feuer noch überall in der zerstreuten philadelphischen Gemeinde unter den wahren Pietisten glimmt und auch nicht auslöschen wird, bis der Herr kommt".

Hier spricht der Führer der neuen Erweckungsbewegung, der in dem dritten Engel den Mann sieht, der zum erstenmal in Deutschland eine Erweckung und Bußbewegung hervorgerufen hat. Von Bengel ist hier nicht die Rede, sondern erst bei der Auslegung des 13. Verses des 14. Kapitels, wo eine Stimme aus dem Himmel spricht: „Schreibe". Dort heißt es (S. 426): „Der selige Bengel hat in seinen Schriften diese himmlische Stimme nachgehallt, er war ihr Echo — darum ruht er nun auch sanft in seiner Kammer bis zur ersten Auferstehung."

Immerhin sind auch hier bereits Ansätze zu einer heilsgeschichtlichen Überhöhung seiner Figur gemacht: er ist Echo der göttlichen Stimme, welche den Verlauf der Heilsgeschichte dem Apostel Johannes verkündigt hat: das bedeutet: seine Auslegung ist die legitime, zeitgemäße, richtige, im Geist des Apostels selbst gegebene Auslegung der Apokalypse; er gehört zu den wenigen Erwählten, die der Seligkeit des 1000jährigen Reiches vor der allgemeinen Auferstehung teilhaftig werden.

In dem „ersten Nachtrag zur Siegesgeschichte der christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis von Dr. Johann Heinrich Jung-Stilling" Nürnberg 1805, aus dem Jahr 1805 ist aber diese Situation völlig verändert, und zwar unter dem Einfluß Bengels selbst, der bereits in den einleitenden Kapiteln eine neue ausführlichere Würdigung erfährt.

Dort heißt es von Bengel gegenüber den Apokalypsenauslegungen der Schwärmer, vor allem von Johann Heinrich Seitz: „Gerade in dieser Zeit, nämlich zwischen 1740 bis 1750, kamen nun die Schriften des seligen Bengels heraus, die zündeten ein neues, noch nie erschienenes Licht an und bey diesem wird nun die Apokalypse klarer, verständlicher und anwendbarer."

„Endlich trat in den vierziger Jahren des abgeflossenen Jahrhunderts der bekannte, von Herzen fromme und grundgelehrte Württembergische Theologe Johann Albrecht Bengel auf, und zeigte einen Schlüssel zur Auflösung an, wodurch nicht allein die Apokalypse ganz ungezwungen erklärt werden kann, die auch noch auf andere Weise erstaunliche Aufschlüsse gibt."

Noch deutlicher ist die Auslegung des zweiten Engels, der den Fall Babels verkündet. „Bey diesem Engel bitte ich zwei Hauptstücke wohl zu bemerken:

1. der Engel spricht, ruft aus, daß es jedermann hört — denn sonst wär ja sein Sprechen unnütz — folglich muß man in der Geschichte einen Zeitpunkt angeben können, in welchem diese Stimme so allgemein und so laut erschollen ist, daß sie in der ganzen Christenheit gehört werden konnte ...

2. muß diese Engelsstimme durchaus ohne Zwang und bestimmt Rom und seine herrsüchtige Politick in Anspruch nehmen und

ihren Fall ankündigen. Diese zween unbestreitbare Caractere dieser Weissagung sollen uns nun in Aufsuchung der Erfüllung zu Führern dienen." (S. 138.)

Bei der erneuten Betrachtung, auf welche heilsgeschichtliche Figuren sich die drei Engel beziehen könnten, kommt er nämlich zu einem Zweifel an seiner eigenen Deutung, welche er in der Siegsgeschichte vorgetragen hat.

„Ich habe in der Siegsgeschichte den bekannten Jakob Böhme für diesen Engel erklärt; aber bey reiferem Nachdenken, und mehrerm Licht in dieser Sache finde ich doch diese Accomodation nicht vollständig gnug. Denn so mächtig auch Böhme — vorzüglich in Geheim — gewürkt hat, und jetzt noch in Russland, Schweden, Dännemark, Teutschland, Holland, England und besonders in Frankreich fortwürkt, so kann ich ihn doch um des willen nicht mehr für diesen Engel halten, weil doch bey allen seinen Ankündigungen des nahen Falls der grossen Babel, diese Ankündigungen nicht Haupt- sondern Nebenzweck seiner Schriften sind; er lehrt Theosophie — das ist: die Philosophie des Himmels und des Geisterreichs, und verbindet sie ganz orthodox mit unserm ächt evangelischen Lehrbegriff: dies ist das Thema aller seiner Schriften, deren Wirkung auch jenem Zweck entspricht, aber die Gemüther nicht ganz besonders und vorzüglich auf den Fall Babels aufmerksam macht, welches durchaus geschehen müste, wenn er der zweyte Engel oder sein Repräsentant wäre."

J. St. geht nun die ganze Geschichte des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts durch, betrachtet die Tätigkeit von Spener, Franke, Gottfried Arnold, die unmittelbar auf Franke folgende Hallische Theologen, Zinsendorf und seine Gehilfen, die Sekten und Schwärmer und schließt dann mit der Erkenntnis. „Folglich waren jene Männer sehr wohltätige Werkzeuge in der Hand des Herrn, aber keiner von ihnen war der Herold ‚der den Fall Babels ankündigte." Er betrachtet dann weiter die schwindende Macht der katholischen Kirche, „alle katholischen Mächte fingen an, der Allgewalt des Papstes Einhalt zu thun, und sich ihrer von Gott verliehenen Rechte zu bedienen" — ihre Beeinträchtigung

durch den Febronianismus, durch die Ausbreitung des Voltairschen Rationalismus, durch die antirömische Politik der katholischen Länder, geführt durch Marquis von Ponbal in Lissabon, von Herzog von Choiseul in Versailles, vom Fürsten von Kamitz in Wien, durch die Aufhebung des Jesuitenordens, durch die Kirchenpolitik Kaiser Josephs II., durch die französische Revolution. Er betrachtet weiter die neuen religiösen Bewegungen der Schwärmer Rock, Hochmann, der Verfasser der Berlenburger Bibel, Petersen, die englischen Böhmianer Jeane Leade und Pordage, und faßt auch diese Betrachtung zusammen in die Erkenntnis: ihre Hauptwirkung war freilich „praktisches Christenthum, allein die Ahnung vom nahen Fall des geistlichen Babels und des Anbruchs des tausendjährigen Reichs wurde so allgemein und so stark, daß hin und wieder schädliche und höchst traurige Folgen daraus entstanden."

„Sollte der zweite Engel nicht in diesem Zeitraum von dreisig Jahren den Fall Babels ausgerufen haben? Und ist es nicht erstaunlich, daß gerade in diesem Zeitraum, auch in der großen politischen Welt, der Fall des geistlichen Babels mit Macht bearbeitet wurde, ohne daß die Klasse Menschen, welche ihn nahe glaubten, jenes politische Geheimnis nur von ferne ahneten?"

Allein die vollständige Enthüllung brachten auch diese apokalyptischen Schriften nicht.

„Einer erklärte die Apokalypse so, der andere anders, und der dritte kam wieder mit Beyden nicht überein. Jetzt erschien Bengel mit seiner Erklärten Offenbarung gerade in der Mitte jenes Zeitraums, in den vierziger Jahren, folglich auch genau in dem Zeitpunkt, wo alles zu seinem Empfang und zum Beyfall seiner Theorie vorbereitet war. Dieser rief nun den Fall Babels aus, und bestimmte sogar 50 Jahre vorher, wann der große Kampf beginnen und der Fall Babylons geschehen würde. Dieser Mann Gottes, der seelige Bengel, ist also wohl zuverlässig der Herold, den der zweyte Engel vorbedeutet hat."

Dadurch wird also ganz der bereits erwähnten anonymen Schrift entsprechend, Bengel, als der Mann, der die letzte und wahre Enthüllung der Apokalypse bringt, als Erfüller dessen ausgegeben, was in dem zweiten Engel der Apokalypse und seiner Botschaft verheißen ist; die Deutung hat sich vom dritten auf den zweiten Engel verschoben, aber nicht die prinzipielle Tat, den Propheten von seiner eigenen Prophezie aus zu erklären. So schließt Jung-Stilling diese Revision seiner Deutung des zweiten Engels mit den Worten:

„Also weder Johann Arnd noch Spener, noch Franke sind der zweyte Engel, sondern nur die noch immerfort ausrufende Stimme des Ersten. Denn der zweyte Engel muß auf etwas Neues aufmerksam machen, und dies geschieht auch, denn er spricht:

„Sie ist gefallen, sie ist gefallen! Babylon die große Stadt! denn sie hat mit dem Wein ihrer Hurerey getränket alle Heyden." (S. 137.)

Die letzte Verkündigung Bengels als einer heilsgeschichtlichen Figur stammt aus dem Munde seines treuesten Schülers, nämlich Oetingers, und es ist kein Zweifel, daß gerade das Zeugnis dieses vielgelesenen Theosophen, dessen Stimme sein akademisches Lehramt und seine gelehrte Tätigkeit noch mehr Gewicht gab, den Ruhm Bengels verbreitet hat. Darin wirkt sich zunächst die Schülerschaft Oetingers aus, daß auf die endzeitliche Grundhaltung seines eigenen theologischen Denkens die Bengelschen Begriffe, Bilder und Ideen einen außerordentlichen Einfluß gehabt haben. Freilich ist Oetinger seinem Lehrer nicht ohne Kritik gegenübergestanden: was ihn am meisten von ihm unterschied, und was er am meisten gegen Bengel einzuwenden hatte, ist Bengels reservierte Haltung gegenüber der Böhmeschen Theosophie, und die strikte Begrenzung seiner Theologie auf die Geschichte, d. h. die Vernachlässigung der Natur — „er ist dem physicum spirituale aus dem Weg gegangen". Trotzdem ist sein ganzes heilsgeschichtliches Denken an Bengel orientiert. In dem Entwurf seines heilsgeschichtlichen Denkens findet sich daher auch der erste Ansatz einer Einordnung seines Lehrers in den Verlauf der Heilsgeschichte.

Die Ansätze hierzu liegen bereits in seinen Jugendwerken. Bereits in seiner Schrift von 1739 „Etwas Ganzes von dem Evangelio" entwickelt er den Gedanken der fortschreitenden Geschichtsökonomie Gottes, der jeder Zeit die ihr angemessene und zustehende Erkenntnis und die ihr gebührenden geistlichen Führer schenkt. Dies ist in folgendem kühnen Satz entwickelt:

„Indessen will es Gott nach seinem Maaß in keiner Zeit fehlen lassen und wir müssen seiner Güte zutrauen, daß sie bei allen Gerichten, die über uns schweben, doch seinem kleinen Häuflein zu Hilfe und dem großen Haufen zum Zeugnis und Lockung immer gewisse Engel oder Boten schicken werde, die das ewige Evangelium nach Zeit und Orten leicht, vernehmlich und allen brauchbar machen... Die Apostel haben die Seligkeit der Gemeinschaft Jesu vor uns bevorgehabt; wir sollen aber auch zufrieden sein mit der Seligkeit, die wir haben. Wenn wir bedenken, daß wir viele Wohlthaten haben, die jene nicht gehabt (Apoc. 1, 7, 8), z. B. die heilige Offenbarung, darin die mancherlei Kirchenveränderungen und die anno 1517 geschehene Reformation so schön charakterisiert, und welche durch das jetziger Zeit von Bengel aufgeschlossene Geheimnis der Zahlen und die nach der Kirchenhistorie zutreffende Erfüllung vieler Weissagungen deutlich gemacht ist... Wenn wir ferner bedenken, wie Gott mit einer solchen Allgemeinheit das Wort durch Luther, Arndt, Spener bisher bekannt gemacht, und wie er der verfallenen Hütte durch immer neue Zeugen eine Aufrichtung und der Erden ein Salz anbiete, den Feinden der Kirche aber ihren Untergang schon ausgemacht habe, so mögen wir uns wohl bei unseren Klagen mit Hoffnung stärken." (S. 162.)

Die Kühnheit liegt in der Vergleichung: Jede Zeit hat das Ihre. Die Apostel hatten die Seligkeit der Gemeinschaft mit Jesu, das 16. Jahrhundert hatte die Reformation, wir haben Bengel.

Diese Vergleichung zeigt die außerordentliche Einschätzung der eschatologischen Arbeiten Bengels, und zwar schon in einer Zeit,

in der sein grundlegendes Hauptwerk, die „Erklärte Offenbarung" noch nicht erschienen war, und seine späteren beiden zugänglichen Schriften über die Offenbarung, die erst die eigentliche Verbreitung seiner Ideen beförderten, noch ausstanden. Oetinger empfindet sie als Aufschluß der letzten Geheimnisse der christlichen Offenbarung überhaupt, als Abschluß einer fortlaufenden Selbstenthüllung der Offenbarung in der Geschichte.

Das Ganze wird noch drastischer durch die ausdrückliche Behauptung, daß wir jetzt manches haben, was die Apostel nicht hatten; d. h. eben: Die Bengelsche Enthüllung der Offenbarung bringt mehr als die Apostel wußten, denn sie bringt die Entbildung und die Enthüllung dessen, was die frühere Generation nur in Bild und Rätsel hatte.

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn sich in dem „Emblematischen Wörterbuch" Oetingers eine Reihe von Urteilen über Bengel findet, in dem seine Bedeutung hoch erhoben und seine Erklärung der Apokalypse als epochales Ereignis innerhalb der heilsgeschichtlichen Entwicklung dargestellt wird.

So heißt es im Theol. Embl. Wörterbuch über Bengel (Auberlen S. 529): „Die ganze Offenbarung Johannis ist nunmehr als jemals entdeckt durch Hilfe des Mannes Gottes Bengel: nun kann das Nöthigste mit massiver Begrifflichkeit verstanden werden, wie ein symetrisch Gebäud."

Daselbst S. 356 f.: „Es sollte kein Pfarrer und Student sein, der sich das Bengelsche apokalyptische System nicht bekannt machte. Bengel hat uns so viel erklärt, daß wir genug zu tun haben, ihn zu verstehen. Es gibt aber heutzutag Viele, die lieber belletristische Bücher lesen, die lieber Knechte der gelehrten Eitelkeit sein wollen, als ihre Gedanken auf so etwas ernstes verwenden." Ähnlich sagt er S. 55 (Auberlen S. 530): „Die heilige Schrift ist das Lagerbuch der Welt nicht für Ein Mannesalter geschrieben: jede Zeit gibt neue Aufschlüsse; es müssen Männer geboren werden, welche um die verborgen liegenden Folgen heraussetzen. Für diese Zeit

haben wir an Bengels erklärter Offenbarung Johannis schon genug, bis die erleuchteten Juden kommen und die Grundbegriffe deutlich machen." Auch schreibt er ib. S. 696 (Auberlen ib.): „In unserer Zeit hat Gott auch seine Zeugen. Besonders ist Bengel der Erklärer der Offenbarung darzu ersehen, und wir glauben ihm nicht um seines Aussehens willen, sondern weil keine Erklärung so viel innerliche Zusammenstellung hat."

Die kühnste Zuspitzung dieser messianischen Deutung seines Lehrers aber findet sich erst in der Erstaugabe der Theologia ex idea vitae deducta von 1755. Dort heißt es nämlich (aus dem lateinischen Urtext übersetzt): „Christus sprach zu seinen Schülern, es sei nicht ihr Charisma, die Zeiten und Stunden zu wissen (Act. 1, 7). Das nun, was den Aposteln verweigert wurde, ist das Charisma unserer Zeit, denn in unserer Zeit wurden durch den allerhöchsten Berechner der Zeiten, durch Bengel, durch Verfügung Gottes die Zeiten und Stunden enthüllt. Seine Enthüllungen sind jetzt nach dem Maß der Erkenntnis unseres Saeculums der würdigste Gegenstand unseres Glaubens. Wenn es jemand schwer fällt, dem Verlauf der arithmetischen Berechnungen Bengels zu folgen, so kann er ihn doch nach Art eines Kalenders in usum fidei verwenden und sich darüber berichten, welche Zeiten bereits verstrichen sind, in welchen Zeiten wir jetzt leben und was für Zeiten wir noch bis zu dem Tag Jesu Christi fernerhin zu erwarten haben."

Hier ist ganz eindeutig und klar der Gedanke ausgesprochen: wir besitzen ein Charisma, das auf Grund der heilsgeschichtlichen Ökonomie, welche die wahre Erkenntnis erst in einem langsamen Geschichtsprozeß enthüllt, den Aposteln vorenthalten wurde. Bengel bringt eine Erkenntnis, welche den Aposteln versagt war, denn unsere Zeiten sind im Lauf der Heilsgeschichte weiter vorgerückt und uns, die wir uns dem Ende nähern, steht

eine höhere Erkenntnis zu als denen, die am Anfang dieser Entwicklung standen. Der Bringer dieser Erkenntnis ist Bengel; seine Enthüllungen über die Apokalypse dienen in usum fidei, denn sie bringen die wahre geistliche Auslegung dessen, was den Aposteln verschleiert und verhüllt in Bildern gegeben wurde.

Damit ist Bengel in seiner Zeit der höchste heilsgeschichtliche Ort zugewiesen, der ihm zugewiesen werden konnte, und es wird von hier aus begreiflich, wie sich eschathologische Bengelgemeinden bilden konnten, für welche tatsächlich die Erklärte Offenbarung Bengels zum Evangelium ihrer Zeit wurde, und welche die Endzeitverheißungen Bengels, die auf das Jahr 1837 als das letzte Jahr dieser unserer Welt führten, so wörtlich und buchstäblich verstanden, daß sie alle Konsequenzen daraus zogen und zum Teil unter Preisgabe aller ihrer irdischen Güter und Besitzungen sich für den kommenden Tag des Herrn heiligten. Hier wird der Prophet des kommenden Evangeliums zum Bringer des kommenden Evangeliums und zum Haupt einer neuen Kirche.

Die Enttäuschung ist freilich der Bengelgemeinde ebensowenig erspart geblieben wie der Böhmegemeinde, insofern die Welt an keinem der vorgeschriebenen Termine unterging, und insofern Christus an keinem der berechneten Termine wiederkam. Aber ist diese Enttäuschung der Urgemeinde, die auf das Kommen des Herrn wartete und der festen Überzeugung war, sie selbst erleben zu dürfen, erspart geblieben? Ist nicht diese Enttäuschung der Kirche Christi, die sich hineingestellt weiß zwischen seine erste und zweite Ankunft, der beständige Stachel des Glaubens, der, immer wieder über die Gegenwart der Geschichte hinaus sich auf die kommende Erfüllung des Gottesreiches richtet und auf die Dinge, die man nicht sieht?

Erwächst nicht der Kirche gerade aus der Erkenntnis des Nochausstehens ihrer Erfüllung und ihrer letzten Vollendung die ständige Aufgabe, auf diese Vollendung hinzuwirken und aus der immer neuen Beziehung der Heilsverheißungen auf ihre geschichtliche Gegenwart und die Geschichte des Volkes, das sie trägt, die Kräfte frei zu machen, um das ihr vorgesteckte Ziel

wirklich zu erreichen? Ist nicht gerade durch dieses Noch-Nicht-Erfüllt-sein der Verheißung der universale heilsgeschichtliche Blickpunkt gewahrt, der jedem Volk die Freiheit läßt, die christliche Verheißung als die göttliche Last auf sich zu nehmen und die Verwirklichung des zukünftigen Reiches Gottes nach seinen Kräften zu betreiben?

Abgeschlossen am 10. März 1935.

Probleme historischen und exegetischen Verstehens in der Theologie*)

Von Günter Moldaenke,
Dorpat, Kastanienallee 9.

Historie und Exegese sind noch zu allen Zeiten Schicksal und bezeichnendster Selbstausdruck der Theologie gewesen. Sie sind es geblieben bis zum heutigen Tage. Und wollte man einmal in der Entwicklungskurve Protestantischer Theologie etwa der letzten 50 Jahre die auffälligsten Abweichungen von einer gedachten Normallinie nachweisen, so wären es gerade Historie und Exegese, von denen zu sprechen sein würde.

Ich denke dabei an die Erfolge der „Religionsgeschichtlichen Schule" etwa seit Wrede, Gunkel, Bousset, Heitmüller, Troeltsch — um nur einige Namen zu nennen — und zum andern an das Auftreten der „Dialektischen Theologie" seit Ausgang des Weltkriegs und dem ersten Erscheinen der Barthschen Römerbriefauslegung.

Nacheinander und im Gegensatz zueinander steuern beide eigenen, jeweils die Gesamttheologie in ihren Tiefen erschütternden und revolutionierenden Sonderkurs. Sie zwingen der Gesamttheologie eine Entwicklung auf, die sie aus der Skylla eines religionsgeschichtlichen Synkretismus in die Charybdis einer — um nichts weniger einseitigen — vermeintlich theologisch geforderten Isoliertheit und „Diastase" gegenüber jedweder Kultur und dem Geistesleben schlechthin zu stürzen droht.

Rührte einst die Bedrohung der Theologie und ihrer Eigenständigkeit aus der geflissentlichen Überschätzung religionsgeschichtlicher Parallelen und kulturhistorischer Analogien, so droht heute vielmehr die entgegengesetzte Gefahr grundsätzlicher Leugnung und endgültiger Zerreißung aller bestehenden Zusammenhänge von Theologie und Kultur und der Verzicht

*) Antrittsvorlesung gehalten an der Dorpater Luther-Akademie am 26. Oktober 1934.

ersterer auf Durchsäuerung eben jener Kultur mit der eigenen Sauerteigskraft. Man schüttet das Kind mit dem Bade aus und verzichtet — gegen den Geist der Autonomie und Selbstmächtigkeit einer im Grunde absterbenden, gestrigen Moderne protestierend — auf jedwede Gestaltungsmöglichkeit und „religiöse Verwirklichung" in aller Kultur überhaupt. So gerät man unausweichlich in die Gefahr, sich abzukapseln von dem alles geistige Leben tragenden Entwicklungsstrom und sein eigenes Leben neben diesem — friedlicher oder feindlicher — her zu leben.

Historie und Exegese sind es wiederum aber auch, die gerade in der theologischen Gegenwart an entscheidenden — sie gemeinsam interessierenden — Punkten von verschiedenen Seiten her aneinandergeraten, bei der Frage vor allem nach Bedingungen und Methode eines theologischen Verstehens. Beide, Kirchengeschichte wie Exegese, sind an dem hiermit umschriebenen Problem gleicherweise beteiligt. Hier wie dort ist es — um das beiden Gemeinsame voranzustellen — das Problem des Fremdseelischen, jene Frage, die von Spranger und Scheler neu gestellt, von Troeltsch geradezu als ein Zentralpunkt aller Philosophie bezeichnet wird [1]). Beruht doch auf ihr Möglichkeit wie Schwierigkeit gemeinsamen Denkens, Philosophierens und Handelns.

1. Und damit ein kurzes, einleitendes Wort zu der Frage des historischen Verstehens in der Theologie.

Nach einer über weitesten Kreisen der Theologie wie eine schwere Lähmung liegenden Periode völliger Historisierung des Denkens mit seinen beiden Merkmalen, absoluter Zersplitterung und Unüberschaubarkeit einerseits, ebenso vollendeter Relativierung und Nivellierung des Geschehens andererseits beginnt ein neues Ringen um geschichtsphilosophische und geschichtstheologische Fragen, wohl nicht zufällig gerade in Zusammenhang mit neuer und neuester Lutherforschung und ihrem Fragen nach den weltanschaulichen Hintergründen Lutherscher Theologie selbst.

1) Hierzu wie überhaupt zu dem Folgenden siehe die einschlägigen Arbeiten Erich Seebergs, denen Verf. — wie der Kundige unschwer erkennnen wird — Entscheidendes, nicht allein in Fragstellung und Ansätzen verdankt.

War einst das Rankesche Idealprogramm aller Geschichtswissenschaft, die Vergangenheit darzustellen, wie sie wirklich gewesen sei, der Gewalt des historischen Skeptizismus erlegen, so beginnt jetzt neues Vertrauen in eine wenigstens relative Objektivität historischen Erkennens wieder zu keimen. Ermöglicht wird dieses Vertrauen durch die Entdeckung jenes „gemeinsamen Fluidums", an dem der verstehende Historiker wie das zu verstehende Objekt teilhaben. Eben, weil der Historiker selbst in jenem lebendigen, von ihm selbst nicht erst geschaffenen, ihn vielmehr tragenden Strom der Geschichte steht, an dem auch die Dinge, nach denen er fragt, teilhaben, vermag er die Distanz zwischen sich und ihnen gewissermaßen vorübergehend zu neutralisieren.

Troeltsch selbst — auf dem Weg, den Historismus zu überwinden, formuliert einmal den Satz von der Synthese der Leibnizschen Monaden- und der Malebrancheschen Partizipationslehre. Er führt aus, eben deshalb könne das Fremdseelische — eben jenes außer uns Befindliche — von uns erkannt werden, weil wir es vermöge unserer Identität mit dem Allbewußtsein anschaulich in uns selber tragen und es verstehen und empfinden können wie unser eigenes Leben. Und doch — empfänden wir es zugleich als ein fremdes, einer andern Monade Angehöriges [2]).

Eben diese Tatsache des überpersönlichen Sinnzusammenhangs, an dem der Historiker selbst teil hat, ermöglicht ihm, wenn auch perspektivisch, so doch transsubjektivisch die Dinge der Geschichte erkennen zu können. Denn auch seine eigene Gegenwart, aus der heraus er an die Vergangenheit herantritt, ist zu ihrem Teile ja durch eben jene Vergangenheit, ihre Motive und Strebungen geformt. So liegt denn, wie Erich Seeberg es einmal formuliert, in dem „Geschichtlichsein des Historikers die tiefste Bürgschaft der historischen Objektivität".

In unserm Zusammenhang, in dem es uns wesentlich um die Frage des exegetischen Verstehens in der Theologie zu tun ist, müssen wir uns bei diesem allgemeinen Umriß der Bedeutung eben jenes „Fremdseelischen", jenes Bindebegriffs zwischen der Historie und der Exegese, für die Historie begnügen. Und

2) Troeltsch, Historismus 684.

jene andern geschichtslogischen, mit dem bisher Erörterten zusammenhängenden Probleme wie die Frage nach Geschehen und Geschichte, Formung und Auslese des Geschehens zur Geschichte, nach den Kategorien, in denen wir Geschichte aufzufangen vermögen und endlich nach dem Geschichtsablauf und den theologisch höchst bedeutsamen Periodisierungsversuchen innerhalb der Kirchengeschichte müssen hier außer acht bleiben [3]).

2. Wenden wir uns nunmehr der Frage des exegetischen Verstehens in der Theologie zu, einem Sonderfall gleichsam jenes allgemeinen historischen Verstehens, freilich einem theologisch höchst bedeutsamen, das heißt aber konkret: dem Problem des Verständnisses und der Auslegung der heiligen Schrift. Wie steht es mit eben diesem Verständnis? Hat es in seiner Gesetzmäßigkeit und der Methode seines Zustandekommens teil an der Gleichförmigkeit allen geistigen Lebens? Hat es teil an der Strukturähnlichkeit alles geistigen Ausdrucks schlechthin?

Oder aber: Steht es von vornherein um seines besonderen — wie die Christen sagen: — unvergleichlichen Objektes, eben der heiligen Schrift willen, unter ganz anderer, nur hier allein und sonst nirgends geltender Gesetzmäßigkeit?

a) Nun, die Geschichte der protestantischen Hermeneutik, der Lehre vom Schriftverstehen, beantwortet uns die Frage eindeutig. Gerade die großen Exegeten der Reformationszeit selbst, ihnen voran Luther, werden nicht müde, jene oben erwähnte Gleichförmigkeit der Schrift mit allem andern Schrifttum — wenn wir so unterscheidend sagen dürfen — klarzustellen. Keine Mühe wird von ihnen im Kampf gegen Schwärmer und Spiritualisten ihrer Zeit gescheut, um die klare Verbindlichkeit des biblischen Textes, dessen Sinn es in Entsprechung zu anderer Literatur zu erheben gelte, zu betonen und zu sichern.

Unbeschadet aller theologischen Gegensätze hatte sich die Reformation in ihren vornehmlichsten Vertretern Methodik wie Ergebnisse einer aufblühenden neutestamentlichen Textkritik, wie sie vom Humanismus vorab niederdeutscher Prägung geübt

3) Siehe E. Seeberg, Ideen z. Theologie der Gesch. des Christentums.

wurde, zunutze gemacht. Man überzeuge sich nur einmal von jener — ohne humanistischen Vorgang völlig undenkbaren — dickleibigen Foliantenliteratur, die Vorbedingungen des Schriftverstehens betreffend, die — anhebend etwa mit der Clavis Scripturae Sacrae des Luther-Schülers Matthias Flacius Illyrikus — auszumünzen und auszubauen begann, wozu Luther selbst den Grund gelegt hatte[4]).

Das eben Gesagte veranschaulicht ein Blick auf Gliederung und Inhalt jenes für die Folgezeit so überaus bedeutungsvollen „Schlüssels zur Schrift" des Matthias Flacius Illyrikus. Wir beschränken uns dabei zunächst ausschließlich auf die aus jener Gleichförmigkeit biblischen und andern Schrifttums sich ergebenden Folgerungen.

Das annähernd 1500 Foliospalten umfassende, 1567 erschienene zweibändige Werk ist in den uns hier interessierenden Abschnitten des 2. Bandes von dem aus Augustins Hermeneutik (De doctrina christiana) stammenden, die gesamte humanistische Sprachwissenschaft charakterisierenden sprachphilosophischen Gegensatz „signum — res", „verbum — res", „Zeichen und gemeintes Ding" beherrscht. Es beginnt bei rein grammatikalischen Beobachtungen zur hebräisch-griechischen, alt- und neutestamentlichen Syntax, erhebt sich vom Verständnis der Einzelworte und Begriffe zu Wortgruppen, Sinnzusammenhängen und endlich der Feststellung eines „gesamten", nach bestimmten, genau festgelegten Handwerksregeln erhobenen Schriftsinns.

Besonders eingehende Berücksichtigung findet das Problem der biblischen Rhetorik, einfacher und bildlicher Rede, der Sprachfiguren und des mehrfachen Schriftsinns, der im Gegensatz zur mittelalterlich-katholischen Auslegung — von besonders begründeten Ausnahmen abgesehen — geleugnet und dessen Erhebung unter Verdikt gestellt wird.

Endlich aber befassen sich verschiedene Kapitel — durchaus modern — mit eingehenden biblischen Stilanalysen und alt- wie neutestamentlicher Form- und Literarkritik. So werden entscheidende Unterschiede etwa im Paulinischen und Johanneischen

4) Ich darf hierzu auf meine in Kürze erscheinende Monographie über Theologie u. Hermeneutik des Matthias Flacius Illyrikus verweisen, wo eingehende Belege gegeben sind.

Stil, Wesensmerkmale der Evangelienliteratur gegenüber dem Briefgenus oder der alttestamentlichen Sentenzenliteratur usw. herausgearbeitet.

Dazu bietet der gesamte erste Band des Werkes eine großzügig zusammengetragene biblische Sach- und Begriffs-Konkordanz in alphabetischer Ordnung, um dem Exegeten durch Vergleich Einsicht in den Bedeutungswandel der für Altes und Neues Testament konstitutiven Begriffe zu ermöglichen.

Dazu wird in weiteren Kapiteln von der Notwendigkeit der Kenntnis der biblischen Ursprachen und der in der Schrift vorausgesetzten politischen, ökonomischen und soziologischen Verhältnisse gehandelt. Erst all dies zusammen biete die Gewähr für wirkliches Verständnis des von der Heiligen Schrift Gemeinten. Wir sehen — um damit zu unserer systematischen Frage zurückzulenken —, daß dies allerdings Grundvoraussetzung aller Protestantischen Schriftlehre, von der Reformationszeit trotz mehr oder minder starker Schwankungen bis zur Gegenwart hin geltende Voraussetzung biblischen Verstehens und biblischer Auslegung geblieben ist: das Wissen um die formale Gleichförmigkeit des in den Heiligen Schriften altkirchlichen Kanons festgelegten „Schrift- und Geistes-Ausdrucks" mit jeglichem andern, exegetisch erfaßbaren literarisch-profanen „Ausdruck" überhaupt. Seiner Erfassung dienten, nachdem durch den Protestantismus das im Mittelalter praktisch, seit dem Tridentinum dann auch theoretisch geltende kirchliche Auslegungsmonopol beseitigt war, die mannigfach bedingten Fortschritte und Entdeckungen auf dem Gebiet der Sprach- und Verstehenslehre der folgenden Jahrhunderte.

P r a k t i s c h e Bedürfnisse waren es, die immer und immer wieder — zumal seit der Reformation — Anlaß gaben zu einer grundsätzlichen Besinnung auf Möglichkeiten und Bedingungen exegetischen, d. h. auslegenden, nachschaffenden Verstehens. Das aber galt so gut von der Theologie wie von jeder andern der sich nunmehr emanzipierenden Einzelwissenschaften, voran freilich von der Jurisprudenz und Philologie. Bedurften diese doch für eine normativ gültige Auslegung ihrer Gesetzeskodizes oder ihrer Texte und Literaturdenkmäler ebenso dringend hermeneutischer

Regelung wie die Theologie. Hier wie dort galt es, jene den drei Aggregatzuständen verglichene (v. Dobschütz) Reihe vom Gedanken über das Wort zur Schrift oder in spätgriechischer Terminologie gesprochen vom λόγος ἐνδιάδιτος über d. λόγος ἔκδιτος zur γραφή zum Zweck der Sinnerhebung des vom Autor ursprünglich Gemeinten in umgekehrter Richtung zu rekapitulieren. Wobei dann immer wieder — vor allem in der Tatsache des Mißverstehens als solcher — die immensen praktischen Schwierigkeiten solchen Reproduktionsprozesses zutage traten.

Eben dieser nur zu oft bemerkte Kurzschluß in dem Rückschlußverfahren, das der Exeget anstellt, dürfte wohl einer der Hauptgründe sein, die zur Entstehung einer eigentlichen Wissenschaft vom Verstehen geführt haben. Es sei hier nur an die mit Herders und W. von Humboldts Sprachtheorien mittelbar in Zusammenhang stehenden Arbeiten Schleiermachers, sein Sendschreiben an Dr. Lücke oder seine Grundsätze zur Hermeneutik in „Über den Begriff der Hermeneutik" erinnert.

Auf ihnen wesentlich fußt die Arbeit eines Dilthey und — in jüngerer Zeit — des ehem. Leipziger Religionssoziologen Wach.

Fragen wir kurz nach den entscheidenden Merkmalen der neuen exegetischen Theorie, wie sie sich in Übereinstimmung oder doch im Anschluß an die sich gestaltende Hermeneutik herausbildete, so dürfen wir von ihr abkürzend als von der „historisch-kritischen" Auslegung κατ' ἐξοχήν sprechen. Wir meinen damit die Gesamtheit philologisch-exegetischer Manipulationen, die sich theoretisch und praktisch als notwendig erwiesen haben, um den Ursinn eines beliebigen Schrifttums — also auch des biblischen — zu eruieren.

Wir rechnen dazu — um nur einiges aufzuführen — das kritische Bemühen um Herstellung oder Sicherung des ältest erreichbaren, möglichst ursprünglichen Textes, etwa durch Anwendung modern formgeschichtlicher oder anderer Methoden. Wir rechnen weiter dazu genaueste Kenntnis und Berücksichtigung der allgemeinen zeit- und kulturgeschichtlichen Umstände, aus und unter denen die Schrift entstanden ist, Kenntnis des Milieus und der sonstigen für die Schrift selbst wesentlichen Voraussetzungen,

sowie eine Vergleichung des bei der Exegese sich herauskristallisierenden Materials mit religionsgeschichtlichen Parallelen gleicher Zeit oder gleichen Kulturkreises. Dabei freilich wird dieselbe nicht minder auf Gegensätze ihr Augenmerk zu richten und diese herauszuarbeiten haben wie auf Verwandtschaften und sachliche oder sogar kausale Beziehungen. Endlich aber — last not least — zählen wir zur historisch-kritischen Exegese im weitesten, umfassendsten Sinne die Auswertung der psychologisch-religionspsychologischen Forschung und die Nutzbarmachung ihrer Ergebnisse für die Auslegung selbst, Gesichtspunkte, die etwa — um nur eines zu nennen — für das Verständnis des Corpus Paulinum von besonderer Bedeutung zu sein vermögen.

Eben hier aber wird jene — eingangs bereits berührte — Problematik vom Verstehen des Fremdseelischen, auf dem letztlich alle Möglichkeit exegetisch-auslegenden Verstehens überhaupt gründet, recht eigentlich akut. Zugleich werden die Schwierigkeiten, die mit solcher Forderung sich einstellen, sichtbar.

Und wieder sei an Troeltsch erinnert und seinen Satz von der Ermäßigung der Leibnizschen Monadenvorstellung — die in aller Psychologie der Exegese und dem von ihr geformten Begriff des Fremdseelischen das Primäre ist — durch den pantheistischen Partizipationsgedanken Malebranches von der Seele, die die andern Seelen in der Allheit, in Gott, intuitiv zu schauen vermag: *„Nous voyons toutes choses en Dieu."*

Nur so — und so ausschließlich — vermag die Psychologie der Exegese sich den Zugang zu bahnen zu der Vorstellung von der splendid isolation und Unerreichbarkeit des Fremdseelischen einerseits und der — zu ihm dann doch den Weg bahnenden — zwischen Ausleger und Auszulegendem letztlich bestehenden Gemeinsamkeit, jenem beide gemeinsam tragenden fluidum, von dem wir eingangs sprachen. Eben hier aber ist die Exegese — wir meinen keine andere als jene vorhin genannte „historisch-kritische" (im Gegensatz etwa zu der Forderung E. Seebergs nach einer besonderen, wenn auch allgemeinen, höheren pneumatischen Exegese) — auf die tiefste und letztmögliche Schicht gewiesen.

Hier entscheidet sich, ob sie imstande ist, bei vollem Bewußthalten der Andersartigkeit jenes Fremdseelischen und der Distanz, in der sich der Exeget zu jenem befindet, in einem besonderen Akt der *„transpositio"* — wie man es genannt hat — den trennenden Graben zu überwinden.

Hier entscheidet sich, ob der Exeget zu jener Ganzheitsexegese — wenn man so sagen darf — fähig ist, die ihn das fremde Schrifttum, die fremde Schrift aus ihrem eigensten Geiste, und nur aus ihm, verstehen läßt. Denn — formal wohlgemerkt — gilt hier, in der Profanexegese so gut wie in der theologischen Auslegung der altprotestantische Grundsatz von der sola scriptura als dem interpres sui ipsius!

Hier in der Tat geht es recht eigentlich um ein „Ver- stehen", wenn man das Wort einmal in seiner naiv ursprünglichen Bedeutung nehmen will: Hier wechselt der Exeget wahrhaftig seinen Stand, hier „ver-steht" er. Hier nimmt er den einzig möglichen Standpunkt ein, eben den des aus dem Objekt seiner Auslegung sprechenden Autors. Und es ist, wenigstens rein grundsätzlich und methodisch gesehen, gleichgültig, wie immer man sich das Zustandekommen solchen Ver-stehens — rational einer Unmöglichkeit jedenfalls — begrifflich klarzumachen sucht, ob nach Art des von Holl verwandten Wobberminschen „Religionspsychologischen Zirkels" und seines beständigen Hinüberwechselns von sich zum Objekt der Auslegung und von diesem wieder zu sich selbst, dem Ausleger zurück; ob als Auslöschung des eigenen Selbst oder als höchste Steigerung des eigenen Ich; wofern nur das Ziel erreicht wird. Und das heißt: Kongenialität.

Nichts mehr und nichts weniger ist es, was von jeder im echten Sinne historisch-kritischen Exegese zu fordern ist, und — was sie zu leisten auch imstande ist! Wofern man sich dabei gegenwärtig hält, daß schon historisch kritische Exegese mehr ist als erlernbares Handwerk: Kunst und Gnade.

Eben hier nun aber — so will es scheinen — beginnt die theologische Problematik.

b) In der Tat: Die Aporie hebt an bei der Verwechselung der von uns vorstehend charakterisierten „historisch-kritischen" Exe-

gese mit dem gefürchteten Gespenst einer mit Recht als unzulänglich abgelehnten historistisch-religionsgeschichtlich orientierten Exegese. Eben diese Verwechselung aber wird zu leicht Anlaß für das Eindrängen jener — uns aus früherem Zusammenhang bekannten — Tendenz auf Diastase zwischen Religion und Kultur, auf Leugnung jedweder tieferen Gleichförmigkeit „biblischen" und „profanen" Schrifttums. Und es kommt in Verfolg eben dieser Tendenzen zur Proklamation einer besonderen, höheren, „theologischen", „pneumatischen" oder „existenziellen" Exegese, oder wie je die Formeln lauten mögen. Ihr Verhältnis zu der anderen, vorher umrissenen, wird dann verschiedenartig bestimmt, als jener ersten nebenherlaufende Ergänzung, als besonderer Überbau und Vollendung auf gemeinsamer Basis oder noch anderes.

Als Vertreter dieser im Grunde irgendwie höheren, weil geistigen oder besser geistlichen Exegese wären aus der Theologie des vergangenen Jahrhunderts zu nennen etwa Johann Tobias Beck und Samuel Lutz. An sie, namentlich an ersteren, knüpft der Systematiker der Religionspsychologie, der Balte Girgensohn in verschiedenen seiner Arbeiten über den Schriftbeweis, geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung und die Inspiration der Schrift an.

Ihm parallel laufen die — trotz aller hier nicht näher zu erörternden Differenzen — verwandten exegetischen Forderungen Barths, die er in seinem Römerbriefkommentar erhebt. Weiter ist, um aus der Fülle einschlägiger Literatur der letzten eineinhalb Jahrzehnte nur einiges zu nennen, an Arbeiten von Johannes Behm, Procksch, Bultmann, Macholz, Vollmer, v. Dobschütz, Wach, Reinhold und Erich Seeberg zu erinnern. Letzterer vertritt dabei die besondere Tendenz, die nach unserer Anschauung zu echter historisch-kritischer Exegese noch hinzugehörende Kongenialität einer besonderen „pneumatischen" Exegese zuzuweisen, die den „überindividuellen und bleibenden Gehalt der großen, über Zeit und Räume und die Absicht ihres Autors hinweg fruchtbaren Schöpfungen der Weltliteratur zu erheben habe". (Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums S. 14.)

Abgesehen vielleicht von der letztgenannten Arbeit sind es im Grunde die gleichen Bedenken bezüglich der Suffizienz der historisch-kritischen Exegese in Dingen biblischer Auslegung, die immer wieder begegnen; ist es die Frage, ob solch historisch-kritisches Auslegen selbst schon die eigentlichen Tiefen der heiligen Schrift erfassen und zum Reden zu bringen vermöge oder ob es nicht vielmehr hier besonderer, spezifisch theologischer Manipulationen bedürfe zur vollen Verwirklichung des von der Schrift Gewollten. Man fürchtet, mit solcher vermeintlich „nur-geschichtlichen" Betrachtungsweise werde das Besondere, um dessen willen überhaupt biblische Exegese getrieben werde, eben der Wort-Gottes-Charakter der Schrift, zum Verschwinden gebracht. Man fürchtet, es werde die Wahrheitsfrage, wie Behm einmal formuliert, von der Wirklichkeitsfrage erdrückt und absorbiert, und vor lauter Vertiefung in die Historie und ihre mannigfach verschlungenen Beziehungen die Gegenwart und die „Anwendung" der exegetischen Ergebnisse auf eben diese Gegenwart vergessen [5]).

Leiste somit die historisch-kritische Exegese das eben nicht, was man bezüglich der biblischen Schrift von ihr notwendig verlangen müsse, so sei sie — meint man weiter — andererseits aber auch gar nicht einmal zu dem imstande, was sie selbst zu leisten vorgebe, zur Verwirklichung jener transpositio, deren Ziel Herstellung der Kongenialität, der „Geistesgemeinschaft" zwischen Autor und Exeget ist. Möglich sei das immerhin im Bereich profanen Schrifttums, wo Geist des Autors und Exegeten gleicherweise Menschengeist sei. Unmöglich aber im Fall biblischer Exegese, wo als eigentlicher Autor hinter den menschlichen Autoren — wie auch immer — der Gottesgeist, der Spiritus Sanctus stehe. Und weil eben dieser Geist dem Menschen weder überhaupt noch gar in besonderem methodischen Verfahren des Auslegens verfügbar ist, sucht man — innerhalb der über historisch-kritische Exegese hinausstrebenden Theologie — die eigene Forderung einer pneumatischen Exegese als besonderer Methode selbst zu korrigieren. So fordert man entweder

5) Wir sehen hier von dem durch Wach berührten Problem des Verh. von explicatio und applicatio ab.

eine besondere Berücksichtigung der „pneumatischen Punkte" in der Schrift oder aber den „pneumatischen Exegeten", der mit der zum Verstehen der Schrift notwendigen Geistesbegabung gerüstet an seine exegetische Aufgabe herantrete. Hier und hier allein hofft man auf „unmittelbaren Zugang zum innersten Heiligtum der absoluten Wahrheit".

Endlich aber sieht man in den Vertretern einer vorgestrigen, rationalistischen Wissenschaft und ihren Argumenten zu einer „voraussetzungslosen", „zweckfreien", in reiner amour desinteressé geschehenden „wissenschaftlichen" Exegese die Kronzeugen für die Richtigkeit der eigenen schismatischen — auf Exterritorialität biblisch-theologischer Exegese drängenden — Tendenzen. Und man vergißt dabei, um nur eines zu nennen, daß noch von aller Exegese Treitschkes Wort gegolten hat, daß wir nur verstehen, was wir lieben.

So einig man sich im Negativen bezüglich der Beurteilung der historisch-kritischen Exegese und ihrer letzten, theologischen Unzulänglichkeit ist, so wenig einheitlich sind dann die konkreten Vorstellungen von dem pneumatischen Besonderen jener höheren spezifisch theologischen Exegese. Verfängt hier doch auch etwa ein Hinweis auf den „Anspruchscharakter" der Schrift, wie man es formuliert hat, auf jene Forderung vorbehaltloser Hingabe und „distanzlosen Hörens" auf das, was der Text sagt, ganz und gar nicht. Und es scheint mir bezeichnend, wenn gerade aus den Reihen jener vorhergenannten Theologen des zum Beweis an die normative, Unterwerfung heischende Bedeutung etwa der Juristischen Codices erinnert wird. Zudem aber heißt noch immer — was gerade die moderne Hermeneutik uns wieder stark ins Gedächtnis gerufen hat — das erste Gebot alles historischen und alles auch exegetischen Forschens: Selbstzucht und Ehrfurcht vor dem Fremdseelischen.

c) Was ist es dann aber um jene im Begriff einer Pneumatischen Exegese zusammengenommenen exegetisch theologischen Bestrebungen?

Daß historisch-kritische Bibelexegese oft genug des Bodens, auf dem und des Zweckes, zu dem sie unternommen wurde, vergaß, (beide Momente, wie wir es bezeichneten: Boden

und Zweck, haben übrigens durchaus formale Analoga in jeder andern, etwa der juristischen Exegese) ist unbestreitbar. Man hatte der Kirche, um deren Wesen man weithin nicht mehr wußte, und ihrer „Erbauung" durch das ausgelegte Wort vergessen.

Ebensowenig freilich kann dann auch geleugnet werden die nicht minder peinliche und gefährliche Entartung jener sogenannt pneumatischen Exegese in „zuchtlose Glossolalie und erbauliches Geschwätz" (Girgensohn), in theologisch exegetische Willkür und Systemsucht, die mehr der Herren eigenen Geist als den der Schrift widerspiegelte; was sie, ihrem Programm nach, ganz gewiß wenigstens nicht wollte!

Jedenfalls Eines so verhängnisvoll wie das Andere, so daß schon hier mit aller Bestimmtheit zu sagen ist, daß auf diesem Wege gegenseitigen Aufrechnens in der Sache selbst sicher nicht weiterzukommen sein dürfte. Die entscheidenden Punkte vielmehr liegen tiefer, sie liegen bei den theologischen Voraussetzungen, die — merkwürdig genug — von verschiedensten Seiten her mit im Grunde doch einer gemeinsamen Wurzel die Forderung nach pneumatischer Exegese erheben ließen. Weiterzukommen sein dürfte danach allein durch eine grundsätzliche Besinnung auf die Theologie und den Ort, der dem „Wort Gottes" in derselben zukommt.

Lenken wir in ein paar Andeutungen zurück zu der reformatorisch-lutherischen Verstehenstheorie und holen wir in aller Kürze nach, worauf wir anfangs bewußt verzichteten. Wir meinen mit solcher reformationsgeschichtlich systematisch orientierten Selbstbesinnung am ehesten den Weg zur Überwindung jenes antithetischen Verständnisses historisch-kritischer und pneumatischer Exegese wenigstens in den Grundzügen freizulegen.

Um das Ergebnis voranzustellen, so glauben wir, daß letztlich ein doppelter Geistgedanke die eigentliche, tiefste Ursache jener exegetischen Aporien und jenes doppelten exegetischen Lösungsversuches ist, wobei von allen durch besondere Mischung beider Anschauungen entstehenden Schattierungen einmal ganz ausdrücklich abgesehen sein soll. Es tritt hier jene doppelte An-

schauung vom Geist – wohlgemerkt dem πνεῦμα θεοῦ, dem τνεῦμα τὸ ἅγιον — zutage, die entweder mit Luther, Flacius und dem genuinen Luthertum den Geist nur in seiner Konkretion, seiner Verwirklichung und selbstgewollten Begrenzung in der Geschichte und dem geschichtlichen Leben sucht und erfaßt, oder aber die — in Zwingli, Calvin, Erasmus, dem Humanismus und den Spiritualisten aller Zeit repräsentiert — Geist als letzte Innerlichkeit, Zeitlosigkeit und unvermischt mit aller geschichtlichen Erscheinung nimmt. Es ist also zugespitzt — um eine Formulierung Erich Seebergs zu gebrauchen, der als Erster diese Antithese scharf herausgearbeitet hat — die gegensätzliche Anschauung vom Geist als Geschichte und vom Geist als Vernunft. Sie wirkt sich bis hinein in die verschiedenen Theorien vom Verstehen und Auslegen in der Theologie aus.

Fragen wir nun nach dem Ort des Wortes, dem Ort der Schrift in der Theologie des genuinen Luthertums, wobei wir wesentlich an Luther selbst exemplifizieren, so ist Folgendes zu sagen:

Luthers Gottesanschauung ist wesentlich die des Nominalismus, genauer die Occams, freilich ergänzt und umgestaltet durch mystische, aus der Theologie des Areopagiten in „mißverstehender Produktivität" gewonnene Züge. Das heißt: Gott ist ganz im Gegensatz zur landläufig herrschenden, thomistischen Anschauung gedacht. Er ist der Unbekannte, der „Ganz Andere", der dem menschlichen Denken sich gänzlich Entziehende. Aber er ist zugleich (hier streift Luther gelegentlich mystische Gedankengänge) der hinter allem Leben Stehende, der dieses wirkt und ermöglicht. Er ist in allem Leben und ist in der Welt, aber ist doch nicht jenes Leben oder jene Welt selbst. Er wirkt alles und ist doch nirgends, weil er sich hier nicht finden lassen *will*. „Wer weiß, was ist, das Gott heißt? Es ist über Leib, über Geist, über Alles, was man sagen, hören und denken kann." Oder „Nichts ist so groß, Gott ist noch größer, Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner . . ."

Eben dieser ungreifbare und unbegreifliche Gott aber wird in Christus Mensch, nimmt Fleisch an, begrenzt sich uns zugute, daß wir ihn schauen können.

„Den aller Weltkreis nie beschloß, der liegt hier in Marien Schoß . . . Er ist ein Kindlein worden klein, der alle Welt erhält allein!"

Oder im Galaterbrief von 1531 ff.: „Non debes ascendere ad Deum, sed incipe ibi, ubi incepit: in utero matris factus homo ... et prohibe sensum speculationis . . ." (WA 40 I 76).

Und eben derselbe Gott, der sich kraft seiner eigenen Setzung in Christus der Welt offenbarte, er gibt den Menschen sein Wort, ihm zu zeigen, wo er gefunden werden will. Eben dieses Wort, das Gott durch Menschen an Menschen ergehen läßt, macht jenes Geschehen der Vergangenheit, jenen Jesus von Nazareth uns zur Gegenwart. Es deutet uns und eignet uns zu, was einst geschah: Darum gibt Gott zu seinem Werk, zu Christus, sein deutendes Wort. „Denn wo das werck on wort würde fürgelegt, were es niemand kein nutze . . . Wenn er hette Christum lassen sterben und aufferstehen und solche werck lassen bleiben verborgen und nicht verkündigen durchs wort, wem were es nütze! „Es ligt alles am Wort ... Wie wol die geschicht geschehen ist, so lange aber es myr nicht zugeteylet wird, ists gleych, als were es fur mich noch nicht geschehen!" Ists gleich, „alls wenn myr ein kasten voll gülden . . . schatz an eynem ort vergraben . . . würde da möcht ich mich zu todte gedenken . . . Aber was hülffe mich das alles, wenn myr derselbige schatz nymmermehr geöffennt, gegeben . . . und ynn meyne gewallt überantwortet würde". (WA 18, 189; 204; 205.)

Eben darum weist Luther dem Wort der Schrift jene Zentralstellung zu, die es mit nichts und niemandem teilt. Denn es ist Kripplein und Windeln, darinnen der Herr Christus selbst gegenwärtig ist. Und es gilt, daß wie Gott selbst, der Allmächtige und Majestätische, nur in der Verhüllung und Schwachheit, in der Inkarnation in Christus sich bindet und zu erkennen gibt, so Christus seinerseits nur in der Niedrigkeit und den Lumpen des göttlichen, durch Menschen gesprochenen Wortes von Schrift und Predigt greifbar und gegenwärtig wird. Nicht, als ob Gottes Sein und Wort identisch wären. Man erinnere sich nur der großartigen Unterscheidung zwischen dem „Deus nudus" und dem „Deus indutus", dem „Deus non praedicatus"

und dem „Deus incarnatus et praedicatus", den Luther in De Servo Arbitrio aufstellt. Nicht also wird hier eine Identität behauptet von Sein Gottes und Wort Gottes. Aber seine Offenbarung und sein Wort sind identisch.

Wird so das Wort der Schrift zur einzigen Stätte der immerwährenden Wiederkehr Christi in Niedrigkeit und Verhüllung, so denkt Luther es gleichfalls als Vehikel des Geistes. Der Geist kommt nicht freischwebend, wie das Schwärmertum aller Zeiten es annahm, durch fromme Meditation und andere menschliche Bemühung. Er kommt im Wort und durch das Wort, an das er sich souverän gebunden hat. Es ist also gänzlich nicht so, als seien mit dem eben umrissenen Gedanken des Verhältnisses von Wort und Geist irgendwelche wortmagischen Vorstellungen verbunden, weder in bezug auf seine Entstehung — ich denke an das Problem der Inspiration, das nur aus dem Ganzen der reformatorischen Theologie verständlich wird — noch in bezug auf seine etwa verfügbaren Geistwirkungen. Denn es gilt hier eindeutig: Ubi et quando visum est Deo.

Dazu gilt dann freilich auch dies Zweite, daß das Wort ständig am Werke ist, daß es ohne Werk nicht zu bleiben vermag, so wenig die Schwertklinge je aufhört, scharf zu sein und das Feuer, zu brennen. Es schafft Bewegung unter den Menschen, für oder wider sich, für Gott oder den Teufel.

Und dann ein Letztes. Und damit lenken wir zur Ausgangsfrage zurück: Am Worte wird die Eigenart göttlichen Wirkens klar. Dies Wirken ist ein mittelbares. Gott braucht in seiner Allmacht zwar keine Mittel zu seinem Wirken und Offenbaren. Aber in seiner Souveränität erwählt er sie, um sich mit ihnen den Menschen verständlich zu machen.

... Eben „in dem zeigt Gott seine macht vnd krafft an, das er durch gering lecherliche, seltzame vnd nichtige mittel große herriche ding ausrichtet . . . So ist doch der Meister so gewaltig vnd kunstreich, das jm kein mittel oder werckzeug zu gering oder schwach sein kann. Er kann besser mit einem strohhalm hawen, denn du mit einer axt. Er kann alles durch alles vnd durch nichts ausrichten . . ."

In diesen großartigen, in letzte theologische und religiöse Tiefen hineinführenden Worten des Flacius dürfte vielleicht die Summe dessen zusammengefaßt sein, was die Reformationszeit über den wirkenden Gott zu sagen hatte. Gott will das Mittel, weil er selbst es gesetzt hat. Und er will nicht, daß der Mensch es überspringe. Und Gott gibt seinen Geist allein durch dies Mittel, das Mittel des Wortes. Denn sein Wort ist bei aller Gleichförmigkeit mit Menschenwort schöpferisch als Wort des Schöpfers. Darum besorgt es selbst — und es ganz allein —, daß wir es zu verstehen vermögen, ja, wie Luther einmal offenbar im Anschluß an 1. Korinther 13, 12 höchst bezeichnend sagt: daß wir von ihm „verstanden werden".

Denn der eigentlich Wirkende ist, trotz und in allem Menschenbemühen, das auf die Schrift und ihr Verstehen gerichtet ist, Gott selbst. Und es bleibt — in viel tieferem Sinne noch als das Verstehen sonst irgendeines Schrifttums — ein Wunder, wenn dem ernsten Interpreten sich dies Wort erschließt und ihm Zugang gewährt zu dem gegenwärtigen lebendigen Christus.

Wir wollen, ohne die unmittelbaren exegetischen, vielmehr hermeneutischen Folgerungen aus vorstehendem Umriß des theologischen Ortes des „Wort Gottes" bei den Reformatoren in expresso zu ziehen, schließen mit einem Gedanken eines in der Geschichte der Hermeneutik relativ unbeachtet gebliebenen Mannes, eines Theologen des letzten Jahrhunderts, Ed. Riehm [5]), der auf die Parallele hinwies zwischen der Christologie und der Bibliologie, der Lehre von der Schrift. Es gibt nicht nur, sagt er, einen christologischen Monophysitismus, dem Fleisch und Geschichte Christi um seines mißverstandenen göttlichen Geistes willen gleichgültig wird, sondern auch einen bibliologischen — ich möchte sagen pneumatisch exegetischen — Monophysitismus. Er sucht den Geist auf spiritualistischen Schleichwegen anzutreffen oder ihn durch besondere Manöver aus dem ihm unbequemen, weil historischen und in menschliche Mangelhaftigkeit verstrickten Wort herauszudestillieren.

---

5) Ed. Riehm, Über den gottmenschl. Charakter der hl. Schrift. (Theol. Stud. Krit. 1859, H. 2.)

Daneben aber gibt es einen nicht minder kleingläubigen christologischen Ebjonitismus, dem über dem Menschen Christus der Gott Christus entschwindet. Ihm gleicht jene, wir nannten sie historistisch religionsgeschichtliche Exegese, der im Grunde die innere Beziehung zu dem von ihr Verhandelten über allen möglichen und unmöglichen andern Beziehungen, denen sie nachjagt, verlorengegangen ist.

Noch immer aber ist Kern und Ärgernis des Christentums in Einem die Tatsache der Inkarnation, des Eingangs Gottes in die Geschichte, mag alle menschliche Religiosität — von den Tagen der Griechen an über die antiochenisch-arianischen Theologen der trinitarischen und christologischen Kämpfe bis hin zum Humanismus und Spiritualismus der reformatorisch-nachreformatorischen Epoche und unserer eigenen Gegenwart — an solchem „Schatz in irdenen Gefäßen" Anstoß genommen haben.

Nicht von ungefähr scheint es dann beinahe, daß Christus in den ältesten Zeiten unter dem Symbol des Fisches und nicht der Möve abgebildet wurde, des Tieres, das dem Wasser als seinem Element auf Gedeih und Verderb verbunden ist, das i m Wasser lebt und nicht nur bisweilen auf dieses sich niederläßt, um es jederzeit wieder aufflatternd zu verlassen (W. Krehler).

So kann, entsprechend der klar dyophysitischen Ausprägung jedenfalls reformatorischer Christologie, Ziel unserer hermeneutischen Bemühungen nur der Rückgang auf gleichfalls „dyophysitisches" Schriftverständnis, wie wir es bei den Reformatoren ausgebildet sehen, sein. Wobei freilich — ein Dämpfer für allen voreiligen hermeneutischen und exegetischen Optimismus — das Lutherwort in Geltung bleibt von den fünf Jahren Hirten- und Landleben als Vorbedingung für das Verständnis der Virgilschen Buccolica und Georgica, von den zwanzig Jahren Staatsdienst als Voraussetzung für das Nachempfinden der Ciceronianischen Briefe und der letztmöglichen Steigerung des gleichen Gedankens für den Fall biblischen Verstehens:

„Scripturas sacras sciat se nemo gustasse satis, nisi centum annis cum Prophetis ecclesias gubernarit . . . Wir sind Bettler: hoc est verum!"

Abgeschlossen am 15. IV. 1935.

Zum 90. Geburtstag von Albert Hauck,

den 9. Dezember 1935.

Bibliographie[1])

Zusammengestellt von Else Hauck, geb. Partsch, Leipzig.

I. *Selbständig erschienene Werke und ihre Auflagen.*

1877 Tertullians Leben und Schriften. Erlangen: A. Deichert 1877. IV, 410 S.

1880 Die Entstehung des Christustypus in der abendländischen Kunst. Heidelberg: C. Winter 1880 Sammlung von Vorträgen hrsg. v. W. Frommel u. Friedr. Pfaff, III, 2. 26 S. „Jesus". Ges. Vorträge S. 155—179.

Real-Enzyklopädie für prot. Theol. u. Kirche, in 2. durchgäng., verbess. u. vermehrt. Aufl. hrgeg. v. J. J. Herzog, G. L. Plitt u. A. Hauck Bd. 7 ff. Leipzig: Hinrichs 1880 ff. v. Bd. 11, 1883, an bis Bd. 18, 1888, allein fortgeführt v. A. Hauck.

1882 Vittoria Colonna. Heidelberg: C. Winter 1882. Sammlung von Vorträgen, hrg. v. W. Frommel und Friedr. Pfaff VII, 2, 34 S.

1883 Die Bischofswahlen unter den Merowingern. Erlangen: Deichert 1883, 53 S. (Erlanger Antrittsvorlesung.)

Real-Enzykl. s. o. 2. Aufl. 11. u. 12. Bd. 1883.

1884 Real-Enzykl. 2. Aufl. 13. u. 14. Bd. 1884.

1885 Real-Enzykl. 2. Aufl. 15. u. 16. Bd. 1885.

1886 Real-Enzykl. 2. Aufl. 17. Bd. 1886.

1887 Prof. Dr. H. Schmid: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Aufl. neu bearbeitet von Hauck. Nördlingen: C. H. Beck 1887. VI, 414 S.

Kirchengeschichte Deutschlands Bd. I, 1. Aufl. Leipzig: Hinrichs 1887. VIII, 557 S.

1888 Real-Enzykl. 2. Aufl. 18. Bd. 1888.

1890 Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II. 1. Aufl. 1890. IV, 757 S.

1891 Die Entstehung der bischöfl. Fürstenmacht (Univ.programm zur Feier d. Ref.festes). Leipzig: Edelmann 1891. 49 S.

Der Kommunismus im christl. Gewande. (Bibl. f. Innere Mission.) Hrg. v. W. Zinsser. H. 6. 18 S. Leipzig: Akad. Buchhandlung 1891.

1893 Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. III, 1. Leipzig: Hinrichs. 1. Aufl. 1893, 388 S.

1896 Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. III, 2. Leipzig: Hinrichs. 1. Aufl. 1896. 389—1041 S. — 2. Aufl. vom III. Bd. VIII, 1041 S.

Real-Enzykl. f. p. Th. u. K. 3. Aufl. 1 Bd. 1896.

1897 Real-Enzykl. f. p. Th. u. K. 3. Aufl. 2., 3. u. 4. Bd.

---

[1]) Unter Benutzung der bibliogr. Listen v. Heinrich Böhmer (Beiträge zur Sächs. Kirchengesch. 33. H. 1919, S. 76-78) u. Gerh. Seeliger (Berichte d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. 70. Bd. 7. H. S. 29/30).

1898 Real-Enzykl. f. p. Th. u. K. 3. Aufl. 5. u. 6. Bd.
Kirchengeschichte Deutschlands I. Bd. 2. Aufl. IX, 612 S.
Der Kampf um die Gewissensfreiheit. (Hochschul-Vorträge für Jedermann, Heft VI.) Leipzig: Dr. Seele u. Co. 1898, 20 S.
Friedrich Barbarossa als Kirchenpolitiker. (Leipziger Rektoratsrede.) Leipzig: Alex. Edelmann 1898. 24 S.
1899 Real-Enzykl. f. p. Th. u. K. 3. Aufl. 7. Bd.
1900 Real-Enzykl. f. p. Th. u. K. 3. Aufl. 8. u. 9. Bd.
Kirchengeschichte Deutschlands. II. Bd. 2. Aufl. IX, 842 S.
1901 Real-Enzykl. f. p. Th. u. K. 3. Aufl. 10. u. 11. Bd.
1902 Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. IV, 1. 1. Aufl. 416 S.
Real-Enzykl. f. p. Th. u. K. 3. Aufl. 12. Bd.
1903 Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. IV 2, 1. Aufl. S. 417—1015. 2. Aufl. d. IV. Bd. X, 1015 S.
Real-Enzykl. f. p. Th. u. K. 3. Aufl. 13. u. 14. Bd.
1904 Der Gedanke der päpstl. Weltherrschaft bis auf Bonifaz. VIII. (Univ.progr. z. Feier d. Reformationsfestes. Leipzig: Edelmann 1904. 47 S.
Kirchengeschichte Deutschlands 1904. Bd. I. 3. u. 4. Aufl. X, 626 S.
Real-Enzykl. f. p. Th. u. K. 1904. 3. Aufl. 15. Bd.
1905 Real-Enzykl. f. p. Th. u. K. 1905. 3. Aufl. 16. u. 17. Bd.
1906 Real-Enzykl. f. p. Th. u. K. 1906. 3. Aufl. 18. u. 19. Bd.
Kirchengeschichte Deutschlands 1906. Bd. III. 3. u. 4. Aufl. VIII, 1076 S.
1907 Real-Enzykl. f. Th. u. K. 1907. 3. Aufl. 20. Bd.
1908 Real-Enzykl. f. Th. u. K. 1908. 3. Aufl. 21. Bd.
1909 Real-Enzykl. f. p. Th. u. K. 1909. 3. Aufl. 22. Bd. (Register v. Caselmann.)
Die Entstehung d. geistl. Territorien. Abh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. Leipzig: B. C. Teubner 1909. 28 S.
1910 Deutschland u. d. päpstl. Weltherrschaft. (Univ.progr. z. F. d. Ref.fest.) Leipzig: Edelmann 1910. 51 S.
1911 Kirchengeschichte Deutschlands. 1911. Bd. V, 1. 1. u. 2. Aufl. VIII, 582 S.
1912 Kirchengeschichte Deutschlands. 1912. Bd. II. 3. u. 4. Aufl. VIII, 859 S.
Die Trennung von Staat und Kirche. (Vortrag auf d. Pastoralkonferenz zu Meißen am 9. Mai 1912.) Leipzig: Hinrichs 1912. 1.—3. Aufl. 28 S.
1913 Kirchengeschichte Deutschlands. 1913. Bd. IV. 3. u. 4. Aufl. VIII, 1070 S.
Real-Enzykl. f. prot. Th. u. K. 1913. 23. u. 24. Bd. Ergänzungen u. Nachträge.
Denkschrift d. akad. Senates d. Univ. Leipzig zu d. Dresdner Universitätsfrage. Leipzig: Edelmann. 30 S.
1916 Studien zu Johann Huß. (Z. F. d. Ref.f. Univ.progr.) Leipzig: Edelmann 1916. 64 S.
1917 Deutschland u. England in ihren kirchlichen Beziehungen. 8 Vorles. i. Okt. 1916 a. d. Univ. Upsala gehalten. Leipzig: Hinrichs 1917. 134 S.
1918 Die Reformation in ihrer Wirkung auf das Leben. 6 Volkshochschulvorträge. Leipzig: B. G. Teubner 1918. 113 S.
Apologetik d. alten Kirche (s. a. u. Aufs.). Leipzig: Dörffling u. Franke 1918. 44 S.
1919 Die Trennung v. Staat u. Kirche; 4., 5. u. 6. Aufl. 1919.
1920 Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. V, 2, hrg. v. H. Böhmer. VIII, 583—1212 S.

Jesus. Gesammelte Vorträge v. D. Dr. A. Hauck. Leipzig: Hinrichs. 1. u. 2. Aufl. 1921. 179 S.

1922 Jesus. Gesammelte Vorträge. 3. u. 4. Aufl.

1922 Kirchengeschichte Deutschlands. 1922. Bd. I. 6. Tausend, unverändert.

1925 Kirchengeschichte Deutschlands. 1925. Bd. IV. 5. Aufl., unverändert.

1929 Kirchengeschichte Deutschlands. 1929. Bd. V, 1. 3. u. 4. Aufl. unverändert.

1935 Kirchengeschichte Deutschlands 1935. Bd. II. 5. Aufl., unverändert.

II. Aufsätze u. Vorträge in Real-Enzyklopädien, Sammelwerken und Zeitschriften erschienen.

(Die mit * bezeichneten sind neubearbeitet oder ergänzt v. A. Hauck.)

1880 6. Bd. d. Real-Enzykl.: Hofmann, Johann Chr. K. S. 221—235.

7. Bd. d. Real-Enzykl.: Kirchengeschichte S. 732—740.

1881 8. Bd. d. Real-Enzykl.: Konkordanz * S. 147—149. Konstantinus S. 793/4. Leipziger Kolloquium * S. 346/7. Linus S. 691.

9. Bd. d. R.-E.: Marcellus II. S. 279. Maternus S. 397/98. Mexico (kirchl. stat.) S. 731/32.

1882 10. Bd. d. R.-E.: Münscher S. 358/59.

1883 11. Bd. d. R.-E.: Ordines S. 87—89. Orgel * S. 90—92, Ostiarii S. 134. Paraguay S. 217. Patriarchen S. 289—292. Paulinus v. Nola * S. 348—356. Perpetua S. 493/94. Peru S. 495. Peterspfennig *. Petersgroschen S. 505—507.

12. Bd.: Plymouthbrüder * S. 72—77. Possidius * S. 143. Potaminäa S. 143/44. Pothinus S. 144. Priester S. 209—213. Primas * S. 228 bis 230. Professio fidei Tridentinae* S. 238/9. Prosper S. 300—304. Quadratus * S. 425. Rabanus Maurus S. 459—465. Radbertus * S. 474—483. Ratramnus * S. 535—543. Regalie * S. 589—591. Reliquien S. 689—692.

Welche Art d. fortgesetzten wiss. Studiums ist f. d. Aufgabe d. prakt. Amtes die ersprießlichste? Vortrag auf d. XIII. allg. Pastoralkonf. in Erlangen, abgedruckt in „Bericht über die in Erlangen abgehaltene XIII. allg. Pastoralkonferenz ev.-luth. Geistl. Erlangen: Deichert 1883. S. 10—21. Schlußdebatte S. 24.

1884 Debatte d. XIV. allg. Pastoralkonf. S. 31.

Zur Theophilusfrage. Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben V. S. 561—568.

13. Bd. d. R.-E.: Roscelin * S. 52—60. Rupert d. Heilige * S. 109/10. Sachsen, Bekehrung * d. S. 196—199. Sakrament * S. 264—299. Salböl S. 304/05. Salvian S. 317—319. Schlüsselgewalt * S. 573 bis 591. Schottische Konfessionen S. 678.

14. Bd. d. R.-E.: Seekers* S. 24/5. Sergius I.—IV. S. 147—150. Severinus S. 170/71. Shakers S. 798/99. Silverius S. 232/33. Silvester I. S. 233. Silvester II. S. 233—240. Simplicius S. 268/9. Siricius S. 307/8. Sisinnius S. 309. Sixtus I.—III. S. 324/5. Soter S. 447. Stephan I. S. 676/7. Stephan II. S. 677—681. Stephan III. S. 681/2. Stephan IV.—VIII. S. 682/3. Stephan IX. S. 683/4.

1885 15. Bd. d. R.-E.: Symmachus S. 93—95. Tänzer S. 203/4. Tanchelon S. 205/6. Taufe S. 218—251. Terminismus * S. 329/30. Theologal. * S. 414/5. Theopaschiten S. 534—536. Theophilus v. Antiochia S. 542—544. Transsubstantiation * S. 803—832.

16. Bd. d. R.-E.: Trithenius S. 52—54. Union, kirchl. S. 180—188. Urban I. S. 215. Urban II. S. 215—218. Urban III. S. 218. Urban IV. S. 219. Urban V. S. 221—223. Ursinus S. 237/38. Valentinus, Papst S. 299. Venezuela S. 344/5. Vienne, Konzile daselbst *

S. 458—460. Vitalian * S. 549. Waldeck S. 610. Walpurgis * S. 639. Wandalbert * S. 640/41.
Über d. sog. Instructiones Columbani. Ztschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben. 1885. VI. Jhrg. S. 357—364.
Debatte d. XV. allg. Pastoralkonferenz in Erlangen. S. o. S. 36. 38, 39.

1886 17. Bd. d. R.-E.: Wigbert Abt v. Fritzlar, S. 110/11. Willehad * S. 143—145. Willibald S. 173—175. Willibrord S. 175—179. Willigis S. 179—183. Wolfgang, v. Regensburg, S. 286—288. Wulfram S. 358. Zacharias S. 403/4. Zosimus S. 569.

1888 18. Bd. d. R.-E.: Rothe, Richard, S. 653—662. Zehnten * S. 418 bis 426.
Zur Missionsgeschichte Oberfrankens. Blätter f. bayr. Kirchengesch. 1888. Nr. 8. 1. Mai. S. 113—119.

1890 Festpredigt beim Leipziger Bibelfest über Jes. 40, 6—8. Was besitzen wir an dem ewigen Worte Gottes. 48. Bericht d. Bibelges. zu Leipzig. Leipzig: Metzger & Wittig.

1892 Das Christentum und das irdische Gut. Phil. 4, 12. (Gottesdienstliche Vorträge i. d. Schloßkirche zu Karlsruhe. 7. S. 89—99.) Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr 1892.

1894 Zur Erklärung von Ekkeh. cas. s. Galli c. 87. Kleinere Beiträge z. Geschichte v. Dozenten d. Leipziger Hochschule (Festschrift zum Deutschen Historikertage in Leipzig Ostern 1894). Leipzig: Dunker & Humblot. 1894. S. 107—113.

1895 Über den liber decretorum Burchards v. Worms. Bericht d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 46, 1 S. 65—86. Leipzig: Teubner 1895.

1896 1. Bd. d. R.-E.: Vorwort III, IV. Aachen, Synoden S. 12/13. Adalbert v. Prag * S. 153—155. Adalbold S. 154/55. Adelmann S. 167. Adeodatus S. 168. Adoptianismus * S. 180—186. Ägidius S. 202. Äneas v. Paris S. 227/8. Afra S. 233. Agapet I. S. 237/8. Agapet II. S. 238/9. Agatha S. 241. Agatho S. 241/2. Agde, Synode v. S. 242. Agnellus S. 242/3. Agobard S. 246—248. Agricola, Pelagianer S. 249. Aguirre * S. 258. Ahlfeld * S. 270—273. Aimon, v. Fleury S. 280/1. Aimon v. St. Germain S. 281. Alban v. Mainz * S. 286/7. Alban v. Verullam S. 287. Albert v. Aachen S. 294/5. Alberti, Valentin S. 301. Alegambe * S. 322. Alexander * I. S. 338. *II. S. 338 bis 340. *III. S. 340—344. *IV. 344—346. *V. 346/47. *VI. 347 bis 349. *VII. S. 349—351. *VIII. S. 351/52. Allatius * S. 369/70. Allerchristl. König S. 374. Allergläubigster König S. 375. Allix * S. 381. Almosenier * S. 386. Aloysius v. Gonzaga * S. 390. Alter, kanonisches S. 412/3. Amalrich v. Bena S. 432/3. Amolo *, Erzbischof, v. Lyon S. 457/8. Anaklet * I. S. 485/6. *II., Gegenpapst. S. 486/7. Anastasius * I. S. 488/9. *II. S. 489. Anastasius * Gegenpapst S. 489/90 *III. S. 490. *IV. S. 490/1. Ancrya, Synode S. 497. Angariae S. 518. Angelsachsen * S. 519—523. Anicet S. 552. Annulus piscatorius* S. 559. Anskar* S. 573—577. Anteros S. 577. Antidikomarianiten * S. 584. Antiochia, Synode S. 595/6. Apollonia * S. 677. Apostolische Väter S. 741. Apponius S. 757/58.

1897 2. Bd. d. R.-E.: Aribo S. 45/46. Arles, Synoden S. 59/60. Arn, Erzbischof v. Salzburg S. 106. Arn. v. Reichersberg S. 106/07. Arnulf d. Hl.* S. 129. Aschheim, Synode S. 133. Asinarii * S. 133/34. Atto S. 214. Augsburg, Bistum S. 241/42. Autun. Auxerre, Synoden S. 309/10. Auxilius S. 310/11. Avaren S. 314/15. Baiern, Bekehrung S. 362/63. Bamberg, Bistum S. 380/81. Barbara, d. Hl. S. 395.

Basel, Bistum S. 425/26. Beck, Joh. Tobias* S. 500—506. Bellarmin* S. 549—555. Benedikt I.—XIV.* S. 557—575. Bengel*, J. A. S. 597—601. Benno, B. v. Meißen S. 601/02. Berengar v. Tours* S. 607—612. Berengoz. S. 612. Bern v. Reichenau S. 614. Bernhard v. Menthon* S. 640/41; s. Bernward S. 643. Bettelmönche S. 671.

3. Bd. d. R.-E.: Blandina S. 250. Böhringer S. 276/77. Bona S. 282. Bonifatius IX* S. 300/01. Bosco. S. 337/38. Bottari S. 344. Bouhours S. 344. Bouquet S. 344. Brandenburg, Bistum S. 355/56. Brastberger S. 360. Braun S. 360. Bremen, Bistum S. 375. Breslau, Bistum S. 388/9. Bridgewater-Bücher S. 398. Brixen, Bistum S. 412. Bruno, B. v. Köln* S. 511—513. Bruno, B. v. Würzburg S. 515/16 Büchner S. 525. Büchsel S. 525. Bulgaren, Bekehrung S. 532/33. Burchard, B. v. Worms S. 564/65. Burchard, B. v. Würzburg S. 561. Burgunder S. 568—570. Bußpsalmen* S. 592. Cajus, röm. B. S. 638. Calixt I. II.* S. 640—642. Calixt III*, Gegenpapst. Calixt III., S. 642/43. Capreolus S. 722. Cassianus, Märtyrer, S. 749. Cassiodorius* S. 749/50. Castor, d. Hl. S. 752. Chiemsee, Bistum S. 804/05.

4. Bd. d. R.-E.: Christiani S. 1. Christophorus. P. S. 61. Chur, Bistum S. 111/12. Cilicium S. 116. Clemens II.—VI.* S. 142—146. Clemens VII., VIII., Gegenpäpste, S. 146/47. Clemens VII.* S. 147 bis 149. Clemens VIII.—XIV.* S. 150—155. Clermont, Synode S. 180. Cletus S. 180. Clinici S. 180/81. Cölestin I.—III.* S. 200 bis 201. Colenso S. 215/16. Corbinian S. 282/83. Corvey* S. 301/02. Culm, Bistum S. 348. Damasus I. S. 429—431. Damasus II. S. 431. Daut* S. 502. Defensor fidei S. 531. Dionysius. B. v. R.* S. 702/03. Disibod S. 707. Donatus S. 798. Dorothea d. Hl. S. 808.

1898 5. Bd. d. R.-E. Druthmar S. 48. Dungal S. 60/61. Durandus, Abt v. Troarn. S. 104. Eichstätt. Bistum S. 238/39. Eligius. B. v. Rom, S. 301, Emmeram* S. 338/39. Erfurt. Bistum. Ermland, Bistum. Eulalius, Gegenpapst. S. 382/93. Eutychianus S. 647. Evarestus S. 681. Ewald, d. Brüder. S. 681/82.

6. Bd. d. R.-E. Fell S. 30/31. Feneberg S. 31/32. Florez S. 114/15. Florian, d. Hl. S. 115. Folmar S. 122/23. Forbes S. 126. Franken S. 163—165. Freising, Bistum S. 262. Fridolin S. 272/73. Fulcher S. 312. Fulda*, Kloster S. 313—315. Gallandi S. 344. Gentilli S. 520. Germanus v. Auxerre* S. 606/07. Germanus, B. v. Paris S. 607. Gnapheus S. 727. St. Goar S. 738. Gobelinus Persona S. 740.

1899 7. Bd. d. R.-E.: Gottschalk d. Wende S. 42. Gregor v. Tours* S. 153—155. Gregor v. Utrecht* S. 155. Halberstadt, Bistum S. 353/54. Hamburg, Erzbistum S. 378/79. Hatto I. S. 477/78. Havelberg, Bistum S. 487/88. Heinrich v. Lausanne. S. 606/07. Heraklit S. 693. Hersfeld S. 770.

1900 8. Bd. d. R.-E.: Hilarius v. Arles S. 56/57. Hildesheim, Bistum S. 72/73. Hofmann, Joh. Chr. K. S. 234—241. Hohenaltheim, Synode S. 249/50. Hrabanus Maurus S. 403—409. Hrotsuit*, Roswith S. 409. Hyginus S. 500/01. Jerusalem, Joh. F. W. S. 695 bis 697.

9. Bd. d. R.-E.: Johannes XXI* S. 264. Johannes XXII. S. 267—270. Kammin, Bistum S. 731/32.

1901 10. Bd. d. R.-E.: Kapitel* S. 35—43. Karolinische Bücher* S. 88 bis 97. Keble S. 195. Kilian d. Hl. S. 282/83. Kirchenkasten* S. 398. Köln, Erzbistum S. 618—620. Konfessionswechsel* S. 673 bis 676. Konon, S. 747. Konstantin I. II. S. 773/74. Kirchenbau S. 774—794.

11. Bd. d. R.-E.: Konstanz, Bistum S. 28/29. Küster* S. 170—172. Kunibert* S. 172/73, Lando S. 242. Leipziger Kolloquium* S. 363 bis 365. Leo III. S. 374—377. Leo IV.—VIII. S. 377—379. Liftinae*, Synode S. 484—486. Linus S. 513. Liudprand S. 559. Löhe* S. 576—586. Lucius II., III. S. 668—670. Lübeck, Bistum S. 670/71. Lullus v. Mainz* S. 705/06.
Altkirchliche und mittelalterliche Missionsmethode. Allg. Missions-Ztschr. 28. Jhrg. 7. u. 8. H. S. 305—16. S. 375—383.

1902 12. Bd. d. R.-E.: Magdeburg, Erzbistum S. 54/55. Mainz, Erzbistum S. 84/85. Marcellus II. S. 259. Maternus S. 424/25. Matthias S. 441. Maurus* S. 456. Meisner* 511/512. Meißen, Bistum S. 512/3. Merseburg S. 648/49.

1903 13. Bd. d. R.-E.: Metz, Bistum S. 35/36. Migetius* S. 67/68. Minden S. 81/82. Möhler* S. 203—208. Molanus* S. 253—256. Monogramm Christi* S. 367—372. Montes pietatis* S. 431. Münscher S. 537/538. Münster, Bistum S. 538/39. Naumburg, Bistum S. 661.
14. Bd. d. R.-E. Nonne S. 155. Oblati S. 255/56. Ordines S. 425/26. Osnabrück S. 514/15. Otto I. v. Bamberg* S. 531—535. Paderborn S. 553. Passau, Bistum S. 757/58. Patriarchen S. 764—767.

1904 Über die Exkommunikation Philipps v. Schwaben. Bericht über d. Verh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. 56. Bd. H. 3, S. 137—150. Leipzig: B. G. Teubner 1904.
Die Kirche im staatlichen Leben des Mittelalters, 10.—13. Jahrhundert. S. 73—78. „Deutsche Gedenkhalle".
15. Bd. d. R.-E. Paul I., Papst S. 26—28. Paulinus v. Nola*. S. 55 bis 59. Philo v. Karpasia* S. 362/63. Pilgrim, B. v. Passau S. 401 bis 403. Pinytos*, Bischof S. 403. Piper S. 404/05. Pirmin*, Abt. S. 409—412. Pothinus. S. 580.

1905 16. Bd. d. R.-E.: Priestertum. Priesterweihe i. d. chr. Kirche S. 47—52. Primas* S. 53—55. Primicerius* S. 57/58. Prior S. 58. Professio fidei Tridentinae* S. 71—73. Prosper S. 123—127. Radbert* S. 394—402. Ratramnus* S. 463—470. Ratzeburg, Bistum S. 473, Regensburg, Bistum S. 544/45. Regionarius* S. 553. Reliquien S. 230—634. Remigius, B. v. Rheims* S. 634/35.
17. Bd. d. R.-E.: Roscelin* S. 137—143. Rupert, d. Hl. S. 243—245. Sabinianus* S. 295. Sachsen, Bekehrung S. 312—315. Salböl S. 394. Salvian S. 403—405. Salzburg, Erzbistum S. 407/408.
Die innere Mission in ihrer nationalen Bedeutung. Verhandlungen d. 33. Kongr. f. Innere Mission. S. 32—47. Hamburg: Rauhes Haus 1905.

1906 18. Bd. d. R.-E.: Schwerin, Bistum S. 81/82. Seligenstadt, Synode S. 178/79. Send, Sendgericht S. 209—215. Sergius I—IV. Päpste S. 222—225. Severinus, d. Hl. S. 248/49. Severinus, Papst S. 249/50. Severus*, Kaiser S. 256—259. Silverius S. 338. Silvester I. S. 338/9. Silvester II. S. 339—343. Simplicius, Papst S. 370/71. Siricius, Papst S. 395/96. Sisinnius S. 400. Severus*, Kaiser S. 256 Sixtus I—III S. 410/11. Soter S. 539. Speier, Bistum S. 588/89. Stedinger S. 786—789.
19. Bd. d. R.-E.: Stephan I—IX S. 1—4. Sterkoranisten* S. 9/10. Straßburg, Bistum S. 75/76. Suffragan* S. 148/49. Suidbert S. 153. Sylvestriner S. 196. Symmachus S. 219—221. Synoden S. 262 bis 277. Tänzer S. 368/69. Tanchelm S. 377, 378. Telesphorus S. 474. Theodor I. II.* S. 595. Theophilus, B. v. Antiochia S. 668/69. Thietmar, B. v. Merseburg* S. 692. Tonsur* S. 836—839.

Bericht über zwei Vorträge: 1) Christus und die Natur, 2) Christus und die Menschen im Neuen Sächs. Kirchenblatt 13. Jhrg. 1906. S. 455/56.
Bericht über einen Vortrag „Kritik u. Geschichte" im Neuen Sächs. Kirchenblatt 1906 S. 700/701. Leipziger Zeitung 1906. v. 8. X. N. 234 S. 2471. Allg. ev. luth. Kirchenztg. 1906, S. 978.

1907 20. Bd. d. R.-E. Tractus S. 8. Trier, Erzbistum S. 106/07. Trinitarierorden* S. 123—125. Trithemius* S. 132—134. Trullanische Synoden* S. 143/144. Ulrich, B. v. Augsburg* S. 211—213. Union S. 253—261. Unschuldige Kinder* S. 282. Urban I. S. 318. Urban II. S. 318—321. Urban III. S. 321/22. Urban IV. S. 322/23. Urban V. S. 323/324. Urban VI. S. 324—326. Ursula*, die heilige S. 354—357. Vaganten* S. 379—380. Valentin, d. Hl.* S. 417/18. Valentinus S. 418. Verden, Bistum S. 499/500, Vienne, Konzilien* S. 625—627. Virgil, B. v. Salzburg S. 695/96. Vitalian* S. 704/05. Walahfrid* S. 790—792. Walpurgis* S. 842.
Die Rezeption und Umbildung d. allgem. Synode. Historische Vierteljahrschr. X. S. 456—482.

1908 21. Bd. d. R.-E.: Wandalbert* S. 1/2. Weihbischof* S. 44—47. Wenzel, d. Hl. S. 100—103. Wibert S. 218/19. Wigbert S. 275. Willehad*, B. v. Bremen S. 302—204. Willibald S. 338—340. Willibrord S. 340—343, Willigis, E.B. v. Mainz S. 343—346. Wohltätigkeitsanstalten*, S. 435—452. Wolfgang, B. v. Regensburg S. 464—466. Worms, Bistum S. 488/89. Würzburg, Bistum S. 536/37. Wullframnus S. 558. Zacharias, Papst S. 588/89. Zosimus S. 729/30.
Die päpstlichen Erlasse vom 3. Juli, 8. September u. 18. November 1907. Internationale Wochenschrift f. Wissenschaft, Kunst u. Technik d. 11. Januar 1908, S. 1—12.
Die angeblichen Mainzer Statuten v. 1261 und d. Mainzer Synoden d. 12. u. 13. Jahrhunderts. „Theol. Studien". Th. Zahn zum 10. Okt. 1908 dargebracht. Leipzig: 1908. S. 69—90.
Jesus und Paulus. Vortrag, gehalten auf d. Studentenkonferenz zu Wernigerode a. 8. Aug. 1908. Halle a. S.: Wischan u. Burkhardt. „Jesus". Gesam. Vorträge. Hinrichs: 1921. S. 23—46.

1910 Hat Jesus gelebt? Vortrag gehalten in d. Deutschen christl. Studentenvereinigung a. 4. Mai 1910. „Mitteilungen d. D. C. S. V. 1910. Halle a. S.: Wischau u. Burkhardt. 16. S. „Jesus". Gesam. Vorträge. S. 1—22.
Church - History. The Encyclopaedia Britannica Vol. VI p. 330 a bis 344a.

1911 Pilgrimage. The Encyclopaedia Britannica Vol. XXI. p. 604 b bis 610 a.
Relics. The Encyclopaedia Britannica Vol. XXIII. p. 59 b—61 a.
Kleinigkeiten. „Zu Mechthild v. Magdeburg". Th. Briegers Ztschr. f. Kirchengesch. 32. Bd., 2. Heft. S. 186—198.
Kleinigkeiten. „Hugo Ripilin". Th. Briegers Ztschr. f. Kirchengeschichte. 32. Bd., 3. Heft S. 378—385.
Jesus in seinem Denken und Fühlen. Vortrag, gehalten i. d. Deutschen christl. Studentenvereinigung a. 24. Juni 1911. Furche 1911, S. 335—348. „Jesus". Gesam. Vorträge S. 47—68.
Jesus in seinem Handeln. Vortrag, gehalten i. d. Deutschen christl. Studentenvereinigung a. 1. Juli 1911. Furche 1911/12, S. 267 bis 275; 315—321. „Jesus". Gesam. Vorträge S. 69—93.
Jesus in seinem Leiden. Vortrag, gehalten in d. Deutschen christl. Studentenvereinigung a. 8. Juli 1911. Furche 1912/13, S. 142—155. „Jesus". Gesam. Vorträge S. 94—114.

1912/13 Alles in Christus! Bibelstunde, nach einer Nachschrift aus d. Wintersemester 1912/13. „Furche" 1920. S. 217—227. „Jesus". Gesam. Vorträge S. 139—154.

1913 23. Bd. d. R.-E. Ergänzungen u. Nachträge[1]): Schlußwort III, IV. Aachen, Synode. Abälard. Abbo v. Fleury. Aberglaube. Abessinische Kirche. Acosta, Uriel. Adalbert v. Hamburg. Adalbert v. Prag. Adaldag. Adalgar. Adalhard u. Wala. Adam v. Bremen. Adelmann. Ado. Adoptianismus. Adso. Advocatus ecclesiae. Alfred d. Gr. Äneas v. Paris. Afra. Agapet II. Agnellus, Agobard. Agricola Pelagianer, Ailli. Alanus ab insulis. Albert d. Gr. Albrecht v. Mainz, Albrecht von Preußen. Aldebert. Aldhelm. Alexander II., Alexander IV. VI. VIII. Alexander v. Hales. Alkuin. Amalrich v. Bena. Ambrosius v. Mailand. Ammianus Marcellinus. Amolo. Anabaptisten. Anaklet II. Angelsachsen. Angilram v. Metz. Anhalt, stat. Ansegis v. Sens. Anskar. Antichrist. Antinomistische Streitigkeiten. Antiochia, Synode. Apostolische Väter. Apponius. Arabien. Arator. Archidiakonus, Archipresbyter. Aribo. Arles, Synoden. Armenien. Armenpflege. Arn v. Salzburg. Arn, Probst. Arndt, Joh. Arnold v. Brescia. Asyl, Asylrecht. Augsburg, Bistum. Augsburger Bekenntnis u. dessen Apologie. Augsburger Religionsfriede. Augustiner. Australien, kirch.-stat. Bacon. Baden, kirchl. Statistik. Baiern, Bekehr. zum Christentum. Balde, Jakob. Barnabiten. Bartholomiter. Basel, Bistum, Konfession. Bayern, kirchl. Leben, Statistik 175—177. Bebenburg, Lupold v. Bellarmin, Robert. Benedikt VIII. IX. XI. XII. XIII. XIV. Benediktiner s. d. 9. Jahrh. Benediktionen. Benefizium. Bengel. Benno, Bisch. v. Meißen. Berengar v. Tours. Bernhard von Clairvaux. Bernhards Hymnen. Bernward, Bisch. v. Hildesheim. Berthold v. Regensburg. Bibellesen und Bibelverbot. Bischof. Boethius. Bonaventura. Bonifatius VIII., Papst. IX. Bossuet, Jacques-Benigne, Bourdaloue, Ludw. Brandenburg, Bistum. Braunschweig, statist. Bremen, Bistum, Statistik. Breslau, Bistum. Brixen, Bistum. Brüder, barmherzige. Bruno v. Querfurt. Bücherzensur, Bücherverbot, Bücherapprobation, Burgunder. Bußbücher. Buße. Cäsarius v. Heisterbach. Cajetan. Calixt I., B. v. Rom. Calixt II. Papst. III. Campanus. Cassiodorius, Magnus Aurelius. Chiliasmus. Chrodegang. Chur, Bistum. Cisterzienser. Claudius v. Turin. Clemens IV.—VI. Clemens VII. Gegenpapst. Clemens VII., VIII., XII., XIV. Cochläus. Cölestin III. V. Coligny, Gaspard. Collenbusch. Sam. Commodianus. Corvey. Corvinus, Anb. Cromwell, Oliver. Cyprianus v. Karthago. Dänemark, stat. Dale, Rob. W. Dathenus, Pet. Deutschorden. Dietrich v. Nieheim. Diognet, d. Brief an. Dionysius d. Karthäuser. Dionysius, B. v. Rom. Dippel, Joh. Konr. Dispensation. Döllinger, Ignaz. Doktrinarier. Dungal. Duräus, Joh. Durandus v. Sto. Porciano. Ebioniten. Eck. Joh. Eckart, Meister. Eichstätt, Bistum, Eligius, B. v. Noyon. Elisabeth v. Thüringen. Elisabetherinnen. Elkesaiten. Elsaß-Lothringen, kirchl. stat. S. 389—391. Emmeram. England, kirchl. stat. S. 396 bis 400. Engl. Fräulein. Ennodius Magnus Felix. Erasmus Desiderius. Ermland. Erzbischof, Eugen IV. Eutychianus. Exemtion. Exerzitien, geistl. Felix V. Feste, kirchl. Fontévraud, Orden v. Fortunatus, Venantius. Fragmente, Wolfenbüttelsche. Franck, Seb. Franz v. Assisi 480—482. Franz v. Paula. Frauenkongregationen. Freising, Bistum. Fridugis. Friesen. Fructuosus. Fulda.

[1]) Artikel umfangreicher als eine Seite mit Seitenzahlen.

Gaudentius. Gefangenenfürsorge. Gelpke. Genovefa. Georg v. Brandenburg-Ansbach. Gerhard, d. H. Gerhardt, Paulus. Gerichtsbarkeit, kirchl. Germanus. Gertrud. St. Goar, Gobelinus Persona. Goten. Grandmont, Orden v. Gregor XII. Gregor v. Tours. Großeteste, Rob. Gualbert. Gurk, Bistum. Haimo. Halberstadt, Bistum. Hamburg, Erzbistum. Handauflegung. Hegesippus. Heilsarmee. Heinrich v. Lausanne. Hermas. Hermogenes. Hersfeld. Hexen u. Hexenprozeß. Hildesheim, Bistum. Hofmann, J. Chr. K. v. Hohenaltheim, Synode. Honorius III. IV. Honorius v. Autun. Hrabanus Maurus. Hrotsuit. Hugo v. St. Cher. Hugo v. St. Victor. Humiliaten. Jakob von Jüterbogk. Jakob v. Varazze. Jansen. Cornelius. Jansenismus. Jesuitenorden. Jetzer, Joh. Ignatius v. Antiochia. Ignorantius. Illuminaten. Innocenz IV. V. Joachim v. Flore. Johannes XXII., Papst. Johanniter. Irland, kirch. stat. Irvingianer. Juvencus. Kalande. Kalender, christl. Kammin, Bistum. Kapitel. Kapuziner. Karmeliter. Karolinische Bücher. Karthäuser. Keltische Kirche. Kirchenausschuß, deutscher ev. Kirchenbau 753—755. Kirchenlied I—III; Kirchenvisitationen. Köln, Erzbistum. Konferenk, ev.-kirchl. Konfessionswechsel, stat. Konstanz, Bistum, Küster.

1913 24. Bd. d. R.-E. Ergänzungen u. Nachträge: Landbischof, Langobarden. Lentulus. Leo III. Lessing, Gotth. Ephr. Liftinä, Synode. Lippe, kirchl. stat. 18/19. Lindgerus, d. hl. Lindprand v. Cremona. Löhe, Wilh. Loreto. Lübeck, Bistum. Lullus, Raymundus. Luther, Martin 45-47. Magdeburg, Erzbistum. Mainz, Erzbistum. Mandäer. Mani, Manichäer. Marianer. Maroniten. Marsilius v. Padua. Maternus, Jul. Firmicus. Mauriner. Mechthild v. Magdeburg. Meißen, Bistum. Melanchthon, Philipp. Meldenius, Rupertus. Merseburg, Bistum. Metz, Bistum. Minden, Bistum. Montalembert, Ch. Monte Cassino. Montes pietatis. Müller, Georg. Münster, Bistum. Murner, Thomas. Naumburg, Bistum. Neri, Philipp u. d. Oratorianer. Nestorianer. Neuplatonismus. Nightingale, Florence. Nikolaus v. Straßburg. Nolaskus u. d. Mercedarierorden. Nord-Amerika, kirchl. stat. 284—287, 288. Olivi, Petrus, Johannis u. d. Olivisten. Orgel, Otto I., Bischof v. Freising, Paccanari. Papias. Passau, Bistum. Passionisten. Paul I., Papst. Paulinus v. Nola. Pauperes catholici. Petrus v. Alcantara. Petrusfeste. Piaristen. Piligrim, B. v. Passau. Pirckheimer, Willibald. Pisa, Konzil. Positivismus. Preußen, Einführ. d. Christentums. Priestertum, Priesterweihe. Priestley. Probabilismus. Quäker. Radbert, Paschasius. Ratramnus. Ratzeburg, Bistum. Regensburg, Bistum. Regino. Reliquien. Revolution, franz. Roscelin. Rosenkranz. Sabbatharier. Sachsen, Bekehrung d. Salvian. Salzburg, Erzbistum. Sanktion, pragmatische. Sarpi, Paul. Scheffler, Joh. Schleiermacher, Friedr. Schmid, Heinrich Fried. Ferd. Schwabacher Artikel. Schwerin, Bistum. Schwestern, barmherzige. Scotus, Joh. Eriugena. Secularismus. Send, Sendgericht. Serviten. Severin, d. hl. Severus, Sept. u. Alex., Kaiser. Sigebert v. Gembloux. Silvester II. Socin u. d. Socinianismus. Somasker. Soter. Sozomenos. Speier, Bistum. Spolienrecht. Stedinger, Stephan I. II. Stigmatisation. Straßburg, Bistum. Sylvestriner. Symmachus. Synkretistische Streitigkeiten. Synoden. Terminismus. Terstegen, Gerh. Theophilus v. Antiochia. Toleranz. Tonsur. Traktarianismus. Trienter Konzil. Trier, Erzbistum. Trinitarierorden. Trithemius, Joh. Union. Unitarismus. Urban II., IV., V., VI. Ursula, d. H. Vaganten. Verden, Bistum. Walahfrid, Strabo. Wandalbert. Weihbischof. Wenzel, d. H. Wi-

bert. Widukind. Willibrord. Wohltätigkeitsanstalten. Worms, Bistum. Würzburg, Bistum. Zosimus. Zwingli, Ulrich.

1916 Der sittliche Fortschritt d. Menschheit u. das Christentum. „Furche" Berlin VI S. 337—343, „Jesus". Leipzig: Hinrichs 1921. S. 115 bis 123.

1916 Evangelische Mission u. deutsches Christentum. Vortrag gehalten a. d. Tagung d. deutschen ev. Missionshilfe i. Herrenhaus zu Berlin. a. 1. II. 1916. Deutsch ev. Missionshilfe. Bericht d. 2. Sitz. d. Verwaltungsrates S. 9—23. Allg. ev. luth. Kirchenztg. 1916 S. 97—106. Bericht in Ev. luth. Missionsblatt 71. Jahrg. Nr. 5. 1. März S. 84—87.

1917 Die Reformation und die deutsche Kunst. Lutherbeilage d. Leipziger Tageblattes. 1917.
Luther und der Staat. Süddeutsche Monatshefte Oktober 1917 „Der Protestantismus". S. 11—16.
Apologetik in der alten Kirche. Vorträge gehalten auf d. Leipziger Missionslehrkurs. Allg. luth. Kirchenzeitung 1917 I S. 837/38, II S. 853—859, III. S. 879—882, IV. S. 901—905, V. S. 925—928, VI. S. 950—953, VII. S. 972—974, gesammelt erschienen 1918. Abdruck einer Probe: „Deutschland und England in ihren kirchlichen Beziehungen". Allg. luth. Kirchenztg. 1917, S. 133—36.

1918 Zur Verständigung zwischen der Kirche u. d. Gebildeten. Allg. ev.-luth. Kirchenztg. 51. Jahrg. 26. 4. 1918. S. 363—367.

1919 Die Paulinerkirche. „Stätten der Bildung". Bd. 1: Leipzig, Berlin: Furche 1919 S. 76—83.

1920 Alles in Christus. Nach einer Nachschrift a. d. Wintersem. 12/13. Furche 1920 S. 217—227.

1925 Die Kirche im staatlichen Leben d. Mittelalters 10.—13. Jhrh. i. d. „Deutschen Gedenkhalle" Berlin: Wiederabd. i. d. Neuen kirchl. Zeitschr. 1925 z. 9. Dez. 1925.

III. Gedächtnisreden.

1906 Oskar von Gebhardt. Nekrolog gesproch. i. d. öff. Ges.sitz. beider Klassen a. 14. Nov. 1916. Bericht d. phil. hist. Klasse d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig LVIII. Bd. S. 179—190.

1915 Karl Lamprecht zum Gedächtnis. (Bericht über die Trauerfeiern.) Leipzig: Edelmann S. 3—7.
Gedächtnisrede am Sarge d. Prof. Theod. Brieger, 11. Juni 1915. 7 S.
Worte zum Gedächtnis an Georg Heinrici, gesprochen a. 14. Nov. 1915. Bericht d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse Bd. LXVII S. 121—131.

1917 Worte zum Gedächtnis an Prof. Dr. Georg Schnedermann a. 18. I. 1917. Beiträge z. sächs. Kirchengesch. 30. H. S. 204—208.
Gedenkworte an Rudolf Sohm 16. V. 1917. Leipzig: J. L. Hinrichs S. 18—20.

IV. Ansprachen.

1899 Bericht über d. Studienjahr 1898/99. Rede d. abtretenden Rektors beim Rektorwechsel (S. 3/4 Gedächtnisworte f. Bismarck) Leipzig: Edelmann 1899. S. 1—10.

1915 Ansprache des Sekretärs d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. z. Feier d. Geb. S. Maj. d. Königs. Bericht i. d. Leipziger Zeitung Beilage Nr. 120. 28. Mai 1915 u. Allg. ev.-luth. Kirchenztg. 1915. S. 567/8. „Ein deutscher Hiktoriker über den Krieg".

Ansprache z. Leibnizfeier d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. a. 14. Nov. 1915. Bericht 2. Beilage z. Leipziger Zeitung Nr. 268, d. 18. XI. 1915 u. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1915, S. 1248 „über d. Internationalität d. Wissenschaften".

1917 Ansprache i. d. öff. Sitzung d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. z. Feier d. Geb. S. Maj. des Königs. Bericht: 1. Beilage z. Leipziger Zeitung Nr. 122. 29. Mai 1917. S. 1263/64.

Ansprache zur Leibnizfeier d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. am 14. Nov. Bericht i. d. Leipziger Zeitung Nr. 272 d. 22. Nov. 1917 S. 2633/34.

V. Gesammelte Worte aus A. Haucks Werken.

Rüdel: Aphorismen aus A. Haucks Kirchengeschichte Deutschlands. Jahrbuch f. d. ev.-luth. Landeskirche Bayerns 1906. S. 61 bis 74.

1920 Böhmer, H.: Albert Hauck. Ein Charakterbild. Beiträge z. Sächs. Kirchengeschichte. 33. Heft (Jahresheft f. 1919). S. 55—63. Leipzig: Barth 1920.

1922 Hiller: Dicta aus Haucks Kirchengeschichte Deutschlands. Korrespondenzblatt f. d. ev.-luth. Geistlichen in Bayern. Jahrg. 1918 S. 239, 255, 271, 279, 287, 295, 331, 339, 351, 372, 379: Jhrg. 1921 S. 37/38. Jhrg. 1922. S. 105/106.

Rationum commenta evanescunt, manet rerum veritas.

A. Hauck im „Goldenen Buch d. deutschen Volkes an d. Jahrhundertwende" Leipzig: J. J. Weber.

Eine schwierige Stelle in einer alten Gemeindeordnung (Did. 11/11).

Von Albert Broek-Utne,
Oslo, Frydenlundsgt. 11

Did. 11/11 lautet: πᾶς δὲ προφήτης δε δοκιμασμένος, ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν, ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν· μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν· ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται.

Dieser Vers hat bekanntlich den Forschern sehr viel Mühe bereitet[1]). Erstens ist es ein Problem, in welchen Fällen es dem Propheten erlaubt ist, Taten zu vollbringen, die er anderen Menschen nicht empfehlen kann. Zweitens ist es sehr schwer, das Wort μυστήριον in diesem Zusammenhang zu verstehen. Μυστήριον hier mit „Geheimnis" zu übersetzen, gibt keine klare Vorstellung von den Gedanken, die der Text ausdrücken will.

Die bisher üblichste Auslegung ist von Harnack[2]) vorgeführt. Nach Ephes. 5/22 ff. ist die Ehe ein großes Mysterium in bezug auf Christus und die Kirche. Um des Mysteriums der Kirche willen, enthalten sich die Propheten der Ehe. „Um die Kirche, sofern sie im Himmel ist, schweben auch Geheimnisse. In Gemäßheit des κοσμικὸν μουτήριον ἐκκλησίας resp. εἰς τιμὴν τῆς ἐκκλησίας handelt, wer sich der Ehe enthält (zu κοσμικόν vgl. Clem. Strom. VI, 15, 126, — s. Orig. in Gen. hom. III. Opp. II p. 69)." — „Aber nach dem Grundsatz (s. z. Did. 6/2,3), daß man nicht Jedem das ganze Joch Christi auferlegen kann noch darf, erkennt er nur die Propheten an, welche aus ihrer besonderen Tugendleistung — man hat vielleicht auch daran zu denken, daß sie Weiber mit sich führten, aber als Schwestern; wandernde Propheten hatten Trabanten, s. Lucian, Peregr. 16; jedenfalls ist von mancherlei Betätigungen der geschlechtlichen Askese die Rede; man beachte das ὅσα — keine Vorschrift für Alle machten." — „Das Betragen dieser Propheten ist an sich nicht tadelnswerth; denn — so lautet die Erklärung — ὡσαύτως ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται. Wer sind dieselben? An ATliche Propheten wird man nach der gegebenen Deutung der Ver-

1) Vgl. Literatur und Diskussion über verschiedene Lösungsvorschläge Schaff: The Oldest Church Manual. 1885. S. 202 f. — Drews im Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen. 1904. S. 274 f. — Knopf im Handbuch zum Neuen Testament. Ergänzungsband. 1923. S. 32 f.

2) Harnack: Die Lehre der zwölf Apostel. 1884. S. 44 f.

ordnung wohl nicht mehr denken wollen — wie könnte man auch von ihnen sagen, daß sie εἰς κοσμ. μυσοτ. ἐκκλ. gehandelt hätten? —, sondern jene älteste Generation von Propheten (Agabus. Die Töchter des Philippus, Quadratus, Judas, Silas, die Ammia) ist gemeint, um die man sich in Kleinasien und Rom zur Zeit des montanistischen Kampfes gestritten hat (Anonym. bei useb. V, 17, 3, 4) [3])."

Diese Auslegung hat u. a. den Vorteil, daß Harnack auf allgemeinen urchristlichen Gedanken (die durch viele Hinweise begründet werden) baut. Aber die Auslegung Harnacks bereitet auch viele Schwierigkeiten. Erstens muß man bedenken, daß die Didache eine Kirchenordnung sein soll. In einer solchen Schrift pflegt man sich deutlich auszudrücken. Obgleich das Thema nach der Auslegung Harnacks empfindlich ist, so ist es unwahrscheinlich, daß man in einer Sammlung von Gemeinderegeln sich dermaßen rätselhaft ausdrückt. Man sollte, wenn der Verfasser die Gedanken der Auslegung Harnacks ausdrücken wollte, erwarten, daß er ganz einfach dieselben gesagt hätte. Es müßte ja eben die Hauptsache sein, die Freiheit der Propheten klar und deutlich zu machen. Sonst hätte die Regel keinen Zweck. Aber nun ist es sogar ein Problem, ob es die Enthaltsamkeit von der Ehe oder das Entgegengesetzte gilt [4]). Zweitens kann gegen Harnack erwähnt werden, daß es, wenn es sich um das Zölibat handelt, zu sehr auffallen würde, daß diese Regel nur in bezug auf die Propheten geschrieben ist. Sowohl die Tatsache, daß V. 7—12 nur von Propheten handeln, als auch der Satz, daß der Prophet nicht andere lehren soll, was er selbst tut, macht es klar, daß man sich die in V. 11 erwähnten Taten zuvörderst in bezug auf nur einen Propheten vorstellen darf. Aber das Zölibat — und auch die Frage, Weiber als Schwestern auf Reisen mit sich zu führen — hatte ein viel größeres Diskussionsgebiet als das nur in Verbindung mit den Propheten. — Diese und andere Einwände gegen die Auslegung Harnacks gestatten eine nochmalige Untersuchung des schwierigen, aber wichtigen Textes.

Es ist kaum methodisch richtig, mit dem Wort μυστήριον anzufangen. Dieses Wort — wie auch das deutsche „Geheimnis" — hat ein sehr großes Bedeutungsgebiet. Es gibt viele Geheimnisse im Leben: private, militärische, politische Geheimnisse usw. Nun beweist der Zusammenhang, daß die Taten, die dem Propheten erlaubt sind, anderen aber nicht, auf irgendeine Weise in Verbindung stehen mit dem Inhalt des Wortes μυστήριον. Wenn wir deshalb imstande wären, darzulegen, welche Taten in V. 11 erwähnt sind, so könnten wir die Bedeutung des Wortes μυστήριον begrenzen. Dadurch würde es vielleicht möglich sein, den Text auszulegen. Die erste Frage, die man beantworten muß, wäre: Von welchen Taten kann man aus dem Texte selbst und nach

3) Harnack: Op. cit. S. 46.
4) Vgl. Drews in Handb. z. den Neutest. Apokryphen. 1904. S. 276.

urchristlichem Gedankengang annehmen, daß sie dem in Did. 11/11 erwähnten Propheten erlaubt sind, daß aber dieser dieselben anderen Menschen nicht empfehlen konnte?

Es liegt in der Natur der Sache, daß es in jeder Organisation Persönlichkeiten gibt, die bestimmte Arbeiten haben, welche nicht anderen Menschen erlaubt sind. Ein Pfarrer z. B. kann in der Kirche die Predigt halten, der gemeine Mann aber nicht. Nun könnten wir zwar die denkbaren Möglichkeiten begrenzen, wenn wir in Betracht ziehen, daß die in Did. 11/11 erwähnte Person ein Prophet ist. Wie schon erwähnt, müssen wir an Taten denken, die nur mit einem Propheten in Verbindung gesetzt werden können. Welche Aufgaben hatte der Prophet zur Zeit der Didache, und welche von diesen Aufgaben konnten nur von einem Propheten ausgeführt werden?

Der Prophet bewirkt mit seinen Reden Erbauung, Ermahnung und Tröstung (I Kor. 14/3). Das konnten aber auch andere vertraute Leute der Gemeinde bewirken. Besonders für den Propheten scheint jedoch folgendes zu gelten: Der Prophet ist imstande, durch den Geist göttliche Geheimnisse zu entdecken und die Gemeinde auf seine Entdeckungen auf verständliche (I Kor. 14/2) Weise aufmerksam zu machen. Er konnte z. B. das geheime Denken des Menschen erblicken (I Kor. 14/24 f.), oder die Zukunft voraussehen (Acta 11/27 f. 21/10 f.).

Die Frage ist nun die, ob es innerhalb des Tatengebietes des Propheten Handlungen gibt, von denen anzunehmen ist, daß er sie selbst ausführen kann, daß er sie aber anderen nicht empfehlen kann, und die von so großer Bedeutung waren, daß es nötig war, hiervon in einem besonderen Paragraphen zu sprechen.

Die Frage wird z. T. indirekt beantwortet in dem nächsten Vers (12). Hier lesen wir: ὃς δ' ἂν εἴπῃ ἐν πνεύματι· δός μοι ἀργύρια ἢ ἕτερά τινα, οὐκ ἀκούσεσθε αὐτοῦ· ἐὰν δὲ περὶ ἄλλων ὑστερούντων εἴπῃ δοῦναι μηδεὶς αὐτὸν κρινέτω. Indirekt tritt hervor, daß ein Prophet, wenn er in bezug auf andere Notleidende zum Geben auffordert, nicht gerichtet werden sollte. Aber dies ist ja eben eine Tat, die nur der Prophet ausführen kann, der gemeine Mann aber nicht; denn man kann voraussetzen, daß nicht jeder Mann Geld verlangen konnte. Die Armenpflege wurde durch besondere Vertrauensleute nach den Regeln der Tradition ausgeführt. Ausnahmsweise konnte jedoch ein Prophet, der den Geist besaß, und der deshalb in einer ungewöhnlichen Lage mit Autorität sprach, Veranstaltungen fordern, genau wie der Prophet Agabus, der durch Wahrsagungen bewirkte, daß den judäischen Hungernden geholfen wurde (Acta 11/27 ff.). Es liegt in der Natur der Sache, daß nur ein Prophet, der durch den Geist den Willen Gottes erkannte, auf diese Weise auftreten konnte, nicht aber dem gemeinen Mann dasselbe empfehlen dürfte. So lesen wir in V. 12 indirkt ein Beispiel von den in V. 11 erwähnten Taten, und in Acta 11/27 ff. hören wir von einer

Situation, wo wirklich der Prophet zur Unterstützung der Hungernden auffordert.

Betrachten wir nun die Schilderung von dem Auftreten des Agabus, so sehen wir, daß der Prophet durch den Geist [5]) prophezeit, daß eine große Hungersnot kommen sollte. Die Aufgabe des Propheten war in diesem Falle, die Zukunft vorauszusagen. Die besondere Begabung des Propheten versetzte ihn in die Lage, auf solche Art zukünftige Geschehnisse vorauszusehen. Dies scheint eine der Aufgaben der Propheten in der Urgemeinde zu sein. So lesen wir, daß wohl derselbe vorgenannte Prophet, Agabus, bewirkte, daß einige Mitglieder der Gemeinde die Abreise Paulus' zu verhindern suchten (Acta 21/22 ff.). Auch in diesem Falle konnte der Prophet zukünftige Geschehnisse voraussehen.

Aber wie beschreibt man urchristlichem Gedankengang gemäß solche Geschehnisse, die noch nicht verwirklicht sind, in der Zukunft aber stattfinden werden? Sie werden u. a. als Mysterien μοστήρια genannt. Sie sind ja Geheimnisse, von denen der gemeine Mann nichts weiß, die der Prophet aber durch seine besondere Begabung entdecken kann.

Es ist vorausbestimmt, daß der Antichrist zu seiner Zeit kommen wird. Und dieses Geschehnis ist ein Mysterium, μυστήριον (II. Thes. 2/7). Zu seiner Zeit wird auch „die große Hure" kommen. Ihr Name und ihre Erscheinung ist ein Mysterium (Apok. 17/7 vgl. V. 5). Solche Geschehnisse sind von Gott beschlossen, und göttliche Entschlüsse werden sehr oft mit dem Wort μυστήριον in Verbindung gebracht. (Röm. 11/25; 16/25; I Kor. 2/1, 7; 15/51; Kol. 1/26 f., Eph. 1/9; 3/9 und öfter.) Man beachte, daß μυστήριον auf diese Weise am häufigsten in der neutestamentlichen Literatur angewandt wird [6]).

Es muß als ziemlich sicher angenommen werden, daß die — für die gewöhnlichen Menschen, aber nicht für einen Propheten — geheimen Entschlüsse Gottes als Mysterien betrachtet werden. Wenn der Prophet die Zukunft voraussah, so geschah es in der Weise, daß er Mysterien schaute, wie der Seher der Apokalypse irdische Verhältnisse, die Bedeutung für die Gegenwart und Zukunft hatten, als Mysterien erblickte (Apok. 2/19, 20, 17/5, 7).

Von diesem Hintergrund her wird das sonst schwierige Wort μυστήριον in Did. 11/11 verständlich. Der Vers enthält eine Schilderung von einem Propheten, der in besonderer Verbindung zu einem Mysterium, μυστήριον, steht; es heißt: von dem Propheten, der ein Mysterium schaut und danach handelt. In solchen Fällen ist es dem Propheten erlaubt, Handlungen zu tun, die er anderen nicht empfehlen

5) Vgl. Did. 11/12 mit Act. 11/28.
6) Vgl. Preuschen/Bauer: Griechisch-Deutsches Wörterb. 1928. S. 835.

kann. Durch sein besonderes Wissen muß der Prophet in einer solchen Situation besondere Handlungen tun, die ein gewöhnlicher Mann, der nicht die Mysterien schaute, nicht tun durfte. Der Prophet konnte z. B. — kraft seines Schauens der Mysterien — die Entschlüsse Gottes entdecken, und dadurch Grund haben, eine plötzliche Reise (Acta 11/27 f., 21/10 f.) vorzunehmen oder eine ungewöhnliche Geldforderung zur Armenpflege (Acta 11/28 f., vgl. Did. 11/12 vgl. oben) zu stellen. Solche Handlungen wären dem gemeinen Mann nicht empfehlenswert. Der Prophet aber konnte eine solche Tat durch seine besondere Fähigkeit, die Mysterien zu schauen, motivieren. Er ist imstande, ein künftiges Geschehnis — das noch als ein Mysterium hervortrat — in bezug auf die Kirche vorauszusehen; ihm ist deshalb erlaubt εἰς μυστήριον ἐκκλησίας zu handeln. Und da es in dieser irdischen Welt ist, daß der Prophet in solchen Fällen handelt, so ist es verständlich, daß unser Text das Wort κοσμικὸν hinzufügt. Durch seinen Einblick in die Mysterien wirkt der Prophet auf das öffentliche Auftreten der Kirche in der irdischen Welt, z. B. während drohender Hungersnot (Acta 21/10 f.) bei Warnungen der Gemeindeglieder (Acta 11/27 ff. vgl. I Kor. 14/3). Er handelt in solchen Fällen wegen seines Schauens eines göttlichen Geheimnisses; — er handelt εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας. Und unter diesen Umständen wird es natürlich, daß unser Text betont, daß ein solcher Prophet von Gott selbst gerichtet wird; denn nur Gott kann entscheiden, ob der Prophet wirklich nach einem Mysterium gehandelt hat oder nicht. Und es wird auch natürlich, daß ein solcher Prophet mit den Propheten von alters her verglichen wird. Denn den Willen Gottes — der in Mysterien für die Menschen erscheint — zu verkündigen, war ja gerade die Hauptaufgabe der alttestamentlichen Propheten.

Daß es innerhalb der Gemeinde Menschen gab, die die Entschlüsse Gottes und andere Mysterien schauen konnten, war selbstverständlich von größter Bedeutung. Auf diese Weise war es möglich, rechtzeitig die geeigneten Maßnahmen zu treffen (Acta 11/27 f.) und dadurch bewirkte der Prophet u. a. durch seine Reden Erbauung, Ermahnung und Tröstung (I Kor. 14/3). Und dem Propheten mußte man in solchen Fällen die Erlaubnis geben, Taten zu vollbringen, die anderen nicht empfehlenswert waren. Es ist deshalb natürlich, daß der Verfasser unseres Textes in dem Kapitel von den Propheten auch diese Sachen erwähnt. Aber es ist auch natürlich, daß er — aus Furcht vor Mißbräuchen — betont, daß die Regel nur in bezug auf erprobte Propheten gilt und daß er in V. 2 den Vorbehalt nimmt, daß ein Prophet nicht Geld fordern kann, außer wenn er es den Armen geben will.

Der Zusammenhang der schwierigen Verse ist daher wie folgt:

V. 9: Einem Propheten, der ein Mahl von der Gemeinde fordert, ist nicht erlaubt, selbst davon zu essen.

V. 10: Der Prophet, der nicht handelt, wie er selbst predigt, ist ein Lügenprophet.

V. 11: Wenn der Prophet aber ein Mysterium (z. B. einen geheimen Entschluß Gottes über die Gemeinde) geschaut hat, so hat er — sofern er nach diesem Mysterium handelt — Freiheit, Taten auszuführen, die er anderen Menschen nicht empfehlen kann.

V. 12: Er darf aber von der Gemeinde nicht Geld fordern, außer wenn er es für die Armenpflege verwenden will.

Abgeschlossen am 1. März 1935.

Die älteste kirchliche Baukunst der Dänen und Knuts des Großen Anteil daran.

Von Richard Haupt,
Preetz/Holstein.

An die Spitze aller Betrachtung über die kirchliche Baukunst der Dänen stellt sich allemal die Mär von jener Kirche, die Ansgar, seit 831 Erzbischof von Hamburg und nachher auch von Bremen, zu Schleswig auf dem Holm erbaut habe. Sie war selbstverständlich, so heißt es, aus Holz, man hatte ja und kannte damals dort zum Bauen nichts Anderes. Und somit eröffnet sich in dieser sehr bald wieder verschwundenen Kirche das erste Denkmal dänischer kirchlicher Baukunst und eröffnet eine Periode jener Holzkirchen, mit der man den leeren Raum ausgefüllt hat.

Der Apostel des Christentums für die nördlichen germanischen Lande hatte bei seiner ersten Ankunft an der Schlei (826) bereits Christen angetroffen, die sich hier zu Schleswig an der Pforte der Ostsee angesetzt hatten, geschäftskundig und unternehmungsbegierig. Sie betrieben, hier hoch angesehen, die Vermittlung des Handels zwischen dem Westen und der Ostsee. Hieher gekommen waren sie zumeist von den Gegenden der Mündungen des Rheines, manche auch von Hamburg, dem Hauptorte Nordelbingens, das seit 804 dem Reiche hinzugefügt war; da waren diese getauft. Anschar war bei seiner Mission zu den Dänen getragen nicht allein von der Einladung und Gunst ihres Herrschers Horichs, sondern kam wesentlich als Beauftragter des Kaisers selbst, von diesem in reichster Weise ausgestattet und gerüstet zur Erfüllung seiner Aufgaben.

Mit der vollzogenen Einverleibung eines vordem heidnischen Bereiches ins Reich der Franken war dessen Einteilung gegeben, also die Gliederung in die Kirchspiele, deren jedes seine Kirche zu erhalten hatte. Das ist für Nordelbingen besonders klar zu ersehen. Hier ward das Taufrecht, das anfänglich nicht jeder neuen Kirche beilag, zuerst mit vieren verbunden, die wir kennen.

Daß man eine ordentliche Kirche aus Stein errichtet, war ebensowenig als heute religiöse Vorschrift, war aber ebensowohl als heute selbstverständlicher Gebrauch, sofern nur dazu die Mittel und Kräfte vorhanden waren; wenn ausnahmsweise zur Aushilfe ein Holzbau genügen mußte, konnte das auffallen, und diesem Umstande ist die

nicht seltene Erwähnung zumeist zuzuschreiben.*) Heute steht von den Kirchen von Anschars Bereiche wenigstens eine noch, die Schenefelder Taufkirche, und daß der Erzbischof zu Hamburg seine „Kirchenfabrik" hatte, ist bezeugt.

Man merkt an jener Kirche im Gau der Holsten, die selber für sich ebensowenig als die Dänen und Schweden fürs Bauen etwas anderes brauchten und kannten als das Holz, daß der zuerst von Irland her mit den Ordnungen der Kirche verbundene Steinbau hier etwas Fremdes war. So war die Ausführung nirgends von der einheimischen Bevölkerung her zu erwarten und ihr zuzumuten. Nach Nordelbingen wurden daher im Anfange des 9. Jahrhunderts besondere Arbeiter gesandt aus den Landen der Franken, ausgerüstet mit den nötigen Werkzeugen; selbst die einzusetzenden Fenster wurden aus der Ferne beschafft.

Und so ist zu Schleswig alles, was von jener Zeit an von kirchlichen Bauten hergestellt worden ist, einen längeren Zeitraum hindurch wesentlich ausgeführt worden mit Anwendung eines fremden, freilich hier bequem genug zu beschaffenden und sehr geeigneten Bausteines, des vulkanischen Tuffes von der Eifel, der auf Märkten zu Dorstadt, Deventer, Utrecht am niederen Rheine dem Schleswigern wie vor der Türe lag. Die Verbindung war rege und die Fahrt von da kurz. So kam der gute Tuff die Eider herauf nach Hollingstedt und von da auf kurzem Wege über Land nach Schleswig zu seinen Bestellern, den *primoribus ejus vici.*

Diese Tatsachen sind jedoch für die Darstellung der Geschichte von der dänischen kirchlichen Baukunst immer noch ohne Bedeutung geblieben. Ihr steht immer an der Spitze ein kümmerlicher Holzbau einer ersten Schleswiger Kirche auf dem Holm, die nur aus Holz gewesen sein kann, weil ja die Kirchen jener Anfangszeiten, und selbst die in Deutschland, nur Holzbauten gewesen sein müssen. „Sie war sicherlich ein Holzbau, da man damals hier keine steinernen Kirchen baute" und war „im Ganzen zu vergleichen den Holzkirchen, wie man sie hie und da in entlegenen Gegenden Norwegens antrifft". Damit beginnt denn jene fabelhafte erste Periode der dänischen kirchlichen Baukunst, begründet auf Mißverständnisse und Trugschlüsse. Von deren Denkmalen ist natürlich nichts vorhanden. Auch die Zahl der später errichteten Fachwerkkirchen, die zum Ersatz und zur Vertretung der

*) Daß das für Deutschland durchaus zutrifft, woher man sich die Belege für die Behauptung zusammengesucht hat, als habe sich hier für die kirchliche Baukunst zuerst eine Periode von hölzernen Kirchenbauten eröffnet, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. In einem Aufsatze über die erste kirchliche Baukunst in der Wetterau (Ztschr. f. KGesch. 1933 S. 319 ff.) habe ich darüber ziemlich ausführlich gehandelt.

steinernen Bauten errichtet worden sind und auch noch errichtet werden, ist den andern gegenüber verschwindend gering.

Es steht nicht in Abrede, daß der Hamburgische Erzbischof Unni (um 935) in nordische Kirchen Priester eingesetzt hat, wie es dann von Harald Blauzahn heißt, daß er die ganzen Lande mit Kirchen und Priestern angefüllt (940—987) und von seinem Nachfolger Swen Gabelbart, daß er *cultum novis sacerdotiis auxit, et cellis et sacrariis decoravit* . . . aber es soll bis ins 12. Jahrhundert gewährt haben, ehe die Kirchen errichtet worden sind aus Stein, deren nun so viele hunderte, es sind 688 gezählt, vor Augen stehen. Und so sei denn auch das zwölfte Jahrhundert die Zeit, in der die Domkirchen erbaut worden sind. Der Schluß von allem aber ist doch zugleich, daß „es in Dänemark am Ende des ersten Jahrtausends kein offenes Heidentum mehr gab" (Sophus Müller).

Die Zahl der jetzt vorhandenen Kirchen, deren Bau in die Zeit zurückreichen könnte, da das Christentum im Lande Fuß gefaßt hat, ist natürlich sehr klein, und es gibt keine, deren Erbauung ihr unbedenklich beizumessen wäre. Doch hat sich der Typus des Anfanges mehrfach erhalten, und wir haben eine, die zu Olderup (d. i. Altendorf), bei deren Betrachtung man zu der Annahme kommt, sie gehöre dorthin. Daß ihr Mauerwerk wesentlich aus unbehauenen Findlingen besteht, darf aber nicht zu der Annahme führen, als ob der Typus der im nördlichen Jütland in größter Menge zu findenden Kirchenbauten, die durchaus wohlbehauenen Granit zeigen, nicht ebenso ursprünglich ist. Er kann sich nicht aus jenem entwickelt haben.

Für die Datierung der Domkirche zu Schleswig ist der Umstand verhängnisvoll geworden, daß die Geschichte von ihr berichtet, daß sie 1134 als fertiger Bau dagestanden hat und in Gebrauch war. Für Gewisse ist das flugs genügender Beweis für die Datierung auf dieses Jahr gewesen. Mit etwas mehr Scheu wird sie jetzt lieber dem ersten Drittel desselben Jahrhunderts zugerechnet.

Aber wir haben eine bestimmte Nachricht; nach dieser ist der Dom zu Schleswig von Knut dem Großen erbaut, und zwar 1018. Die Jahreszahl darf man als die einer oder der Weihung annehmen. Die Richtigkeit anzuzweifeln und die Angabe undankbar und unbesehen zur Seite zu stellen, die uns Heldvater bewahrt hat, ohne zu sagen, woher er sie genommen habe, haben wir keinen genügenden Grund. Zu Schleswig kannte man den Tag der Weihung und feierte ihn regelmäßig, und daher kennen wir ihn, aber das Jahr selber zu vermerken, so daß wir es daher wüßten, ist unterlassen worden. Wir wollen nun prüfen, ob wider die Zuverlässigkeit von Heldvaters Mitteilung etwas einzuwenden ist.

Von Knut ist bekannt, wie er ein gewaltiger Herrscher gewesen ist und daß Britannien ihm die Errichtung vieler Klöster und Kirchen ver-

dankt hat, wie er auch in sein Heimatland Dänemark die Benediktiner eingeführt habe. Dahin habe er selbst Bausteine für seine Bauten über das Meer herüberbringen lassen, und Kalk, das unentbehrliche Bindemittel für diese; an solchem war hier wirklich Mangel. Namentlich aber hat er ungeheure Mengen und Vorräte an Metallen aus England herübergebracht; die Menge des Silbers, das als Danegeld hierher kam, wird auf 400 000 Pfund angegeben. Ferner verdanke man gerade ihm die unermeßliche Menge des Bleies, das für die Dachung der Kirchen zu dienen hatte. In der Tat, im ganzen jütischen Lande sind alle Kirchen mit Bleidächern versehen worden, und sehr viele haben sie noch.

Wenn wir nun den Schleswiger Dom darauf ansehen, ob sich an ihm die Überlieferung bewähren lasse, so bezeugt sie sich in höchst bemerkenswerter Weise an ihm. Zwar ist er im Laufe der Zeiten umfassend umgebaut worden, und statt des Metalldaches hat er jetzt eine recht erbärmliche Dachung aus tönernen Pfannen; aber es ist das Wesentliche der ersten Anlage noch wohl zu erkennen. Errichtet ist er in kreuzförmigem Grundriß, recht groß und stattlich, noch ohne Gewölbe. Der nördliche Kreuzarm muß noch gefehlt haben, mit Rücksicht auf die da anstoßenden Baulichkeiten, besonders die des Kreuzganges. Der vorhandene Südflügel ist hoch und weit; er bezeugt eine gewisse Großartigkeit aber zugleich eine erhabene Einfachheit und Schlichtheit. Derselbe Zug herrscht auch in der Anlage des Schiffes, bei der das breite Mittelschiff ganz gleichmäßig durch rundbogige Arkaden über ziemlich kurzen, ebenfalls ganz schlichten Pfeilern von lediglich quadratischem Querschnitt von den Seitenschiffen getrennt war. Granithaustein war hier nicht üblich wie im nördlichen Jütland, wohl aber war man ja schon lange mit der Beschaffung und Anwendung des Tuffes vom Rheine vertraut, daher hat das Wesentliche im Bau aus solchem bestanden. So sind also diese Bausteine wirklich „über das Meer herüber gebracht". Nur daß er für die schwerbelasteten Pfeiler und die Bogen nicht anzuwenden war. So war doch für diese und alles, was feste Kanten und Profile zu zeigen hatte, nach einem anderen festeren Stoffe Umschau zu halten. Die ungefügen Brocken von Granit oder Syenit vom Felde genügten dafür nicht, und namentlich nicht für den doch reicher auszubildenden stattlichen Chorbau mit reichen Profilen des Sockels, und mit seiner Apsis. Das ist nun freilich verschwunden, aber der gewaltige schlichte Chorbogen steht noch wohlerhalten, nur verdeckt von einer neuen Überkleidung. Er ist, wie auch die Arkaden und was an den Pfeilern aus Haustein ist, nicht aus Findlingen von deren so verschiedenartiger Zusammensetzung, sondern die Steine sind unverkennbar aus einem Bruche gewonnen. Also sind auch sie, gleich wie die Vorräte an Tuff, über Meer hergeholt, von Bornholm oder

Schweden. Solches Herüberholen war denkwürdig genug, im Gedächtnis zu haften.

Der Dom war dem Apostel Petrus geweiht, sein Schiff jedoch dem hl. Laurentius. Es mag vorher, ehe der Bischof den dauernden Aufenthalt zu Schleswig nahm, nachdem ihm dafür der Dom bereitet war, hier eine ältere Kirche, St. Laurentii, gestanden haben. Dem Könige blieb der Ruhm und das Verdienst, der Erbauer zu sein, und so steht er dargestellt im Bogenfelde des vielbesprochenen Hauptportales am Querhause, das Modell des Domes haltend. Die Gestalt kann keines anderen sein als eben Knuts, denn keines anderen Name wird genannt als des Begründers. Dies Portal, aus erheblich späterer Zeit, ist von beachtenswerter auch geschichtlicher Bedeutung.

Ist Knut der Große der Erbauer des Domes gewesen, so hat er auch für dessen Ausstattung ein Herz gehabt und hat das bewährt. Davon zeugten in ihm allerhand Bildwerke, *spolia* aus England, und ebenso wissen wir, daß gerade er dem Dome *integra altaria* übermachte, aus England herübergebracht, kupfern, mit Gold überzogen.

So steht denn der Schleswiger Dom da, als ein Denkmal seines berühmten Urhebers, die überlieferte Jahreszahl seiner Erbauung bekräftend. Er vertritt in seiner einfachen aber würdigen Gestaltung charaktervoll die Frühzeit des romanischen Stiles. Seine Betrachtung lehrt, die Überlieferungen der Geschichte in Ehren halten und nicht in starrem Widerspruche den Weg zur Wahrheit zu versperren. (Begründungen und Ausführungen in meiner Geschichte der Baukunst im Herzogtum Schleswig, zu Heide 1924 erschienen als 5. Band der Bau- und Kunstdenkmale Schleswig-Holsteins.)

Abgeschlossen am 17. November 1933.

Gottlob Wernsdorf wider Joh. Franz Buddeus.

Von Theodor Wotschke
Pratau Bez. Halle.

Von den Theologen, die zu Halle hielten, haben die Orthodoxen kaum einen so mit ihrer Abneigung bedacht, wie Buddeus in Jena. Wo die Unschuldigen Nachrichten nur konnten, rieben sie sich an ihm. Immer wieder und wieder monierten und kritisierten sie ihn. Ihre beiden Herausgeber Löscher und Reinhardt waren darin eines Strebens. *„Ego Reinhardum nunquam vel verbo laesi"*, schreibt Buddeus unter dem 19. August 1726, *„et nihilosecius aut ille*[1] *aut collegae eius omnem avidissime arripiunt occasionem eiusmodi scripta, in quibus conviciis et contumeliis obruor, enarrandi aut talia magna cura ex iis excerpendi, quae mihi dedecori esse posse existimant."* Erdmann Neumeister schloß den Jenaer Professor 1708 in seinen Stoßseufzer für die reine Lehre ein: „Gebe Gott, daß H. *D.* Buddeus zu gesunden Gedanken komme und endlich die Kälber in dem hallischen Bethel und in dem helmstedtschen Dan auch abgeschafft werden." Den 9. April 1710 schrieb er an Löscher[2]:

„Ihro Magnif. meinten einst, H. Buddeus scheine sich zu bessern. Mich dünkt, ich sei damals in der Antwort ein wahrer Prophet gewesen, da ich meines Behalts schrieb, man würde nicht lesen, daß unser Heiland einen Wahnwitzigen klug gemacht und einen Heuchler bekehrt hätte.

1) Reinhardt unter dem 27. Aug. 1726 an Cyprian: „Pro epistola Buddeana humanissime mecum communicata, quam rursus adieci, summas gratias. Ex epistola video omnem recensionum invidiam in me effundi, quod ecclesiae causa facile fero. Ego non memini unquam me recensuisse, quod d. Buddeum nominatim attigerit, ut autem, quod plerumque me maiores recensuerunt, vel immutem vel deleam, religioni mihi duxi."

2) Neumeister ferner unter dem 20. September 1714: „Von Eisenach hat mir der H. Hofprediger das Edikt wider die Konventikel zu Jena geschickt und dabei gemeldet, daß er viel Heterodoxes aus den Buddeischen Schriften gezogen, welches nun an die Herren *nutritores academiae* abgesendet worden. Vielleicht bekommt der Jenische Heuchler einen Stoß." Von dem Eisenacher Hofprediger Mönch sagt ein Bericht von der Jenaer Kommission, die Buddeus sechs Tage verhört hat: „Als nun H. Hofprediger Mönch siehet, daß H. *D.* Buddeus sich gründlich verteidigt, hat er ihm am dritten Tage folgendes Kompliment gemacht: *„Ego te semper maximopere aestimavi propter summam, qua polles, eruditionem."* Worauf H. Buddeus geschwind folgendes Gegenkompliment gemacht: „Und ich habe Ew. Hochw. jederzeit bewundern müssen, wegen des großen Eifers, den Sie für die Orthodoxie bezeuget".

Und gleiches könnte man von allen Pietisten sagen, daß leichter ein Kamel durch ein Nadelöhr gehen, als einer von ihnen zur Erkenntnis der Wahrheit gebracht werden könnte. Wollte aber wünschen, daß ich hierin an H. Buddeo fehlen möchte." Später hat er zweimal wider den Jenaer die Feder gespitzt, wider sein Sendschreiben an die Pietisten in Teschen und wider seine Institutionen. Natürlich sekundierte ihm sein Freund Edzardi, der Hamburger Athanasius, der *„martyr incruentus"*. Gern sprach er von den tollen Streichen des Buddeus [3]). Dessen Kollege Förtsch, der Vertreter der strengen Orthodoxie an der Thüringer Universität, war ihm wie den „hallischen Schismatikern" [4]) immer zuwider, die Arbeit Seite an Seite konnte den Gegensatz zwischen den beiden Theologen nicht mindern [5]). Nur Cyprian hat bei aller Entschiedenheit, mit der auch er den Standpunkt des Buddeus ablehnte, Beziehungen zu ihm unterhalten, den Briefwechsel mit ihm gepflegt, gelegentlich seine Dienste in Anspruch genommen oder sie wenigstens nicht abgelehnt [6]). Dessen Freund wider Gottlieb Werns-

3) So z. B. unter dem 21. Jan. 1724 in einem Briefe an Cyprian: „Buddeus soll wieder einen tollen Streich begangen haben, indem er in einem Briefe den schlesischen Pietisten das Wort geredet und zugleich das bekannte hannoversche Edikt κατὰ πόδα zu refutieren unternommen."

4) Als Löscher 1715 ff. an eine Verständigung mit A. H. Francke dachte, war Förtsch tief bekümmert. Damals schrieb er ihm: „Halenses, vere hostes dissentientium a se orthodoxorum, adeo non permovebis tuo instituto, ut potius ad maiorem fervorem et contumaciam excites. Ah, vir summe, fuge familiaritatem cum vulpeculis istis!" Jahn unter dem 16. Mai 1715 an Löscher: *„D.* Foertschius, qui schismaticorum, quos vocat, pertinaciam satis sibi perpexisse videbatur, parum de eorum emendatione sperabat." Gotha, den 4. Jan. 1708 schreibt Fergen, er wisse wohl, daß Cyprian mit Förtsch in besonderer Verbindung gegen Buddeus stehe. „Ich merke darunter den sonderbaren Geist des Satans. Mir ist auch wohl bekannt, wie es den Herren Wittenbergern gefallen, den H. *D.* Buddeus der Irrtümer zu beschuldigen, in gleichem, was Edzardi getan, wie denn auch der Propst Müller einen ganzen Bogen voll an die fürstlichen Höfe geschickt, so er aus des H. Buddei voriger Disputation gezogen."

5) Aus dem Bericht über die Jenaer Kommission Okt. 1714: „In der Schlußsitzung, da alle drei Professoren zusammen vorgeladen und zur beständigen Harmonie ermahnt worden sind, hat H. *D.* Förtsch seinem unbändigen Affekt abermal sogar nicht bergen können, daß er noch im Hinausgehen wieder zurückgegangen und sowohl noch wider H. *D.* Buddeus als auch insonderheit wider H. *M.* Stolte eine große Unwahrheit angegeben sagend: ‚Ich bleibe dabei, H. *D.* Buddeus und H. *M.* Stolte sind *fax et tuba omnium seditionum* in Jena.' Worauf er eilig wieder zur Tür hinausgelaufen, daß er mit jenen zur Treppe hinuntergegangen, daß sie es nicht merken sollten, daß er noch was gesagt. Es haben aber die Herren Kommissarii, weil zumal das Protokoll schon geschlossen gewesen, wenig oder gar nicht darauf geachtet".

6) Walch unter dem 15. März 1723 an Cyprian: „De causa theologorum Halensium, quam adversus te sibi propositam habent, ipse Buddeus ad te literas scripsit. Per deum testor, quod omne studium adhibuerit, ut Langianum animum ab hoc consilio contra te in certamen veniendi

dorf in Wittenberg hat wohl nie eine freundliche Zeile mit dem Jenaer Theologen gewechselt. Er war der Rufer im Streite wider ihn und hat in seinen vertrauten Briefen nur bittere Worte für ihn gehabt. Betrachten wir die Stellung dieser beiden Theologen zueinander, wohl der ersten ihrer Zeit, jedenfalls der ersten akademischen, ein wenig näher.

Schon des Buddeus Verbindung mit A. H. Francke und Thomasius, seine Mitarbeit an den *Observationes Hallenses* hatte Wernsdorfs Unwillen erregt, seine Hochschätzung der Kabbala, seine teilweise Herleitung des Vaterunsers aus ihr war ihm anstößig und unerträglich. In einer Dissertation *„de Osiandrismo in pietismo renato"* wandte er sich 1708 wider ihn, und als der Jenaer Professor ihm antwortete, replizierte er noch in demselben Jahre in dem Programm *„de modestia theologica in examinandis aliorum dictis et scriptis"* und verschärfte seinen Einspruch in seinen *„Vindiciae orationis dominicae"*. Da Buddeus hierauf schwieg, nur andere wie Syrbius und Peter Zorn, dieser unter dem Namen Justus Pezron [7]) seine Verteidigung führten und bald der Streit mit Olearius und den Leipzigern überhaupt ihn in Anspruch nahm, trat für ihn Buddeus hinter seine anderen Gegner zeitweilig zurück. Mit der Vermahnung, die Löscher in den Unschuldigen Nachrichten 1709 S. 54 an Buddeus richtete, hielt er den Streit für erledigt, selbst dessen Erklärung „Aufrichtige Nachricht auf des H. *D.* Löscher unrichtige Nachricht" konnte ihm nicht mehr die Feder in die Hand zwingen. Auch hielt er es für überflüssig, daß sein Freund in dieser Sache noch einmal das Wort nehme. Am 21. Januar 1711 schrieb er ihm:

„Des Buddeus Traktat habe ich diese Tage gelesen. Er ist zwar *pro forma anzüglich genug. Sed gratuleris tibi, magnifice vir, de effectu exercitii elenchi. Materialiter* und *quoad rem* hat er seine vorige Meinung retraktiert, ob er gleich *formaliter* nicht daran will, und damit haben wir schon viel gewonnen. Wenn ich an Ihrer Stelle wäre, ich wollte mich recht viel damit trösten, daß der Elenchus einen so guten

---

retraheret ac propositis multis iisque gravissimis momentis, cur talis disceptatio inutilis, imo et ecclesiae et existimationi theologorum Halensium futura sit noxia, ad melioren sententiam perduceret, nullum est dubium, quin haec epistola maximum habitura sit pondus. Scribet quoque Buddeus hac de re ad Franckium, quam primum Berolino Halam redierit, ne quidquam officii cum erga ecclesiae utilitatem tum in te praetermittat." Auch unter dem 1. Juli d. J.: „Soceri mei verbis ipsius studia erga te declarare tibique significare debeo, quod aliquot ab his diebus literas a Franckio Halensi, qui adhuc valetudinis causa Koesteritii apud ill. comitem Ruthenum fuit, acceperit et ex illis Langii tam constans propositum adversus te scribendi, ut nulla ratione ab hoc consilio possit abduci, viderit."

7) Wernsdorf unter dem 18. Jan. 1711: „Zu Gießen hat man des Pezron Pasquill unter *M.* Zorns Namen ungescheut allegiert, so ich *D.* Majo nicht schenken will. Der Pasquillant präzeptoriert itzo in Holstein und lebt in dem größten Elend. Ich denke, Gott soll den Buben noch zur Erkenntnis bringen."

Effekt nach sich gezogen. Ja, diese einige Probe kann uns zur Aufforderung dienen, darin fortzufahren. Was Syrbius Gutes und Böses aushecken wird, muß ich erwarten, bleibe aber dabei, daß ich von diesem Argumente weiter mit dem Manne nichts zu tun haben will. *Nec enim adversus Syrbium, sed contra Buddeum scripsi.* Wenn meine neuen Herren Kollegen ankommen, will ich zusehen, ob wir den Barbarum Langii unter uns zur Widerlegung verteilen können *excepta ea parte, quam tute tibi reservasti.* Indessen können wir vielleicht noch erfahren, was die Herren Danziger tun wollen."

Noch in den letzten Tagen des Jahres 1710 meldete Wernsdorf seinen Freunden: „H. *M.* Scharffs Refutation *historiae pietismi Buddei* habe ich allbereit bei einem Buchdrucker untergebracht, und wird's noch stehende Messe zum Vorschein kommen", dann wieder, daß das bekannte, von Rechenberg ausgearbeitete Leipziger Responsum vom Jahre 1710, das den Pietismus für eine Fabel erklärte, auch nach Siebenbürgen geschickt sei, durch Buddeus, durch seine Briefe dort auch das Gerücht verbreitet sei, Wittenberg und Halle hätten sich verständigt.

„Diese Messe habe ich viele Briefe aus Siebenbürgen erhalten, worin sie über den durch Studenten aus Halle dort einreißenden Pietismus klagen und sich über das Leipziger Responsum beschweren, womit sich alle bösen Kerle zu schützen suchen. Der Dekan Frohne berichtet, *D.* Olearius zu Leipzig und Buddeus hätten nach Siebenbürgen geschrieben, *Hallenses receptos esse in gratiam,* d. h., wie ich's übersetze, man habe sich mit ihnen verglichen und sie als Brüder anerkannt. Ich weiß nicht, ob ich's länger anstehen lasse, das *mendacissimum et putidissimum Lipsiense responsum vel in programmate vel disputatione quadam* zu widerlegen." Besonders auf Betreiben des Eisenacher Hofpredigers Mönch und des Gothaer Kirchenrates Cyprian [8]) ließen die thüringischen Höfe im August und September 1714 die Rechtgläubigkeit des Buddeus durch eine Kommission untersuchen [9]). Wieweit hat

8) Wernsdorf noch unter dem 21. Juli 1716 an Cyprian: „Buddei furorem noli formidare. Habes deum propitium in coelis et herum multo clementissimum in terris, quid vis amplius? Nunquam hic posterior sese patietur induci, ut vel Buddei vel patronorum eius consiliis et molitionibus cedas."

9) Weimar, den 21. Juli 1714 Christian Wilh. Löscher an seinen Bruder in Dresden: „Die jüngst erhaltene Nachricht wegen der Buddeischen Sache habe an behörigen Ort selbst kommuniziert. Es scheint aber mit der Kommission sehr langsam vorzugehen, weil viele Große solche zu enervieren suchen. H. Oberhofprediger zu Eisenach Mönch tut sein Möglichstes, sie zu Werk und Nutzen zu fördern. Allhier ist man zur Zeit noch gut gesinnt, wiewohl es unter der Hand auch nicht an Hindernissen und Hemmungen fehlt." Dann unter dem 19. Aug.: „Mit der Buddeischen Kommission gehet es langsam her, und sind die Deputierten noch immer beschäftigt, alle ihm als anstößig vorgeworfenen Stellen in seinen Schriften vorläufig zu untersuchen, wobei das Oberkonsisto-

Wernsdorf Mönch und Cyprian zu ihrem Vorgehen bestimmt, wieweit hat er es durch seinen Einfluß bei den einzelnen Höfen unterstützt? Ich weiß es nicht zu sagen. Jedenfalls war er mit dem Einschreiten wider seinen Gegner sehr zufrieden, geradezu beglückt, als ihn im Oktober der Gothaer Herzog nach Zerbst zur Audienz beschied und sich hier zu ihm entschieden gegen den Pietismus und des Buddeus Lehrweise aussprach. Hoch erfreut meldete er damals seinem Freunde nach Dresden:

„Ihre Durchlaucht haben gegen alle neueren Lehren und sonderlich gegen den Pietismus eine große Abneigung bewiesen. Ich nahm Gelegenheit von dem Generalsuperintendenten Nitzsch zu reden. Ihre Durchlaucht aber entgegneten, er habe alles wider dero Wissen und Willen geschrieben und daher sich keines Schutzes von ihr zu getrösten. Gaben auch soviel zu verstehen, daß sie seiner gern mit Manier los sein möchten, ingleichen des Vockerodt[10]), dem allen Ansehen nach ein Unglück von Gotha bereitet ist, wo er sich nicht bessert. Gegen hiesige Universität und sonderlich gegen die Theologen bezeugten sie eine besondere Neigung, schickten mir auch, als ich wieder zurückreisen wollte, durch den geheimen Kammerdiener ein Geschenk von 40 und mehr Talern ins Quartier, so zwar ein- und andermal deprezierte, doch aber endlich als ein Zeichen dero Gnade annehmen mußte. Solange dieser Herr lebt, soll hoffentlich der Pietismus in dero Lande nicht überhand nehmen. Mit *D.* Buddeo waren sie auch übel zufrieden und versicherten, daß sie auf eine öffentliche Retraktion zu dringen nicht ablassen werden. Ihre Durchl. sind in den theologischen Schriften so belesen, auch in den neueren Kontroversien so bewandert, daß ich mich darüber wundern müssen. Wollte Gott, es wären alle Fürsten für die göttliche Wahrheit so portiert wie dieser Herr, so würde es hier und da besser stehen! Unter anderem wurde mir die Übersetzung der Disputation *de theologia mystica* empfohlen, weil eine Vorstellung davon in unserer Zeit gar nötig wäre. Werde mich also wohl darüber machen müssen."

Ein halbes Jahr später ist er dagegen etwas kleinlaut:

„Der teure Herzog ist redlich, aber seine vornehmsten Minister sind vom Pietismus sehr infiziert und helfen itzo stark daran arbeiten, daß alles das, so auf der Kommission zu Jena verabredet und wegen *statum Buddei* angeordnet worden, wieder kassiert werde, wogegen sich die Theologen zu Eisenach und Gotha stark setzen, besorge aber dennoch einen Ausweg, so nicht zum besten sein wird. *Politici enim incipiunt ubique regnare et religionem veluti rem quandam saecularem tractare.*

---

rium allhier treulich mit Hand anlegt, und ist den hiesigen Deputierten annoch der Vizekanzler Heydenreich, ein kordater und *in theologicis* nicht unbewanderter Mann, zugeordnet worden."

10) Vgl. Wotschke, Gottfried Vockerodt in seinen Briefen an A. H. Francke. Mühlhäuser Geschichtsblätter 1928.

Fristet mir Gott das Leben, so will das Argument *de gubernatione ecclesiae* besonders ausführen."

Aufs tiefste war Wernsdorf überrascht, ja bestürzt, als im Juli 1715 die Kunde an sein Ohr drang, sein bester Freund Löscher habe eine geheime Zusammenkunft mit seinem Gegner Buddeus gehabt, diesen samt den hallischen Theologen als rechtgläubig anerkannt. Er konnte es nicht glauben, nicht fassen, bis ein Brief Löschers aus Dresden ihm die Verhandlungen bestätigte, ihren Inhalt aber wesentlich anders umriß [11]). Einem Gespräche mit Buddeus habe er nicht gut ausweichen kön-

11) Hören wir Löscher selber: „Meine nächsten Freunde zu besuchen, habe ich in der Pfingstwoche nach den Feiertagen eine Reise nach Ilmenau und von dort nach Weimar unternommen und an letztem Orte incognito soviel möglich bei meinen Brüdern sein wollen. Nachdem aber H. *D.* Schurtzfleisch, mein alter Freund, mich auf die fürstliche Bibliothek genötigt, geschah es, daß H. *D.* Buddeus und nach ihm der dasige Obermarschall auch hereinkam und ich in *generalibus terminis* von beiden angeredet wurde. Letzterer verschaffte mir überdies eine Audienz bei dem Herzoge Wilhelm Ernst und erinnerte sich einiger akademischer Kundschaft. Ich mußte also folgenden Tages, ehe ich fortging, ihm die Visite geben, dabei ich offen, was zu erinnern vorgefallen, besonders wie H. *D.* Buddeus sich von dem Verdachte befreien könnte, eröffnet und sowohl da als an anderen Orten gelegentlich des Befehls wider den Elenchus antipietisticus gebeten, dahin zu sehen, daß Einigkeit in der Lehre zwischen den kurfürstlichen und fürstlichen Kirchen erhalten würde. Der Obermarschall bat, weil H. *D.* Buddeus eilend nach Jena gemußt und ihm bekannt wäre, daß ich da durchreisen müsse, allda Buddeum aufzusuchen, welches ich ihm aber wegen meiner Eilfertigkeit nicht versprechen konnte. Als ich noch selbigen Abend auf meiner Rückreise nach Jena kam und H. *D.* Förtsch aufsuchte, schickte H. *D.* Buddeus in mein Quartier und ließ seinen Tisch und Bett, so für mich bereit stünde, anbieten oder widrigenfalls sich selbst melden. Ich wollte in dem Gasthofe, weil man stark mit ihm reden muß und viele Studenten vorbei- und durchgingen, ihn nicht sprechen und gleichwohl alle Spezialunterredung, die ich in Weimar nicht gehabt, nicht vermeiden. Ging also nach acht Uhr Abend zu H. Buddeus, da er denn aus freien Stücken sich im allgemeinen erklärte, für die symbolischen Bücher alles zu tun und zu leiden, auch die Erhaltung der überkommenen Lehre allen Fleißes zu besorgen. Ich tat, so viel die Zeit und Eil und höchst ungünstige Stunde es zuließ, einige Spezialvorstellungen. Insonderheit erinnerte ich, daß die Verbindung mit den Hallischen viel Verdacht erregе. Nachdem nun H. Buddeus vorgegeben, daß diese, die er vor vierzehn Tagen gesprochen, zum Frieden überall bereit wären, auch sich besser erklären würden, versicherte ich, daß, wenn H. Buddeus die Hallischen, welche andere Theologen nicht hören wollten, gewinnen könnte, sich besser zu erklären, er der Kirche und sich selbst einen großen Dienst tun würde. Da er denn über sich nahm, eine Zusammenkunft zu veranlassen. Weil ich erinnerte, daß solche ohne vorhergehende Präliminarien nichts nützen würde, versprach er, wenn man ihm gewisse Winke zuschickte, sich deswegen zu bemühen. So bin ich denn mit beweglicher Bitte, die Wahrheit und den Frieden der Kirche seines Orts und sonderlich die erste zu suchen, von ihm geschieden mit der ausdrücklichen Erinnerung, daß ich mich jetzo auf nichts einlassen könnte, sondern wollte, wo es verlangt würde, schriftlich Spezialvorstellung tun. Es ist also

nen, von diesem die Zusicherung, die überkommene Lehre selbst wahren, auch die hallischen Theologen für sie gewinnen zu wollen, entgegengenommen und darauf das Versprechen gegeben, die dargebotene Friedenshand nicht zurückzuweisen, sondern sie gern und freudig zu ergreifen, wenn ein ehrlicher Verständigungswille bei den bisherigen Gegnern vorliege, dazu auch weitere Verhandlungen zu führen. Nun bitte er den Freund, die Wittenberger Fakultät überhaupt, ihm mit Rat und Tat zur Seite zu stehen, für die künftige Aussprache die erforderlichen Unterlagen schaffen zu helfen. Großer Optimismus sprach aus Löschers Schreiben, Wernsdorf konnte ihn nicht teilen. Er zweifelte an der Aufrichtigkeit seines Jenaer Gegners, meinte bei ihm Hintergedanken annehmen zu müssen, konnte auch an eine Friedensbereitschaft Franckes und Joachim Langes nicht glauben, sah dazu die kirchliche Lage nicht so düster, die Stellung der Orthodoxie nicht so angefochten, bedrängt und gefährdet, daß sie zum Frieden gezwungen sei. Hatte er nicht eben erst erfahren, daß Wittenberg noch allenthaben viel Sympathien besaß. So antwortete er denn dem Freunde unter dem 18. Juli:

„Die beiden Herren Oberhofprediger von Eisenach und Weißenfels haben ihre Söhne hierher zu uns gebracht. Der H. Mönch ist ein sehr großer Bewunderer von Ew. Magnif. und verlangt die Ehre Ihrer Korrespondenz von Herzen. Nur ist er etwas eigensinnig und fast allzu *serius*, jedoch ein feiner, gelehrter Mann und ein gewaltiger Antipietist. *Horrenda nobis retulit de consiliis et actis pietisticis.* Der Mann ist noch vom sel. H. Oberhofprediger Carpzow eingeführt und daher sehr kordat und gut. Wenn es not ist, können Ew. Magnif. sich ihm kühnlich vertrauen. *Videtur enim mihi apud principem magna gratia et auctoritate valere.* Der H. Brehme, *quod sub rosa refero,* ist willens, in etlichen Wochen wieder hier zu sein und *in doctorem* zu promovieren *sumptibus sui principis, qui et ipse interesse solemnibus decrevit.* Bei dem vielen Verdruß, so mir bisher hier und da zugestoßen, ist dieses kein geringer Trost für mich, daß ich sehe und merke, daß die übrigen sächsischen Höfe fast alle eine gute Neigung zu Wittenberg gewinnen. Ihre Durchlaucht von Gotha bezeugen dero Gnade bei aller Gelegenheit. Binnen kurzem dürfte sich der H. Hofprediger Huhn oder auch wohl gar der H. Oberhofprediger Ludwig hier einfinden. Ihre Durchlaucht von Eisenach haben mir ein so gnädiges Kompliment machen lassen, daß ich's kaum glauben können. Und neulich empfahl mir in einem sehr

grundfalsch, daß ich gegen H. Buddeus selbst oder gegen jemand anders, wer es auch sei, eine solche Erklärung getan, wodurch jener von aller Heterodoxie wäre losgesprochen worden. Doch so viel habe ich gegen H. Buddeus selbst gesagt, daß, was ich gegen ihn geschrieben, noch alles in *terminis admonitoriis* bestehe und von mir keine *condemnatoria* gegen ihn gebraucht worden, wie ich ihm auch alle Bitterkeit gegen mich als ein Christ vergebe und ihn soviel möglich der Kirche und besseren Sache zu gewinnen gesucht."

obligaten Briefe der H. Obermarschall zu Weimar einen Studiosum. Alles dieses deute dahin, daß diesen die Augen wegen des Pietismus aufgegangen sein und sie gewahr werden, daß die wittenbergischen Ketzermacher so böse Leute nicht sind, als sie ausgeschrien werden. *Sit nomen domini benedictum!* Was das Friedensgeschäft betrifft, räsonieren Ew. Magnif. sehr wohl, *cauto opus esse.* Mir ist's verdächtig, daß in so vielen Jahren kein Pietist an *conditiones* oder *tractatum de pace* denken wollen, ohne nachdem sich der fatale Quäkergeist zu Halle eingefunden und die Kommission zu Jena vorgegangen. Insonderheit haben wir uns mit Buddeus in acht zu nehmen. Denn der steckt itzo in der Klemme[12]) und soll retraktieren. Diesem sucht er *per oblatas conditiones pacis* zu entgehen. *Hoc certissime verum est.* Ich weiß, was von Gotha und Eisenach mir vertraut worden ist. Indessen tun Ew. Magnif. wohl, daß Sie nicht alle Hoffnung zum Vergleich fahren lassen. Was mich betrifft, will herzlich gern alles, was möglich ist, beitragen. Doch müssen wir behutsam gehen. Vor das übersandte Projekt bin sehr verbunden. Will es *toti collegio* vorlegen. *Oculi plus vident quam oculus.* Wenn es weiter kommen sollte, müssen wir wohl auch den Altdorfern und Rostockern Nachricht geben. Was H. *D.* Budde von Lange in Halle vorgibt, *noli credere.* Wäre er nach Dresden gekommen, möchte er vielleicht sich hier und da insinuieren und Ew. Magnif. anzuschwärzen gesucht haben. Ich weiß, wie er's mit mir bei der *dame d'honneur* von Brandenstein bei Ihrer Majestät, der Königin, Hofe gemacht und mich da angetastet hat. *Joachimus ille* hat allen Kredit auf Lebenszeit bei mir verloren, und will ich Ew. Magnif. vor diesem Manne treulich gewarnt haben. Seine eigenen Kollegen müssen gestehen, daß nicht viel Gutes an ihm sei. Wie gefällt aber Ew. Magnif. der Inspirierten Schrift wider Lange mit dem Titel ‚Gründlicher Beweis, daß Joa. Langes Schrift von den Inspirierten höchst gefährlich und parteiisch sei'. Item ‚Zeugnis der Inpsirierten gegen Lange'. Ei, ei, wie werden da die Herren Hallischen graviert und ihre bösen Prinzipien und *consilia* verraten! Was ich sonst nur gemutmaßet, das finde ich da als gewisse Wahrheit zugestanden. Doch es muß in dem pietistischen Babel so gehen, daß ihr Reich mit sich selbst uneins werde."

Jedes Wort in diesem Schreiben will Löscher den Weg verleiden, der ihm nach des Buddeus Erklärung gangbar erschienen war. Auch in seinem nächsten Briefe zielt Wernsdorf darauf ab:

12) Ähnlich unter dem 26. August 1715: „Buddeus ist ein schlimmer Saul, der wirklich durch dergleichen Finten nur sucht, dem angesonnenen öffentlichen Widerruf zu entgehen. Ihre Hochfürstl. Durchlaucht zu Gotha haben mir mehrmals versichern lassen, wenn die übrigen Höfe alle miteinander Buddeum absolvierten, wollten sie ihn doch nicht eher für orthodox erklären, bis er sich öffentlich gereinigt hätte. Der eisenachsche Hof wird schwer büßen, anders gestimmt zu haben, und hoffe ich nicht, daß Buddeus mit seinen Praktiken fortkommen soll."

„Draußen in Weimar hat man ausgesprengt, als wären Ew. Magnif. zu Jena bei Buddeo vorgesprochen und suchten einen Vergleich zu stiften. Wo wir uns nicht in acht nehmen, sollten wirklich *dissidentes* vorgeben, wir hätten ihnen Frieden angeboten. Daher wird's nötig sein, daß wir sie wohl fassen und nur darauf bestehen, sie sollen ihre offenbaren Irrtümer und Neuerungen aufgeben und sich aus freien Stükken hier und da eines Besseren erklären. Das würde den Weg zur Vereinigung zu allererst bahnen. Was mit dem Hofprediger zu Forst passiert[13]), werden Ew. Magnif. vielleicht schon Nachricht haben. Diesen ärgerlichen Mann hat Buddeus dahin empfohlen, also muß er die Schwärmerei von ihm eingesogen haben. An solchen unleugbaren Exempeln bekenne ich, daß ich mich sehr stoße und was Gutes von Buddei Lehre und Schülern nicht erwarte. Könnte auch wohl nicht schaden, wenn ihm dergleichen Exempel vorgehalten, und was für Leute aus seiner Zucht und Schule erwüchsen, gezeigt würde. Dieses ist gewiß, daß manche Jenaer schlimmer sind als fast die Hallischen."

Daß man in Dresden im folgenden Jahre daran denken konnte, Buddeus nach Leipzig zu berufen[14]), war Wernsdorf ein großer Schmerz: „Ich sehe es als eine *partem iudiciorum divinorum* an, so über unser Land und insonderheit die Stadt Leipzig kommen. Gestern geriet ich über seine Dissertation *de errore Stoicorum*, wo er S. 132 klar setzet: *Paradoxa sc. Franckii ad exercendum ingenium et vitam moresque hominum emendandos esse aptissima.* Was für Greuel und Schwärmereien stecken darin! Der Mann hat gegen den Enthusiasmus und Pietismus nicht einmal die Zunge gerührt oder eine Feder angesetzt. In Halle hat er die Spenerschen, in Jena die Museischen Prinzipien eingesogen. Mit Thomasius kolludiert er, hat auch die garstigen *observationes Hallenses* mit dirigiert. Von seinen eigenen Herren *Nutritores* ist er in den Verdacht der Heterodoxie gezogen, auch *ad publicam retractionem quarundam opinionum* bei der Kommission verurteilt worden. Ich weiß auch, daß Gotha und Eisenach nicht davon abstehen, noch ihn eher als orthodox anerkennen werden. Noch wollen wir einen solchen anbrüchigen und verdächtigen Mann in unser Land und an einen solchen Ort ziehen, wo vorhin schon *semina fanaticismi* im Übermaß anzutreffen sind! Was soll daraus werden? Der wenige Rest

13) Er hatte seine Herzogin mit der babylonischen Hure verglichen, weil sie an ihrem Geburtstage ihren Bedienten einen Tanz erlaubt hatte.

14) Wernsdorf unter dem 1. Mai 1716: „Buddeus mirabili artificio id agit, ut se aulae nostrae proceribus insinuet." Unter dem folgenden 26. Oktober: „Lipsiae in nundinis electorales ministri cum Saxo-Cizensibus de creando novo professore deliberarunt. Fuit, qui denuo Buddeum invitandum esse his maxime de causis urgeret, weil er sehr berühmt, kein solcher Zänker wäre, wie man itzo in Wittenberg das Unglück hätte, wobei es denn über mein Geschlecht wie allemal in der Messe ziemlich arg hergegangen ist. Sed allii acriter responderunt, et spero iam declinatas esse illas insidias. Haec sub rosa."

von gutem Vernehmen *inter academias sorores* wird sich vollends verlieren. Gott stehe seiner Kirche bei!"

Höchst unwillig war er, als in derselben Zeit Cyprian ihm schrieb, es ginge die Rede, er und seine Fakultät hätten sich von des Buddeus Rechtgläubigkeit überzeugt [15]), von gewisser Seite sei dieses auch dem Gothaer Herzoge vorgetragen worden. Am 2. August 1716 verwahrte er sich energisch dagegen:

„Es ist, aufs glimpflichste davon zu schreiben, eine pietistische Praktik, wenn man das grundfromme Herz Ihrer Hochfürstl. Durchlaucht, Ihren und meinen gnädigsten Herzog, bereden will, als hätte ich und meine Kollegen *D.* Buddeus orthodox erklärt, wären auch mit ihm und seiner Lehre völlig zufrieden. *D.* Buddeus und sein ganzer Anhang werden weder Brief noch Schrift noch sonst etwas, auch nicht einmal eine mündliche Erklärung von mir oder meinen Kollegen vorbringen und anführen können, worinnen wir ihn von aller Heterodoxie freigesprochen und, ohne seine Erklärung zu erwarten, für einen in der Lehre reinen und richtigen Theologen anerkannt hätten."

Die Berufung des Jenaer Professors auf einen Leipziger Lehrstuhl zerschlug sich [16]), Gelegenheiten, den alten Zwist zu erneuern, vermied

---

15) Da dasselbe auch von Löscher behauptet wurde, beschwerte sich dieser bei dem Obermarschall in Weimar. Von dort Christ. Wilh. Löscher unter dem 24. Dezember 1715 an seinen Bruder: „Es hat H. *D.* Buddeus ein von dem H. Bruder empfangenes Schreiben an den H. Obermarschall allhie in Abschrift gesendet und weil darin enthalten, daß er von Gotha aus beschuldigt worden, sich gerühmt zu haben, daß der H. Bruder bei jüngster Zusammenkunft mit ihm einig worden und ihn durchaus unschuldig erkannt hätte, zugleich eine darauf abgefaßte Antwort kommuniziert des Inhalts, daß er an dieses Vorgeben nie gedacht, auch dergleichen Vereinigung nie offerieren könnte oder würde, indem sich der Verlauf vielmehr in allem so, wie der H. Bruder in seinem Schreiben erzählet und er z. T. wiederholt, verhielte, wobei er zugleich, um dieser Gothaischen Imputation desto geschwinder abzuhelfen, um ein Attestat gebeten, in was vor terminis er von dieser Entrevue gleich dazumal an den Obermarschall und Kirchenrat Klassen geschrieben hätte. Alles dieses hat mir der Obermarschall gezeigt und verlangt, dem H. Bruder zu versichern, daß H. Buddeus hierin ganz unschuldig."

16) Neben Buddeus hatte man in Dresden auch den Frankfurter Senior Pritius für die Leipziger Professur ins Auge gefaßt, während Löscher sie gern seinem Freunde Scharff in Schweidnitz zugewandt hätte. Da dieser ihm dafür am 9. Dez. 1716 dankt, beurteilt er Pritius wesentlich ungünstiger als Buddeus: „Doleo Pritium hominem ante hos annos, cum studiorum gratia Lipsiae aliquod tempus commorarer, mihi probe cognitum occupasse locum, cui maiori cum iuventutis fructu et coetus purioris bono fortassis dn. Buddeus profici potuisset. Recordor illius temporis, quo b. Carpzovium miris blandimentis demulcere et quasi adorare videbatur Pritius, qui tamen eum spernere solebat. Hem, quantum iam mutatus ab illo! Inconstantis animi homo est et astutam vapido gestat sub pectore vulpem, quae b. Mayerum etiam circumvenit. In Buddeo erecti animi vis et candor quidem mihi eminere videtur,

man im ganzen, neuen Streitigkeiten wich man aus, vielleicht hat auch Buddeus, um Gotha und Eisenach zu beruhigen, von der Forderung eines Widerrufs abzubringen, eine zufriedenstellende Erklärung abgegeben. Das Verhältnis Wittenbergs zu Jena und besonders Wernsdorfs zu Buddeus gestaltete sich in den nächsten Jahren friedlich. Am 9. Januar 1724 schreibt er Löscher auch streng sachlich:

„Zu Teschen ist große Unruhe zwischen den Predigern entstanden, wovon der beigelegte Brief des Herrn von Liebe umständlichen Bericht gibt. H. Buddeus hat *pro pietistis* respondiert und *in effectu* das ganze hannoversche Edikt darin refutiert und nicht gemeint, daß es würde gedruckt werden. Da es aber nunmehr geschehen, ist ihm leid, *ne aula offendatur Hannoverana,* und läßt die Exemplare aufkaufen [17]). Doch habe noch eines, so anliegend sende, erhalten, woraus man wohl sehen kann, was H. Buddeus vom Pietismus glaube."

Hohe Erregung aber durchzittert seinen Brief vom folgenden 31. August:

„Herr von Liebe hat uns einige Akten übersandt und dabei ein Informat begehret. Nun waren in den Akten greuliche Exzesse und gefährliche Meinungen enthalten, haben daher respondiert. wie wir gefragt worden und absolviert, wie gewünscht gewesen. Die drei Prediger in Teschen kenne z. T. von Person, sind Buben, und weiß, *quo sint animo.* Der eine, Sassadius, lief von uns weg nach Halle, da hat er alle üblen Dinge angenommen. Da haben wir die Sachen nicht können anders ansehen, als wie wir sie gefunden und es vor Pietisterei z. T. ausgegeben. Die Gegenseite ist nach Jena gelaufen und hat Buddei Brief und Responsum sich ausgebeten, worin er *pietismum pro fabula* erkläret. Dem hat einer in Niedersachsen mein verdeutschtes Programm entgegengesetzt und die Teschner Pietisten genannt, worüber sie draußen sehr ins Gedränge geraten mögen, weil *pietismus edicto caesareo*

etsi vagam et variis hypothesibus subnixam, uno verbo dicam, aulicam, theologiam etiam deamare solet."

17) Hiergegen Buddeus unter dem 26. April 1726: „Nachdem ich vernommen, daß einige vorgeben wollen, als wenn die von mir verfertigte und unter meinem Namen herausgekommene epistola de nonnulllis ad quorundum ecclesiae evangelicae in Silesia ministrorum innocentiam vindicandam von mir selbst wäre supprimiert worden, als habe hiermit bezeugen wollen, daß sowenig ich Ursach dazu gehabt, sowenig mir solches in den Sinn gekommen. Nicht weniger hat mich auch sehr befremdet, daß, wie man mir berichtet, einige vorzugeben sich nicht entblödet, als wenn das responsum, so in der Sache, die eben diese Prediger betrifft, nomine facultatis nostrae verfertigt, ich weiß nicht auf was vor Art, ohne Vorbewußt meiner Herren Kollegen, des nunmehr sel. H. *D.* Förtsch und H. *D.* Danz, wäre expraktiziert worden. Daß solches eine offenbare und unverantwortliche Unwahrheit sei, kann ich stündlich, ja augenblicklich mit des sel. H. *D.* Förtsch und des H. *D.* Danz eigener Hand, damit sie ihren consensum plenissimum bezeugt haben, verifizieren."

verboten ist. Und da haben wir nun eine große Sünde getan, daß wir *eosdem pietistas nominando eos in suspicionem adduximus.* Schreien nunmehr, sie würden darüber die ganze Kirche verlieren. Allein das wäre eine feine Manier, den Pietismus einzuschränken. Denn in ganz Schlesien könnten die Hallischen sich einnisten und unsere Lehre fälschen, hernach dürften wir sie nicht einmal vor Pietisten halten oder erklären, damit nicht etwa Papisten daher Anstoß nehmen, ihnen ein *negotium* zu machen. Das Responsum hat H. *D.* Jahn gemacht und ist vom ganzen Kollegio approbiert, auch schon im vorigen Jahre abgegangen."

Woher diese fast leidenschaftliche Erregung Wernsdorfs. Buddeus, dann auch die Teschener Pietisten hatten sich an das Ministerium in Dresden und besonders an den Präsidenten des Oberkonsistoriums von Leipzig, dann auch an den eben angezogenen neuen Oberhofprediger Marperger gewandt[18]), diesen freundlich für sich eingenommen, auch schon zu Schritten wider die theologische Fakultät in Wittenberg veranlaßt. Ein junger Magister Ram, der eine Dissertation wider Buddeus geschrieben, war gemaßregelt[19]), ein Verbot des Elenchus in Aussicht gestellt worden[20]). Wernsdorf fühlte, daß eine neue Zeit anbrach,

18) Löscher unter dem 1. Sept. 1724: „*D.* Buddeus variis artibus aulam nostram captat, ut libertas elenchi Wittenbergensibus capiatur. Utinam compesci posset!" Reinhard, den 20. Dez. 1724 an Cyprian: „Vitenbergenses Buddeus iterum iterumque Dresdae accusavit et nuper demum *M.* Ramum ita Marpergero detulit, ut iste beneficium coram expetens iniquissime scripti sui causa sit exceptus et tantum non omni spe officii impetrandi in Saxonia exclusus." Damals aus Wittenberg auch Jahn: „Mich hat betrübt, daß der gute H. *M.* Ram wegen der wider Buddei obiectiones edierten Apologie von dem H. Oberhofprediger so übel angelassen worden und nicht nur des königlichen Stipendii, sondern sogar aller Beförderung verlustig erklärt worden. Man siehet auch hieraus, quod veritas, etiamsi lenissime defensa ‚odium pariat'."

19) Wernsdorf unter dem 25. Juni 1724: „Heute vor acht Tagen ist ordinis nostri Vorstellung wegen des Elenchi hineingegangen. Wir haben sehr glimpflich und untertänig, aber auch zugleich nachdenklich geschrieben. Gebe Gott, daß sie mehreren Ingreß finde als die vorige! Sonst müssen wir nochmalige Remonstration tun, und da werden wir *ad specialia contra Buddeum* gehen. H. *M.* Ramum soll academia dahin verweisen, daß er *sub poena omnis beneficii amittendi* voritzo, und bis er zu mehrerer und gründlicherer Erkenntnis in der Theologie komme, wider alte berühmte Theologen zu schreiben, wie er neulich gegen Buddeus getan, sich nicht weiter unterstehe."

20) Unter dem 1. Okt. 1724 Wernsdorf an Cyprian: „Irritatus programmate quodam meo, quo annis abhinc duodecim pietismum non esse fabulam multis rationibus demonstravi quodque quis germanice versum adiectis etiam notis denuo imprimi curavit necnon opusculis quidusdam, queis theologiam etiam hominis irregeniti, dum e verbo dei petita sit, veram esse ostenderam, querellas de me collegisque tanquam turbulentis quibusdam et quiescere nesciis ad ministerium status et praesidentem Leipziger detulerat iisque mandatum quoddam regium incle-

sein Stern niederging, der des Buddeus heller denn je strahle. Daher seine Erbitterung gegen ihn, der er auch im nächsten Schreiben unter dem 18. September Ausdruck gab:

„Das Buddeische Responsum ist recht giftig und hochmütig eingerichtet. Der Mann verrät sich je länger je mehr, daß er ein vollständiger Partisan der Hallischen ist und, so zu reden, die pietistischen Truppen nunmehr wie ein Chef kommandieren will. Jedenfalls hat er mit den Hallischen eine Offensiv- und Defensivallianz geschlossen, womit er ihnen einen desto größeren Dienst tun kann, weil die Halenses nun still sitzen, Buddeus aber agieren lassen dürfen, der dann soviel mehr mit seinen Sachen reussieren kann, weil er 1. vorsichtiger als der Barbarifex zu Halle, 2. weil er auf einer sächsischen Universität sitzet, die es bisher noch nicht hat wollen an sich kommen lassen, *quod faveat pietismo.* Soll uns nun dieser nicht zu Kopfe wachsen, so müssen wir vor allen Dingen suchen, Buddeum *in ordinem* zu bringen. Daher sähe gern, wenn ihm fortan ein Mann an die Seite zu Jena gesetzt werde, der fähig wäre, die Stange zu bieten. Von Eisenach wird mir geschrieben, *Isenacenses et Vinarienses propendere in Weissenbornium.* Das ist zwar ein guter Mann, aber zu gelinde und furchtsam [21]).

---

mentius conceptum extorserat. Quid tibi de Buddeo videtur? Annon nunc ordines pietistarum ducit? Certe nihil non pro Halensibus scribit, marchinatur et facit, ut eos quidem nemini non ὀρθοδοξατάτους esse persuadeat. Eosdem cum iis amicos et adversarios habet. quod vel ex certamine cum Wolffio patet, cui sese profecto in solorum Halensium gratiam immiscuit, tanto quidem a Wittenbergensibus alienior, quanto est in Halenses propensior. Indignum profecto et audax facinus est, quod ausus est meum et collegarum nomina deferre in aulam nostram eosque in nos stimulare, quorum voluntates et studia nobis potius hoc tempore conciliare debebat."

21) Wernsdorf hat hier Weißenborn richtig charakterisiert. Als dieser Jena, den 13. Juli 1729 Cyprian eine Disputation übersendet bemerkt er: „Wider die Pietisten habe ich mich aufrichtig herausgelassen und keinen Heuchler abgegeben, obgleich den hier widerlegten Lange nicht benennet noch auch derer andere, welchen widersprochen, aus Fürsichtigkeit namentlich erwähnt habe. In Eisenach sind beide Theologen H. Oberhofprediger Mönch und H. Generalsuperintendent Nicander auf meiner Seite, aber Buddeus hält Gaertnerum, der fast alles vermag, dermaßen gefangen, daß er sich für einen Pietistenpatron aufführt, ob ich gleich diesem Minister schriftliche Vorstellung getan und ihm das Gewissen gerührt. Gott sei es geklagt! Ach, wie viele Tränen werden mir dabei ausgepreßt! Ach, wie schwer ist mir das Herz, daß unsere Kirche den teuren Wernsdorf verloren!" In einem Schreiben vom 5. April 1731 wünscht er zum Nachfolger des Buddeus „einen Primarius aus der Ferne, der den Ruhm der Orthodoxie und einen heiligen Eifer wider das fanatische und pietistische Unwesen hätte. Hier in Jena und in Eisenach wird mir wider die Unternehmung der Frömmlinge nicht zulänglich beigestanden."

Buddeus werde auch suchen, hernach *generum suum* Walch zum Extraordinario zu machen, und da wirds einerlei sein. Wenn man doch zu Weimar könnte die Sache *pro Carpzovio Lipsiensi* oder *Verpoortenio vel Wolfio Hamburgensi* inkamminieren. Zu Eisenach und Gotha will ich's auch suchen zu inkamminieren."

Es war ihm eine Freude, daß nun Edzardi, dem er immer gern eine Professur in Wittenberg zugewandt hätte, seinen Gegner tüchtig kämmte. „Buddeo ist von H. Prof. Edzardi gar recht geschehen und wäre gut, wenn er noch darüber niedergeschlagen (?) worden wäre. Dieser falsche Bruder hat uns bisher fast mehr Verdruß und Schaden getan als die Hallischen selbst, die sich mit Fleiß des Schreibens bisher enthalten und hinter diesen Buddeus gesteckt haben, damit er in *academia Saxonica Wittenbergensibus* desto kräftiger widerstehen könnte." Der falsche Bruder! Diese Worte können als das abschließende Urteil Wernsdorfs über seinen Jenaer Gegner gelten, sie geben auch wohl die schließliche Ansicht Cyprians wieder. Als Buddeus im November 1729 fünf Monate nach Wernsdorf seine Augen schloß, stand er ihm ablehnender denn je gegenüber. Die Vermittlungsaktion [22]), die er sich 1726 von Buddeus hatte gefallen lassen, um mit den Hallischen in besseres Einvernehmen zu kommen, war gescheitert, war von ihm auch nur mit halbem Herzen gutgeheißen, ließ ihn später sogar nur mit Groll an den Vermittler denken. Man gab ihm sogar schuld, durch Aufregung, die er ihm gebracht, des Buddeus jähen Tod verschuldet zu haben. Bei seinen Freunden ließ er eine Richtigstellung umlaufen. Aus Leipzig schrieb ihm darauf Joh. Gottfr. Carpzov zurück: „Die Benachrichtigung von *D.* Buddei tötlichem Hintritt werde zur Steuer der Wahrheit behörigen Orts mit ziemender Cirkumspektion zu gebrauchen wissen.

22) Reinhardt unter dem 21. Aug. 1726 an Cyprian: „Quod de Buddeo speras, vereor, ne plane in cassum sit. Suspicor enim ipsius ad Silesios epistolam omnium maxime in illo scripto vapulasse. Nescio etiam, an ex mente tua cum Franckio Hallensi egerit, qui consilium intra Halam et Vitebergam aut Jenam concordiae tecum restaurandae causa convocaturus fertur, de quo Jochium cum asseclis plane exultare Vitebergae fertur." Buddeus unter dem 19. Aug. an Cyprian: „Hallenses rem sincere agere, serioque concordiam ac pacem cupere certo tibi affirmare possum. Accepi iterum literas a Franckio, quae omne mihi dubium eximunt et in quibus inter alia suo et collegarum suorum nomine profitetur, si modo pax obtineri queat, se nudum in scirpo quaerere nolle." Volland unter dem 9. Aug. schließlich: „H. *D.* Joch erzählte, es habe ihm H. Francke geschrieben, daß *D.* Buddeus jetzo bei ihm außerhalb Halle an einem Orte, wo er den Sauerbrunnen trinke, sei, um zu beraten, ob Buddeus die ihm angetragene Profession in Helmstedt annehmen soll, ferner Mittel und Wege zu finden, wie die Vereinigung zwischen den Hallensern und Cyprian getroffen werden möge, als wozu sich Cyprian erboten, dabei aber gesagt haben soll, mit Francke wolle er bald eins werden, aber vor *D.* Joch und Lange fürchte er sich."

Es ist mit diesem unverhofften Todesfall sonder Zweifel dem redlichen H. *D.* Weißenborn Luft gemacht und manche Drangsal verhindert worden, die der Verstorbene ihm zubereitet gehabt. Man hat sich hier mit Abschriften von *literis amoebaeis* zwischen diesen beiden Theologen getragen, in welchen der Verstorbene seine Rachgierigkeit nicht undeutlich an den Tag gelegt, wo sie anders mit den Originalen übereintreffen. Gott gebe, daß das werte Jena nun wieder beruhigt werde!"

Abgeschlossen am 15. Oktober 1934.

Nachtrag zu den „Miszellen zur Kirchengeschichte Altsachsens“[1]).

Von Edgar Hennecke,
Göttingen, Nikolausbergerweg 30.

Zu der Namenhäufung am Anfang der Verdener Bischofsliste (oben S. 77) war Herr Univ.-Prof. Dr. Max Förster vom Unterzeichneten vor dem Druck der „Miszellen“ um sprachliche Auskunft gebeten, die er aber erst erteilen konnte, nachdem er von einer Gastprofessur in Yale USA zurückgekehrt war. Seine Mitteilungen ergeben:

Alle diese Namen sind in altniederdeutscher (altsächsischer) Form gegeben, nicht in hochdeutscher (oberdeutscher). Swibertus (1.) ist eine assimilierte Form für älteres Swidberht (swith „stark“ und berth „berühmt“). Suidberct (Beda) war freilich Angelsachse, was für andere Namensformen der Liste nur bedingt zutrifft (s. u.). Zweifellos können zwei von ihnen (hierunter 2. 8.) nur deutsch, und in dieser Form nur niederdeutsch, also altsächsisch (a s.) sein. Im Angelsächsischen sind sie nicht belegt und auch nicht wahrscheinlich zu machen, da die entsprechenden Wortstämme im Englischen fehlen.

Im Einzelnen ist festzustellen:

2. Saptta wird, wie das nach Konsonant unverständliche Doppel=t zeigt, aus Spatto korrumpiert sein, und letzteres ist auch ein sonst bezeugter Name.

3. Tanka oder besser Tanko ist oft belegte schlechte Schreibung für as. Thanko, und letzteres ist eine Kurzform zu doppelstämmigen Namen mit as. thank „Dank“.

=ilo (latinisiert „ila“) ist ein sehr häufig bei Namen vorkommendes Deminutiv-Suffix, welches sog. Koseformen zu doppelstämmigen Namen bildet. Demnach

4. North-ilo, as. Koseform zu Namen mit as. north „Nord“.

5. Gevila, d. i. Geb-ilo, vgl. Namen mit as. geb-, gev- „geben“, „Gabe“. Mit einer Namensform Leyiulo läßt sich nichts anfangen, sie muß korrumpiert sein. Statt = iulo ist wohl = uilo zu lesen, da i-Punkte in mla. Hss. ja unbekannt sind. Ein kapitales G wird oft

1) ZKG., Bd. LIV, Heft 1, 1935.

eckig geschrieben, und dies könnte mit L verwechselt sein. Man kann so gut wie sicher sagen, daß der Name as. Gebilo lautete (b wie bilabiales v zu sprechen).

6. Roth-ila für älteres as. Hrōth-ilo, zu Namen mit as. hrōth „Ruhm".

7. Isenger ist älteres as. Īsan-gēr, zu as. īsan „Eisen" und gēr „Speer".

8. Haruth (as., neben oberdeutschem Harud); die Form Haruch ist eine leicht erklärliche Verballhornung, da das mla. niedrige t sehr oft kaum von c zu unterscheiden ist.

Daß die as. Namen auch angelsächsisch (a g s.) sein könnten, trifft in gewissem Umfange zu. Die angelsächsischen Missionare in deutschem Gebiet mußten sich eine Eindeutschung ihrer ags. Namen gefallen lassen (vgl. Förster im Archiv für das Studium neuerer Sprachen CXXXVI S. 289). Im Ags. gehen die Kurz- und Koseformen auf -a aus, im Deutschen (auch Altsächs.) auf -o. Ebenso sind dort Namen mit -(i)la nur spärlich belegt, während Namen mit dem anderen Suffix -il häufig erscheinen. Um 850 würde im Ags. ein solches -i- der Nebensilbe aber entweder ausfallen (Aetla bei Beda) oder zu -e- abgeschwächt sein (z. B. Pyttel). Endlich gebrauchen die Angelsachsen zur Koseformbildung viel häufiger die Endung -ul, während die Bischofsliste das im Deutschen beliebtere -ilo zeigt. Hiernach könnten oder müßten die Namen 3.—7., wenn sie angelsächsisch wären, etwa gelautet haben: 3. Thanca, 4. Nyrthel oder Nyrthla, 5. Gipfel oder Gifla, 6. Hrēthel oder Hrōthla. Belegt ist von all diesen Namen im Angelsächsischen nur das eine Hrēdel, aber nicht für einen Engländer, sondern für einen Dänen, so daß man auch hier sagen kann, daß für einen Engländer der Name nicht vorkommt, 7. Īsen — Gēar.

In Summa ist zu sagen: 1. Die Namen der Liste zeigen durchaus die niederdeutsche (altsächsische) Sprachform des 7.—11. Jhdts., die kaum ein Chronist nach 1200 erfunden haben könnte. 2. Daß sich darunter Angelsachsen verstecken oder, anders ausgedrückt, daß die Namen altsächsische Umbildungen ursprünglich angelsächsischer Namen darstellen können, ist theoretisch nicht gerade unmöglich, aber nicht wahrscheinlich. Denn a) sie zeigen eine im Ags. sehr seltene Suffixbildung mit -ilo, b) sie sind im ags. Namenschatz nicht nachweisbar, was allerdings Zufall sein könnte. Es wird sich demnach um eine Liste sächsischer Mönche oder Missionare handeln, die auf das (9. oder) 10. Jhdt. zurückgeht und vielleicht aus Bardowiek (as. Bardan-wik) stammt. Daß diese Leute Schotten waren oder aus einem irischen Kloster stammten, ist unmöglich.

Dazu stimmt, daß es nicht gelingt, ein Kloster „Amarbaracensis" in Irland aufzufinden. Auch Edm. Hogan, Onomasticon Goedelicum locorum et tribuum Hiberniae et Scotiae (Dublin, 1910) bietet kei-

nen solchen Namen. Ich wüßte ihn auch nicht mit irischen Sprachmitteln plausibel zu erklären. Geographisch könnte barr „Gipfel, Spitze" heißen, dann müßte der erste Teil wohl frühirisches ammor, älter ambar „Wasserlauf, Wasserbett" sein. Aber ließe sich das mit barr vereinigen, „Wasserlauf des Gipfels"? Auf jeden Fall kann ich ein Amarbarr weder als Personenname noch als Ortsname belegen, auch die drei Bände von Joyce, Irish Place-Names bieten nichts Hergehöriges, und Beziehungen Verdens zu Irland finde ich nirgendwo erwähnt, auch nicht in dem ausgezeichneten Buche J. F. Kenney, The Sources for the Early History of Ireland (New York 1929). Ob nicht doch Amarbaracensis eine Verballhornung von altdeutschem Amar-bach ist? Der Ortsname Amar-bach (jetzt Amorbach) samt Adjektiv Amarbacensis ist oft und früh belegt. — —

Vorstehenden Nachweisen Försters möchte ich beifügen: Wenn letzteres tatsächlich zutrifft, also v. Eckarts Kombination sich nun doch bestätigen sollte, so bleibt nach Bendels Nachweis nur die Möglichkeit, daß der spätmittelalterliche Chronist diesen ihm begegnenden Ortsnamen nur vermutungsweise aufgegriffen und absichtlich korrumpiert haben wird. Auffällig sind die drei auf gleiche Endung ausgehenden Namen 4.—6., die nach Försters Nachweis die Möglichkeit wenigstens angelsächsischer Herkunft offenlassen, so daß der Chronist, als er diese Namen vorfand, den weiteren Schluß von angelsächsischer auf schottische Herkunft seinerseits ebenso willkürlich vollzogen hätte. Die nahe Aufeinanderfolge innerhalb weniger Jahrzehnte im Sinne einer Bischofsliste bleibt in hohem Grade verdächtig. Was aber Haruth betrifft, der als Teilhaber des Mainzer Konzils bezeichnenderweise Harud genannt wird (vgl. oben), so wird der Name mit dem Untergau der Haruder (Miszellen S. 66 A. 18, i. J. 852), dem Hartin- (um 1400) oder Harzgau im Zusammenhang stehen, der am Nordrande des Harzes zwischen Ilse und Bode zu lokalisieren ist.

Berichtigung.

In Bernhard Schmeidlers Aufsatz „Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise als eine literarische Fiktion Abälards" in Heft II/III des Jahrgangs 1935 muß es S. 333, Anm. 14, letzte Zeile statt E. Käfner heißen: E. Häfner.

Literarische Berichte und Anzeigen

Zur politischen Reformationsgeschichte.

Von Gustav Wolf, Freiburg i. B.

An unseren Überblick über die Handbücher und Gesamtdarstellungen (ZKG. 53, 306 ff.) reihen wir noch einige Einzelheiten. Verschiedene Hefte der „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte" schlagen in dieses Gebiet. Wir notieren vor allem die Geschichte des zweiten Speyerer Reichstags von Joh. Kühn[1]). Sie ist nach verschiedenen Richtungen bemerkenswert. Mit den Vorarbeiten für die Fortsetzung der Deutschen Reichstagsakten beschäftigt, verfügte Kühn über ein weit größeres Quellenmaterial als seine Vorgänger, namentlich an Protokollen. Hierdurch konnte er manche falsche Auffassungen berichtigen. Im allgemeinen Bewußtsein der Nachwelt lebt der Reichstag wegen der Erinnerung an die „Protestation" als einen Sieg der habsburgischen Politik und als die zielbewußte Korrektur des Reichstagsabschieds von 1526 fort. Wir erfahren durch Kühn und seine Zusammenstellung der Propositionsentwürfe zunächst, daß die Wünsche Karls und Ferdinands sehr auseinandergingen; dieser Gegensatz blieb den Ständen nicht verborgen. Daß der Reichstagsabschied zugunsten der Altgläubigen ausfiel, ist weniger dem betonten Willen der habsburgischen Brüder als dem katholischen Übergewicht innerhalb des Reichstags zuzuschreiben. Die gegenreformatorisch gesinnten Fürsten erscheinen als die eigentlichen Gewinner des ganzen Reichstags. In diesen Zusammenhängen wirft Kühn auf die Entstehung des Reichstagsabschieds und der Protestaktion, auf die Meinungsverschiedenheiten zwischen Fürsten und Städten, auf die Anfänge und Hindernisse evangelischer Bündnisbestrebungen interessante Streiflichter.

Dem folgenden Augsburger Reichstag hat Hans von Schubert[2]) einen fesselnden Vortrag gewidmet. Der Untertitel „im Zusammenhang der Reformationsgeschichte" ist insofern nicht ganz gut gewählt, als v. Schubert es hauptsächlich darum zu tun ist, den Reichstag als Abschluß der ganzen bisherigen Entwicklung zu kennzeichnen. Die Folgen des Reichstags oder besser gesagt die über 1530 hinausreichenden Folgen der ganzen bisherigen Entwicklung behandelt er nur anhangsweise.

---

1) Joh. Kühn, Die Geschichte des Speyrer Reichstags 1529 (Schriften des Vereins für Reformationsgesch. Nr. 146), 257 S. Leipzig, M. Heinsius Nachf. (Eger & Sievers) 1929.

2) Hans v. Schubert, Der Reichstag von Augsburg im Zusammenhang der Reformationsgeschichte (in der gleichen Sammlung Nr. 150), 36 S. 1930.

Neue Quellenstudien hat Schubert für diese Gelegenheitsrede natürlich nicht gemacht; aber er fußt von seinen früheren Arbeiten her auf einem ihm längst vertrauten Boden.

Eine wertvolle Bereicherung unseres Wissens bildet Friedensburgs[3]) Schrift über Sleidan. Bekanntlich wollte H. Baumgarten vor 60 Jahren die Biographie dieses Mannes auf die Kenntnis seiner einst so umfangreichen Korrespondenzen gründen, gab aber dies Vorhaben schmerzlich resigniert auf, als von diesen so gut wie nichts mehr sich finden ließ. Aber die Aufgabe, die letzten Bände der Straßburger „Politischen Korrespondenz" mit druckfertig zu machen, führte Friedensburg zu einem neuen Versuche von einer anderen Seite. Fehlt es uns an eigenen Sleidanbriefen, so trat Sleidan dem Verfasser auf Schritt und Tritt im Zusammenhang mit dem damaligen Straßburg und dessen hervorragendsten Männern entgegen und der Gedanke lag nahe, die gleiche Methode nach rückwärts anzuwenden und wenn auch nicht seine ganze Lebensgeschichte zu rekonstruieren, doch wertvolle Einzelzüge zu gewinnen. So erhalten wir zwar keine erschöpfende Biographie, doch eine schöne biographische Skizze mit wichtigen Einzelergebnissen. Zu letzteren rechne ich vor allem den in einem besonderen Exkurs geführten Nachweis, daß man die Anfänge Sleidans als schmalkaldischer Geschichtsschreiber nicht zu früh datieren darf[4]).

Eine andere Vereinsschrift Friedensburgs[5]) über Paul III. und Karl V. darf man als Niederschlag seiner langjährigen Mitarbeit an den deutschen Nuntiaturberichten bezeichnen; die erst nach dieser Mitarbeit erschienene große Papstbiographie von Capasso ist nicht mehr benützt. Über Paul III. sind die Werturteile schon zu seinen Lebzeiten und bis auf den heutigen Tag stark auseinandergegangen. Dies liegt teilweise an den scharfen Angriffen seiner Gegner, in welchen berechtigte Klagen und Übertreibungen sich schwer scheiden lassen, teilweise auch an der Verschlossenheit und Verschlagenheit des Papstes selbst seinen Kardinälen gegenüber, ganz besonders auch an der Frage, ob der Papst seit

3) Walt. Friedensburg, Joh. Sleidan, der Geschichtsschreiber und die Schicksalsmächte der Reformationszeit (in der gleichen Sammlung Nr. 157) ebenda 1935, 89 S.

4) In engem Zusammenhange mit der Arbeit stehen zwei Zeitschriftenbeiträge von Walt. Friedensburg im Elsäß. Jahrbuch, „Vom französischen Agenten zum Geschichtsschreiber des deutschen Protestantismus" (11, 109 ff; Biographie bis zu Sleidans Übersiedlung nach Straßburg) und „Entstehung der Kommentarien Sleidans" (12, 109 ff., tatsächlich nicht bloß eine Entstehungsgeschichte dieses Werkes, sondern zugleich eine biographische Fortsetzung des ersten Artikels). Beide Aufsätze, in gewohnter Friedensburgscher Art nüchtern und sachlich, sind wichtige Vorstudien seiner Vereinsschrift und mit ihr zusammen zu benutzen.

5) Walt. Friedensburg, Kaiser Karl V. und Papst Paul III. (1534—1539) (in der gleichen Sammlung Nr. 153) ebenda 1932, 99 S.

den Tagen Alexanders VI. sich innerlich gewandelt oder nur aus taktischer Berechnung den Reformbestrebungen Zugeständnisse gemacht hat. Weil es an Quellen fehlt, die als unanfechtbares Spiegelbild seiner wahren tiefsten Empfindungen gelten dürfen, sind wir immer auf Indizien angewiesen, die verschieden gedeutet werden können. Im Gegensatze zu Pastor und auch zu protestantischen Historikern, welche keinen Grund zu haben erklärten, die Echtheit von Pauls Reformeifer anzuzweifeln, schätzt Friedensburg den Papst ungünstig ein. Als Leitmotiv schreibt er ihm die Sorge für die Zukunft seiner Familie zu und führt auf diese Sorge alle seine Schritte zurück. Daß solches Streben den Papst stark beherrscht hat, wurde schon im 16. Jahrhundert und wird auch heute wohl nirgends geleugnet. Aber daß die kirchlichen Reformversuche dem Papste in den Augen der Mit- und Nachwelt bloß eine Art Alibi verschaffen sollten, ist natürlich nicht zu beweisen. Abgesehen von solchen Werturteilen, die immer subjektiv bleiben müssen, muß Friedensburgs Studie als eine ausgezeichnete Einführung in die Geschichte der 1½ Jahrzehnte angesehen werden. Es ist eine klare und knappe, mit kritischer Nüchternheit gepaarte Zusammenfassung der wichtigsten Vorgänge, bei welcher trotz ausgezeichneter Einzelkenntnis der rote Faden niemals verlorengeht.

Mit Friedensburgs Arbeit berührt sich inhaltlich stark das Buch von Peter Rassow[6]) über Karls Kaiserpolitik. Die Erkenntnis, daß Karls Kaiseridee den Mittelpunkt seines gesamten innen- und außenpolitischen Denkens gebildet hat und daß die in Deutschland noch vielfach verbreitete Ansicht vom spanischen Fremdling auf dem Kaiserthron Karls wirklichen Zielen nicht gerecht wird, ist nicht gerade neu. Aber die konsequente Verfolgung dieses Zentralgedankens durch ein wichtiges Jahrzehnt der kaiserlichen Regierung und die Gegenüberstellung der daraus entspringenden Motive und Methoden Karls mit den ganz anderen, durch realistische und machtpolitische Gesichtspunkte bestimmten Wegen des Papstes und französischen Königs, aber auch einzelner Männer in Karls nächster Umgebung, z. B. Gattinars und des älteren Granvelle, ist sehr verdienstlich und bereichert unser Wissen durch manche neue Beleuchtungen und Stoffkenntnisse. Ob man allerdings wie Rassow mit der Zusammenkunft von Aiguesmortes einen Abstieg Karls V. beginnen lassen will und deshalb der Endpunkt von Rassows Studie berechtigt ist, kann man bestreiten, wie man auch über manche Einzelausführungen anders denken kann; der einheitliche Charakter von Friedensburgs Parallelstudie beweist schon die geradlinige Fortsetzung von Karls Politik über den schmalkaldischen Krieg hinaus. Bei seiner Untersuchung fußte Rassow außer dem Korrespondenzmaterial,

6) Pet. Rassow, Die Kaiseridee Karls V., dargestellt an der Politik der Jahre 1528—1540 (Histor. Studien; herausgeg. von Emil Ebering, Heft 217) IX, 452 S.

welches Brandi und seine Mitarbeiter gesammelt und teilweise in den Berichten der Göttinger gelehrten Gesellschaft veröffentlicht haben, auf zwei wichtigen, für solche Arbeiten noch gar nicht herangezogenen literarischen Quellen, der großen Chronik des am Hofe Karls V. viel verkehrenden Santa Cruz, welche 1920—25 in fünf Bänden von der spanischen Akademie herausgegeben wurde, in Deutschland aber noch fast unbekannt ist, und der Chronik des Pedro Giron, die Rassow selbst veröffentlichen will. Der geplanten Publikation hat er eine eigene kritische Untersuchung verschiedener spanischer Quellen zur Geschichte Karls V. vorausgeschickt.

Vielfach behandelt das Werk von Prüser, einem Schüler des verstorbenen Wilh. Busch, die gleichen Vorgänge wie Rassow und Friedensburg. Über dieses Werk habe ich schon in Mitteilungen aus der histor. Literatur 57, 25 f. berichtet und möchte darauf wegen des knappen mir hier verfügbaren Raumes verweisen [7]).

Besonders erfreulich ist, daß die „Politische Korrespondenz der Sadt Straßburg im Zeitalter der Reformation[8]) nach vielen Hindernissen mit dem 4. Band endlich ihren Abschluß gefunden hat, nachdem der 5. Band, welcher die Akten von 1530 bis zum Augsburger Religionsfrieden umfaßt, schon vorher erschienen war. Die Entstehungsgeschichte dieses Abschlußbandes ist ein Denkmal deutschen Gelehrtenfleißes und deutscher wissenschaftlicher Aufopferungsfähigkeit. Nachdem vor dem Kriege die drei ersten Bände von H. Virck und Otto Winckelmann besorgt worden waren, hatte J. Bernays die Fortsetzung übernommen und jahrelang sowohl in den Straßburger Archiven wie draußen, selbst im Auslande, einen ungeheueren Stoff zusammengetragen, den er 1918 mit großer Gewissenhaftigkeit in Sicherheit brachte. Nach seinem Tode stellte die Witwe das gesamte Material, darunter einen gekürzten Auszug von den aus Straßburg mitgenommenen Abschriften, zur Verfügung. Friedensburg und Harry Gerber wurden vom wissenschaftlichen Institut der Elsaß-Lothringer in Frankfurt mit der Durchsicht und Drucklegung beauftragt. An sich erfordern solche Nachlaßveröffentlichungen vom literarischen Testamentsvollstrecker große Entsagung. Hier aber häuften sich die Schwierigkeiten außergewöhnlich. Da keine neugeschichtliche Quellenpublikation den handschriftlichen Quellenstoff auch nur annähernd ausschöpfen kann,

7) Fried. Prüser, England und die Schmalkaldener 1535—1540 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. 11) 342 S. Leipzig, M. Heinsius Nachf. Eger und Sievers 1929. Auch wegen des Buches von Karl Mattes, Das Corpus Christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung (= Studien zur Gesch. der Wirtschaft und Geisteskultur her. v. Rud. Haepke Bd. 5) (134 S. Berlin, Karl Curtius 1929) möchte ich mich begnügen, infolge Raummangels auf meine Besprechung in Mitteilungen aus der hist. Lit. 60, 30 f. zu verweisen.

8) Hg. v. Harry Gerber 1546—1550. Jan. 28 XXIX, 1484 S. Heidelberg, Karl Winters Universitätsbuchhandlung 1931—33.

muß sie suchen, späteren Forschern für eigene Nachlesen durch zweckmäßige Hinweise den Weg zu bahnen. Nach diesem Gesichtspunkte waren auch die früheren Herausgeber und zuletzt Bernays verfahren und hatten, wenn sie das Material nicht selbst aufnehmen wollten, durch Signaturangaben der Straßburger Archivalien weitere selbständige Studien zu erleichtern gesucht. Nachdem aber Straßburg französisch geworden, hätten die Gelehrten mit solchen Zitaten nichts anfangen können. Friedensburg und Gerber mußten deshalb den ganzen Bernaysschen Stoff nach neuen Grundsätzen durcharbeiten, vieles aufnehmen oder wenigstens ausführlicher gestalten, wofür früher ein bloßes Zitat genügt hätte. Außerdem ist möglichst erforscht worden, ob Aktenstücke auch in anderen Archiven vorhanden sind, zu welchen deutsche Forscher leichteren Zugang haben.

Den wichtigsten Bestandteil der Akten des vorliegenden Bandes bilden die Papiere zur Geschichte des schmalkaldischen Kriegs, des Augsburger sog. geharnischten Reichstags und des Interims. Es liegt auf der Hand, daß über die militärischen Ereignisse des Donaufeldzugs nichts wesentlich Neues geboten wird. Straßburg war im schmalkaldischen Kriegsquartier nur durch einen Rat vertreten, welcher zudem seiner Stellung wenig gewachsen war. Mehr werden unsere Kenntnisse über die diplomatischen Vorgänge, namentlich über die allmähliche Unterwerfung der oberdeutschen Städte ergänzt, obwohl hier schon Alcuin Holländer für seine Arbeit über Straßburg im schmalkaldischen Kriege die Straßburger Akten benutzt hatte. Da die Straßburger Berichte vom Augsburger Reichstag trotz Sturms bedeutender Stelle zu wünschen übrig lassen, sind die viel reichhaltigeren Nürnberger Berichte aufgenommen, obgleich ich seinerzeit wegen ihrer ausgiebigen Benutzung für meine Abhandlung über das Interim mehrfach angegriffen wurde. Dadurch ist jetzt auch der Stoff zugänglich, auf welchen ich damals meine beanstandeten Ausführungen stützte; ja, er wird im gleichen Sinne durch ein aus dem Berliner Archiv entnommenes Protokoll (Nr. 730) ergänzt.

Die Politische Korrespondenz hat ihre Mitarbeiter veranlaßt, die wichtigsten Forschungsergebnisse nicht nur in den Einleitungen zusammenzufassen, sondern auch in Artikeln des Elsaß-Lothringischen Jahrbuchs ausführlicher darzustellen. Noch in den Bereich des früher erschienenen 4. Bandes fällt eine Abhandlung von Walt. Friedensburg, Zur Konzilspolitik der Stadt Straßburg 1551 (8, 192 ff.) [9]). Sie betrifft die von Jakob Sturm nach Schluß des Reichstages organisierten Bemühungen, zwischen den deutschen

9) Der 2. Teil in Bd. 10 führt zwar den Untertitel „Der schmalkaldische Krieg", behandelt aber tatsächlich auch noch die Zeit bis zum Aufstande des Kurf. Moritz.

Protestanten eine einheitliche Richtschnur für ihr Verhalten zum und auf dem Konzil zu vereinbaren. Die Aufsätze von Harry Gerber (8, 166 ff., 9, 168 ff.) beziehen sich auf Sturms Anteil an den Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstags 1547/48. (Bekanntlich war Sturm dort der tatkräftige Wortführer der strengeren Richtung unter den Reichsstädten im Gegensatz zur gemäßigteren, von Nürnberg geleiteten Gruppe) und die Bedeutung des Augsburger Reichstages von 1547/48 für das Ringen der Reichsstädte um Stimme, Stand und Session. In diesem zweiten Aufsatz handelt es sich um die alte, aber 1547/48 wegen der großen Wichtigkeit des damaligen Beratungsstoffs besonders bedeutsame Frage, ob die Reichsstädte neben den sogenannten „oberen Ständen" gleichberechtigt wären, oder ihre Ansicht letzteren nur unmaßgeblich mitzuteilen und im übrigen deren Entschlüssen beizutreten hätten. Trotz aller Energie haben damals die Reichsstädte keinen großen Erfolg erzielt. Erst später ist ihnen wenigstens teilweise das Werk gelungen. In den gleichen Zusammenhang gehört eine Arbeit von Fr. Petri, Straßburgs Beziehungen zu Frankreich während der Reformationszeit (8, 134 ff., 10, 123 ff.) Man darf sie als einen Versuch betrachten, die Abhandlung A. Holländers über Straßburg im Kriege von 1552 nach rückwärts fortzusetzen. Im Mittelpunkt der ersteren steht der schmalkaldische Krieg. Hatte Straßburg während des Donaufeldzugs wenig Gelegenheit zu direkten französischen Verbindungen, sondern war in der Hauptsache nur Mitglied des auch die Stadt vertretenden Bundes, so wurde das anders, als Straßburg nach dem Abzug des Kurfürsten von Sachsen auf sich selbst gestellt war und innerhalb der Stadt zwei Richtungen, eine Widerstands- und eine Unterwerfungspartei, sich bekämpften. Diese Gegensätze und die dabei hervortretenden französischen Pläne zu verfolgen, ist von hohem, auch heute noch einer gewissen Aktualität nicht entbehrendem Interesse.

Noch ohne Kenntnis des 4. Bandes der Straßburger Politischen Korrespondenz ist die Dissertation von Alfr. Schüz[10]) verfaßt. Über den Donaufeldzug existiert eine reiche Literatur. Aber sie fußt überwiegend auf Quellen, welche erst nach dessen Beendigung entstanden und wenn sie auch vielfach von maßgebenden, gut unterrichteten Männern herrührten, doch eben deren erst nachträglich gewonnene Überzeugung widerspiegeln. Gerade bei militärischen Ereignissen liegt aber die Versuchung nachträglicher Schönfärberei nahe. Von der siegreichen Seite werden Zufallserfolge in weise vorausgedachte Ziele umgedeutet, von der unterlegenen strategische und taktische Irrtümer mit nicht vorauszusehenden Zwischenfällen beschönigt. Auch wenn die bisherigen

10) Alfr. Schüz, der Donaufeldzug Karls V. 1546, 96 S. Tübingen, Osiander 1930.

Forscher kritisch genug geschult waren, um die wissenschaftliche Wirkung solcher Fehlerquellen zu erkennen, so waren fast alle, die sich mit den Fragen beschäftigt hatten, politische Historiker und gingen nicht so zielbewußt wie jetzt Schüz von den tatsächlichen militärischen Vorbedingungen aus, bewerteten nicht so entschieden wie er die damaligen Ereignisse, unabhängig von erst später eingetretenen, den Beteiligten unbekannten Vorgängen. Schüz' Ausgangspunkte bilden eine genaue Kenntnis der Gelände (der Untersuchung sind viele Kartenskizzen beigegeben) und eine präzise Feststellung der damals maßgebenden militärischen Notwendigkeiten und Zweckmäßigkeiten. Wir ersehen aus Schüz, daß der Kaiser und seine Generäle keineswegs die großen Feldherren waren, zu welchen sie das Ende des Donaufeldzugs gemacht hat, sondern oft genug in schwerste Bedrängnis gerieten und daß der gelungene Abzug des Kurfürsten von Sachsen als ein militärischer Erfolg desselben anzusehen ist. Überhaupt erscheint Johann Friedrich in besserem Lichte als der Landgraf.

Zur Geschichte des Humanismus notieren wir zwei Werke. Das Buch von Ferd. Geldner[11]) will im Gegensatz zu früheren Arbeiten alle politischen Schriften und Äußerungen des Erasmus heranziehen und fußt außerdem auf einer breiten zeitgeschichtlichen Grundlage, nämlich einer m. E. zu ausführlichen Schilderung der allgemeinen damaligen Lage und des gesamten erasmischen Milieus und Entwicklungsgangs. Hierdurch enthält der ganze erste Teil Dinge, welche dem normalen Benutzer solcher Monographien längst bekannt sind und deren Würdigung straffer hätte zusammengefaßt werden müssen. Höher als dieser, zu welchem auch noch Inhaltsangaben der Erasmusschriften gehören, stehen dann die systematischen Abschnitte, die sich erst mit Erasmus' allgemeinen Grundsätzen, dann mit ihrer Entwicklung und zeitgenössischen Tragweite befassen. Die Aufgabe war nicht leicht. Denn Erasmus war kein Systematiker, hat, ähnlich wie Luther, ohne ängstliches Bedürfnis sich immer gleichzubleiben, über Fragen, die nicht an seine Grundansichten rühren, nach Gelegenheit sich verschieden geäußert und nicht danach getrachtet, Motive, welche ihm begegneten und eigentlich entgegengesetzt waren, organisch zu vereinigen, sondern zwischen ihnen von Fall zu Fall einen Ausgleich gefunden. Trotzdem muß der Erasmusforscher ebenso wie der Luther- und Bismarckbiograph immer wieder versuchen, zum Grundstandpunkt durchzudringen, welcher solche Gelegenheitsäußerungen zusammenfaßt. Am glücklichsten ist deshalb Geldners Untersuchung über die Quellen von Erasmus politischen Ideen. Auffallend ist, daß beim Nachdruck, den G. auf Erasmus' ganze Umwelt legt, trotz Wackernagels hervorragender Ortsge-

11) Ferd. Geldner, Die Staatsauffassung und Fürstenlehre des Erasmus v. Rotterdam (Hist. Studien, her. von E. Ebering Heft 191) 189 S. Berlin, Emil Ebering 1930.

schichte, so wenig vom damaligen Basel die Rede ist. Übrigens ist Geldners Buch als Ganzes genommen eine beachtliche Leistung, zeugt von guter Stoffbeherrschung und von der trefflichen Schulung durch Joachimsen.

Ein anderer Schüler Joachimsens, Erich Sanwald[12]) hat den Humanisten und Reformator Otto Brunsfels behandelt. Doch läßt sich über diese Arbeit schwer urteilen. Mir liegt nämlich nur der Ausschnitt aus der Münchner Dissertation vor, und dieser ist so ungünstig gewählt, daß sowohl die Anfangskapitel fehlen, welche sich mit den Quellen und der vorreformatorischen Entwicklung des Mannes befassen, als auch die späteren Abschnitte. Wir erhalten demnach durch den Teildruck bloß ein Bild seines Wirkens als evangelischer Prediger in Neuenburg a. Rh. und eine Würdigung seiner damaligen Schriften, also seiner amtlichen und literarischen Tätigkeit während 2—3 Jahre. Da diese Periode 1522—24 allerdings für die Entstehung des deutschen Protestantismus besonders wichtig war und in dieselbe der Höhepunkt der Flugschriftenbewegung fällt, so bleibt Sanwalds Schrift auch in dieser Torsogestalt beachtlich. Am anerkennenswertesten sind die Nachweise, auf wessen Schultern Brunfels in seinen einzelnen Schriften und Ausführungen steht.

Zum Schluß erwähnen wir die Fortsetzung der belgischen Nuntiaturberichte[13]). Den 1. Band habe ich erst in den Jahresberichten f. deutsche Gesch. 7, 79 und dann in ZKG. 48, 77 f. ausführlich gewürdigt und hierbei auch die Bedeutung des ganzen Unternehmens gesprochen. Der 2. Band entspricht in Wichtigkeit und Allgemeininteresse seinem Vorgänger; doch war der neue Herausgeber Louant zu einigen methodischen Abweichungen genötigt. Es handelt sich ja nicht um eine chronologische Fortsetzung, sondern während im 1. Band die Schreiben Aldobrandinis an Frangipani überwogen, werden jetzt ungefähr aus dem gleichen Zeitraum dessen Berichte nach Rom und sein Briefwechsel mit dritten Personen vorgelegt. Obwohl Pasture für seine Monographie (Vgl. ZKG. 48, 97) das Material schon benutzt hatte, bietet die Publikation Louants noch vieles Neue, weil Pasture bei weitem nicht alle darin berührten Fragen behandelt hatte, überdies Louant auch aus seinen weiteren Funden manche Ergänzung zu Pasture liefern konnte. Den deutschen Benützer, welchen die natürlich im Vordergrund des Aktenbandes stehenden niederländischen Dinge erst in zweiter Linie

12) Otto Brunfels 1488—1534, 48 S. Bottrop in Westf. 1932 (Münch. Dissert.).

13) Analecta Vaticano-Belgica. Documents relatifs aux anciens dioecèses de Cambrai Liége, Thérouanne et Tournai publiés par l'institut Belge de Rom. 2me série: Nonciature de Flandre II: Correspondance d'Ottavio Mirto Frangipani, premier monce de Flandre (1595—1606) publiée par Arm. Louant tous II lettres (1597—1598) et armires X, 502 S. Rome, Institut historique Belge 1932.

interessieren, werden vor allem diejenigen Nummern fesseln, welche Frangipanis Auseinandersetzungen mit seinem Kölner Kollegen betreffen und welche sich auf Frangipanis Persönlichkeit beziehen. Außerdem verweisen wir noch besonders auf die Beilagen, namentlich auf den Angriffsplan gegen Holland, welchen der Kölner Nuntius mit dem Admiral von Aragon verabredet hatte und welchen letzterer dem Erzherzog Albrecht von Brüssel vorlegte.

Allgemeines.

Walter Nigg, Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung. München, C. H. Beck, 1934. XI u. 271 S. 8°. RM. 8.50.

Einen „durchgehenden Rechenschaftsbericht über den bisherigen Werdegang der Historiographie", „streckenweise nur eine Zusammenfassung des Ertrages der Forschung" nennt Nigg die von ihm vorgelegten Studien. Vf. will mit ihnen die von K. F. Stäudlin und F. C. Baur begonnenen historiographischen Arbeiten fortführen. In enger Anlehnung an Baur nach Auswahl und Aufriß des Stoffes — enger, als sich dessen Vf. selbst bewußt wird — und gewollter Beschränkung auf jene Vertreter kirchlicher Historiographie, die diese in irgend einer Beziehung wesentlich gefördert haben, sucht Vf. ein Bild von dem Ringen nach Wahrheit in der Kirchengeschichtsschreibung zu zeichnen.

Er beginnt bei Euseb von Cäsarea, dem Vater der „mythischen KG.-Schreibung", dessen Werk „die Dämmerung des historischen Bewußtseins in der christlichen Kirche darstelle". Von ihm und seinen Fortsetzern geht er mehr oder minder unmittelbar zu den Vertretern der „konfessionellen KG.-Schreibung", den Vätern der Magdeburger Zenturien, vornehmlich Matthias Flacius, und dem Autor der gegen jene katholischerseits aufgestellten Annalen, Caesar Baronius über. Waren auf die Darstellung der historiographischen Bedeutung Augustins knapp 13 Zeilen verwandt, so kommen auch die Inauguratoren der reformatorischen Anschauung von der Geschichte, Luther und Melanchthon, nicht eben sehr viel besser davon. Die nächsten Etappen in der Geschichte der KG.-Schreibung, die Nigg herausstellt, werden durch Gottfried Arnolds „Spiritualismus", L. Mosheims und J. S. Semlers „Pragmatismus", dem auch Schroeckh, Spittler, Henke und Planck zugezählt werden, durch die „Romantiker" August Neander und Karl von Hase und endlich die „idealistische und profane Kirchengeschichtsschreibung" Ferdinand Chr. Baurs bzw. Karl Müllers bezeichnet. Soviel zunächst zum äußeren Gesamtaufbau.

Das sich in diesen Einzeldarstellungen herausstellende Gesamtergebnis rekapituliert Vf. gesondert in einem Schlußkapitel. Danach geben zwei gegenläufige Bewegungen in der Geschichte der Kirchenhistoriographie dieser das ihr eigentümliche Gepräge: Das eine ist die Wandlung des Kirchenbegriffs vom Eusebianischen Gedanken eines „Volks Christi unter andern Völkern" über den kirchlichen Indifferentismus eines Arnold bis hin zum rationalistisch-soziologischen Verständnis bei Mosheim und Semler und zur endlichen Neutralisierung und Auflösung des Kirchengedankens bei Müller, „bei welchem die Kirche als Objekt der Darstellung überhaupt verschwindet". — Diesem Auflösungsprozeß geht — und das ist das Zweite — ein „aufwärtsführender

Entwicklungsprozeß der Methode" kirchlicher Historiographie zur Seite, und zwar keiner andern Methode, als der auch in der Profanhistorie gültigen: eben der historischen. Sie gestaltet sich aus primitiven Anfängen bei Euseb erstmalig in Arnolds „unparteiischer" Kirchen- und Ketzerhistorie, um bei Semler, endgültig dann aber bei Baur in die KG.-Schreibung aufgenommen zu werden. Die Gestalt Gottfried Arnolds bezeichnet nach Nigg den Ort, an dem sich die beiden einander entgegengesetzten Entwicklungslinien überschneiden. Bis dahin „ist die Idee der Kirche dominierend und die Methode primitiv, nachher verfällt die Idee der Kirche und die Methode gewinnt zusehends an Interesse". Vf. schließt mit der Frage nach Ursache und Überwindungsmöglichkeiten der gegenwärtigen — im Verlust des Kirchengedankens sich bekundenden — Krise der KG.-Schreibung. Nicht die Preisgabe der historischen Methode, sondern allein die Rückbesinnung auf die zwei Dimensionen der Kirche als der irdisch-himmlischen Stadt vermöge aus dieser Krise herauszuführen. Sei auch nicht die Unsichtbarkeit der Kirche an sich, vielmehr nur ihre Beziehung zur Transzendenz darzustellen, so gelte es doch, eben diese — mit der Ausschaltung der geschichtsmetaphysischen Betrachtung der KG.-Schreibung — verlorengegangene Dimension zurückzugewinnen.

Unsere Kritik an der N.'schen Arbeit darf am letzten Punkt einsetzen. In der Tat, auch wir glauben, daß allein von einem zweidimensionalen Kirchengedanken her die besondere Aufgabe kirchlicher Historiographie zu lösen ist. Wir glauben aber ganz und gar nicht, daß diese beiden Dimensionen — Vf. definiert sie als Immanenz und Transzendenz — identisch seien mit „Kirche in ihrem anstaltsmäßigen, rechtlichen, hierarchischen Charakter" einerseits und „Unsichtbarkeit an sich" andererseits. Eben hier verrät sich die spiritualistische, letzten Endes nicht auf Luther, sondern Zwingli zurückführende Zerspaltung des Phänomens Kirche in „ecclesia visibilis und invisibilis". Mit ihr aber ist jene in Eusebs „mythischem" und Mosheims „rationalistischem" metaphysikfreien Kirchenbegriff zutage liegende Alternative schlechterdings nicht zu überwinden. Uns scheint vielmehr, daß der Gedanke der Zweidimensionalität der Kirche im Sinne des Lutherschen, auf Alexandrinische, ja Johanneische Geschichtsspekulation zurückführenden Begriffs der „Incarnatio" zu interpretieren ist. Was wir meinen, erhellt etwa aus den an gleichem Ort (ZKG. XLVII NF. X 4.) erschienenen, an Kategorien Erich Seebergs anschließenden Untersuchungen Kohlmeyers zum Kirchenbegriff bei Luther.

Im Anschluß an diese Feststellung ein weiterer Punkt der Kritik: N.'s Arbeit leidet von vornherein an einer sachlich unmöglichen Stoffbegrenzung. Man kann nun einmal nicht einen Überblick über kirchliche Historiographie geben wollen ohne gründlichste Beschäftigung mit den fundamentalen Problemen christlichen — inner- wie außerkirchlichen — Geschichtsdenkens, die alle Kirchengeschichtschreibung zu ihrem Teil gestalten und bedingen. Ich denke dabei vor allem an die Geschichtsphilosophie Augustins und Luthers oder die mittelalterlichen Umbildungen und Umdeutungen des ersteren etwa in der Franziskanertheologie, so wenig sie alle auch „die Geschichte der Kirche zum Objekt einer besonderen Darstellung gemacht haben" mögen.

Endlich ein Wort zu der Durchführung der N.'schen Arbeit. Was Vf. leistet, ist weniger eine Geschichte der KG.-Schreibung als der KG.-Schreiber, wie er überhaupt viel zu stark vom Biographischen her zum Theologischen zu gelangen sucht. Hier, auf dem Gebiet des Biographischen entwickelt Vf. vielleicht seine stärksten Fähigkeiten. Indes, seiner

Arbeit fehlt der einheitliche theologische Blickpunkt und Maßstab, der über die Fülle des Materials die geistesgeschichtlichen Linien sichtbar gemacht hätte. Statt dessen bleibt es bei einer im Grunde rein summativen Darstellung, die — in ihrem Umfang rein zufällig konstituiert — ebensogut eine Ausweitung wie eine Verkürzung zugelassen hätte. Zudem hat man nicht eben den Eindruck, daß N.'s Untersuchungen theologisch wirklich weiter führten. Vf. bleibt vielmehr weitgehendst von seinen Gewährsmännern abhängig, deren Forschungsergebnisse er streckenweise nur referiert, ohne im einzelnen immer Eigenes von Mitgeteiltem eindeutig zu trennen.

Jedenfalls wünschte man für weite Partien des Buches, vor allem die altkirchlichen und reformationsgeschichtlichen, Vf. hätte sich mehr auf die Quellenschriften selbst als auf die Literatur über dieselben gestützt. Manches Urteil wäre selbständiger ausgefallen, manche Fehlbeurteilung unterblieben. So hätte Vf. — um nur eines zu nennen — unschwer die Doppellinigkeit Flacianischer Historiographie erkannt, wie sie in den beiden einander ergänzenden Arbeiten des Zeugenkatalogs und der Magdeburger Zenturien, dort in traditionalistischer, hier in entgegengesetzter Tendenz repräsentiert werden.

Es muß endlich bedauert werden, daß Vf. die seinem Buch trotz der aufgezeigten sachlichen Mängel verbleibenden schriftstellerischen Wirkungsmöglichkeiten durch eine Anzahl stilistischer Entgleisungen und Übertreibungen noch weiter herabgemindert hat.

Dorpat. *Günter Moldaenke.*

Adolf Erman, Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1934. Mit 10 Tafeln und 186 Textabbildungen. XVI, 465 S. Geb. RM. 7.50.

Ermans Buch über die Religion der Ägypter erschien zum erstenmal 1904 als ein schmales Bändchen. Die 3. Auflage umfaßt 465 Seiten mit 186 Abbildungen. Das Buch gehört zu den lebendigsten und anschaulichsten Darstellungen auf dem Gebiet der Ägyptologie. Es ruht auf einer umfassenden Kenntnis der Denkmäler und Texte. Die Schwierigkeit für eine zusammenfassende Darstellung besteht darin, daß die religiösen Vorstellungen der verschiedenen Epochen vielfach unausgeglichen nebeneinander stehen. Erman hebt die einzelnen Schichten sorgsam voneinander ab und gibt ein eindrucksvolles Bild von der Entwicklung der ägyptischen Religion. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, daß oft ein Gegensatz zwischen den offiziellen Formen des Glaubens und dem religiösen Empfinden des einfachen ägyptischen Menschen besteht. Diese Erkenntnis hat Erman veranlaßt, „priesterliche Dogmatik" und „persönlichen Glauben" gesondert voneinander zu behandeln. Entscheidend für die Darstellung Ermans ist die geographische Grundlage, aus der Erkenntnis heraus, daß nur durch die Erfassung der Lokalkulte ein wirkliches Verständnis der ägyptischen Religion gewonnen werden kann. Der Theologe hätte es freilich gern gesehen, wenn der Verf. noch stärker auf die inneren Probleme und den eigentlichen Sinn der Glaubensvorstellungen und der theologischen Spekulationen eingegangen wäre. Aufs Ganze gesehen müssen wir aber sagen, daß uns in dem Buch von Erman die beste und reizvollste Darstellung der ägyptischen Religion vorliegt. — (Bedauerlich ist nur, daß der äußere Eindruck durch eine Reihe von Druckfehlern gestört wird.)

Berlin. *Johannes Schneider.*

Initation à la critique textuelle néotestamentaire. Par Léon Vaganay, Professeur à la Faculté de Théologie de Lyon. (Bibliothèque catholique des Sciences religieuses 60. vol.) Librairie Bloud et Gay. 1934. 188 p.

Diese in erster Linie wohl für Studenten bestimmte „Einführung" gibt einen Überblick über die Forschung auf dem Gebiete der nt. Textkritik. In sachkundiger und knapper Weise wird alles Wissenswerte über die Hilfsmittel der Textkritik und ihre Methode und über die Geschichte der Handschriften und des gedruckten Textes dargeboten. Ein besonderes Kapitel macht an praktischen Beispielen klar, wie die textkritische Methode gehandhabt wird. Das Büchlein ist wertvoll für den, der sich zum ersten Mal mit den Problemen der Textkritik beschäftigt. Es erhebt nicht den Anspruch, etwas besonders Neues zu bieten.

Berlin. *Johannes Schneider.*

Wilhelm Kammeier, Die Fälschung der deutschen Geschichte. 4 Hefte mit insges. 305 S. Adolf Klein Verlag, Leipzig, 1935. RM. 4.80.

Das Bild, das wir uns seit etwa einem halben Jahrtausend von der deutschen Geschichte machen, ist ein Trugbild, aufgebaut auf einer großen Fälschungsaktion des ausgehenden Mittelalters, welche die gesamte Überlieferung der mittelalterlichen Geschichte — allerdings nur soweit wie sie sich auf die germanischen Länder bezog — systematisch verfälschte und ein pseudohistorisches Gebäude errichtete. Das ist das überraschende Ergebnis der unter obigen Titel erschienenen Arbeit K's. Er geht aus von den Urkunden und Urkundenfälschungen, in deren teilweise widerspruchsvollen Datierungsangaben er ein Merkmal dieser gelehrten Fälscherzunft sieht, dehnt aber seine Untersuchung auch auf die literarischen Quellen und die übrigen Denkmäler der Rechtsgeschichte aus. Nichts hält hier seines Erachtens dem kritischen Blick stand: Einhards Leben Karls des Großen — um nur einige Beispiele zu nennen — ist ebenso gefälscht wie die Germania des Tacitus und die Kapitel über die Germanen in Cäsars Bellum Gallicum. Die Reihe unserer Rechtsquellen von der Lex Salica bis zu den deutschen Rechtsbüchern des späten Mittelalters sind gleichermaßen ein Werk dieser Fälscherzunft, die außerdem die Register weltlicher Herrscher vernichtete und die stattliche Reihe der päpstlichen Registerbände fälschte. Mittelpunkt und Urheber dieser universalen Fälschungsaktion ist niemand anders als die römische Kurie, der Zeitpunkt, zu dem diese Fälschungen erfolgten, das 15. Jahrhundert, die Zeit der Renaissance und des Humanismus.

Das ist das Bild, das uns der Verf. entwirft. Er selbst gibt an, daß er nicht als erster den Gedanken einer universalen Fälschung ausgesprochen habe, und nennt als seine Vorgänger den 1729 gestorbenen Jesuitenpater Hardouin und den Gerichtspräsidenten Müller aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts. Immerhin will er aber als erster diese kühne These methodisch unterbauen. Seine Methode ist die des „gesunden Menschenverstandes", der den Fachleuten mit ihrem „engen geistigen Blickfeld" natürlich abhanden gekommen und von ihnen teilweise durch die „Methode des Nonsens" ersetzt ist. Dabei benutzt K. — wenigstens nach den beigegebenen Anmerkungen zu schließen — ausschließlich die kritischen Untersuchungen eben dieser Fachleute. Die Quellen selbst bleiben unberücksichtigt und der entscheidende Punkt, das Überlieferungsproblem, wird mit dem Hinweis erledigt, daß die mittelalterliche

Schrift ebenfalls ein Produkt dieser Fälscherzunft sei. K. hat eine große Anzahl der kritischen Untersuchungen der letzten Jahrzehnte eingehend studiert und glaubt, indem er gewisse von der Forschung niemals bestrittene Widersprüche nicht ungeschickt zusammenstellt, die kritische Methode aus den Angeln gehoben zu haben. Nähere Angaben über die Arbeitsweise dieser mysteriösen Fälschergenossenschaft und ihren „Grundriß" erhalten wir leider nicht. Vor allem aber bleibt der Umfang dieser Aktion unklar. Hier wie auch sonst widerspricht er sich selbst. Zunächst heißt es, daß die gesamte Überlieferung überarbeitet sei, dann spricht K. davon, daß eine große Menge von Urkunden gefälscht sei, scheint also doch anzunehmen, daß es noch echte Urkunden aus dem Mittelalter gibt. Interessant wäre nun für uns ein Hinweis gewesen, wo die Grenze zwischen beiden Kategorien liegt. Doch davon hören wir vorerst nichts. Wir dürfen hoffen, daß der Verf. in den weiteren von ihm angekündigten Schriften, dies Problem behandeln wird, ebenso die Frage, wie sich für ihn die wahre deutsche Geschichte des deutschen Mittelalters darstellt, denn wir möchten nicht glauben, daß er bei dem kritischen Skeptizismus seiner bisherigen Arbeit stehen bleibt. Bis dahin mag es uns gestattet sein, unsere Arbeit an der mittelalterlichen Geschichte und ihren Quellen nach den bisherigen Methoden der Wissenschaft fortzusetzen.

Berlin. *K. Jordan.*

H. H. Glunz, History of the Vulgate in England from Alcuin to Roger Bacon. Being an Inquiry into the Text of English Manuscripts of the Vulgate Gospels. Cambridge, University Press. 1933. XX, 383 p. 18 s net.

Die englischen Evangelienhandschriften (gegen 80 an der Zahl, von etwa 600 bis ins 13. Jahrhundert), die die Grundlage dieser weit ausgreifenden Arbeit des deutschen, auf diesem Boden schon durch zwei vorausgegangene Arbeiten bestens bewährten Anglisten bilden, haben in der Mehrzahl geringe Bedeutung vom Standpunkt des auf „gute" Lesarten bedachten Bibeltextkritikers. Sie werden vielmehr unter der Hand des Verfassers zu Zeugen einer überaus interessanten Geistesgeschichte, die den Leser auf Gebiete führt, die er im Zusammenhang mit Handschriftenkollationen nicht so ohne weiteres zu betreten erwartet. So führt uns die Untersuchung z. B. in Fragen der Geisteshaltung der missionierenden Mönche, in mittelalterliche Universitätsgeschichte und ganz besonders in die Anschauungen der Scholastiker von inneren Sinn des Bibelworts, die, im Anschluß an die allegorische Exegese der Väter zu einem System gestaltet, den Bibeltext selbst nachhaltig beeinflussen. Nachdem die beiden ersten Kapitel mit Betrachtungen über Gregor den Großen, Alkuin, Aniane, Cluni den Grund gelegt haben, werden die ersten Spuren jener Beeinflussung der Texte durch die patristische Hermeneutik bei Beda und Alkuin aufgezeigt, also etwa, wenn im Gleichnis vom verlorenen Sohn gelesen wird *quanti mercennarii (+ : in domo) patris mei abundant panibus,* weil die allegorische Deutung hier an Jesus als den dispensator in domo patris u. ä. gedacht hatte. Diese Deutung des natürlichen Wortes durch das dahinter stehende eigentlich reale wird in einem weiteren Verlauf, der, nicht ohne vereinzelte Reaktionserscheinungen, wie Scotus Eriugena, in Petrus Lombardus seine Höhe erreicht, entwickelt und in seinen Reflexen im Bibeltext aufgezeigt. Ein Beispiel aus der späteren Zeit ist folgendes, das im Zusammenhang mit der Vorstellung von auf Erden

die Kinder begleitenden Schutzengeln zu einer Tilgung kommt: *quia angeli eorum (—: in caelis) semper vident faciem patris mei.* So fällt vielfach neues Licht auf die Bedeutung der Glosse, des aus den Arbeiten des Petrus Lombardus schließlich herausgewachsenen Pariser Textes und der gegen diesen gerichteten bibelkritischen Bemerkungen des Roger Baco. Ein Anhang bringt Nachkollationen, Neueditionen von hierher gehörigen Glossentexten u. ä. Möchte das schwer gelehrte und tief eindringende Werk, das hier nur mit einigen Andeutungen seinem Inhalt nach skizziert werden konnte, u. a. auch dahin wirken, daß bei der Geschichte des lateinischen Bibeltextes auch in anderen geeigneten Fällen neben der Sammlung der Varianten und der Feststellung der Abhängigkeitsverhältnisse die sich in diesen oft sehr unscheinbar anmutenden Lesarten dokumentierende Geistes- und Ideenrichtung und die an ihnen hängenden nachhaltigen Vorstellungen (man denke z. B. an das immer und immer wieder wirksame *hominibus bonae voluntatis)* zu ihrem Rechte kommen. Es würden so die Studien aus diesem Gebiet, denen manche um ihrer statistischen Nüchternheit und ihrer esoterischen Gebundenheit willen nicht gern näher treten, ohne Verlust an Solidität neue Freunde gewinnen.

Gießen. *Wilhelm Süß.*

Friso Melzer: Kirche und Literatur. Geschichte der evangelischen Literarkritik. C. Bertelsmann, Gütersloh. 1933. 205 S. Geh. RM. 6.—.

„Es ist merkwürdig genug, daß der gegenwärtige Drang nach Systematisierung, der über alle möglichen Gebiete des Geisteslebens zur Besinnung führt, sich bis jetzt der literarischen Kritik nicht bemächtigt hat. Es fehlt immer noch an einer systematischen Darstellung des Wesens und der Richtungen literarischer Kritik." Diese Worte Sigmund von Lempickis aus dem Jahre 1924 (Euphorion 25, 501) treffen heute noch besonders für unser deutsches Schrifttum zu. Und zwar in dem Sinne, daß wir auch der geschichtlichen Grundlegung eines solchen Systems der Kritik, wie sie etwa Saintsbury in England und Croce in Italien in beachtenswerter Weise leisteten, kaum irgendwie Ebenbürtiges an die Seite zu stellen haben. Vorstudien und Monographien noch so gewissenhafter Einzelarbeit vermögen diesen Mangel nicht zu ersetzen. Da läßt die Überschrift eines neuen Buches aufhorchen, das im Untertitel sich „als Geschichte der evangelischen Literarkritik" ankündigt, während der Obertitel zugleich Belehrung über die Beziehungen zwischen Kirche und Literatur als solche verheißt. Wir dürfen demnach, so scheint es, jedenfalls einen wichtigen Beitrag zur Lösung jener systematischen Aufgabe auf historischer Grundlage erwarten.

Friso Melzer hat 1931 in der Schrift „Im Ringen um den Geist" (Berlin, Furche-Verlag) der modernen Literaturwissenschaft einen „neuen Weg" zu weisen versucht, den er den „evangelischen" nannte und von dem aus er insbesondere auch die Aufgaben einer „evangelischen Literarkritik" bestimmte (das. S. 176 ff.). Er hat sodann 1932 in Verwirklichung dieses Programms eine eingehende „evangelische Auslegung" des Goethischen „Faust" gegeben (im gleichen Verlag). Beide Veröffentlichungen haben, milde gesagt, eine geteilte Aufnahme gefunden (für die erstere verweise ich auf die Rezension Gerhard Frickes in der „Theologischen Literaturzeitung" 1932, Nr. 15/16, der ich mich weitgehend anzuschließen vermag; für die zweite etwa auf Walter Lindens Bemerkungen in der „Zeitschrift für Deutschkunde" 1933, S. 268). Die gegen-

wärtige Schrift nun, aus demselben Studien- und Problemkreis hervorgewachsen, soll offenbar die programmatische und anderseits die praktische Inangriffnahme der neuen kritischen Schrifttumswürdigung historisch unterbauen. Aus diesem konkreten Zweck- und Entstehungszusammenhang erst wird manches in ihrem Aufbau verständlich.

Denn dieser Aufbau muß, auf das Thema einer „Geschichte der evangelischen Literarkritik" hin angesehen, in mehrfacher Hinsicht Verwunderung erregen. Eine kurze Einleitung über das Wesen dieser Kritik mündet in die teils vorsichtig einschränkenden, teils hochgemut verheißenden Sätze: „Evangelische Literarkritik ist hier im engsten Sinn des Wortes genommen worden, weil sonst die Arbeit sich zu einer Geschichte des deutschen Geisteslebens geweitet hätte, von der Reformation und dem katholischen Index [?] angefangen. Dennoch ist zu hoffen, die Untersuchung biete neben der geschichtlichen Rettung [!] und der gegenwärtigen Förderung heutiger Arbeit auch einen Beitrag zu einer künftigen Geschichte des deutschen Geisteslebens aus evangelischer Sicht" (S. 6). Es folgt, unter dem Titel „Der Vorläufer: Tersteegen über Friedrich den Großen", ein vergleichsweise ausgedehnter Abschnitt (S. 7 bis 41) über Gerhard Tersteegen und seine anonyme Schrift „Gedanken über eines Anonymi Buch, genannt Vermischte Werke des Welt-Weisen zu Sans-Souci" aus dem Jahre 1762: ein Abschnitt, dessen Umfang aber wesentlich durch den wort-, ja zeilen- und buchstabengetreuen Abdruck dieser sehr selten gewordenen neuerdings indessen mehrfach, wenn auch nicht so sorgfältig neugedruckten Broschüre des frommen Liederdichters bedingt ist (S. 13—34), während Einleitung und „Auswertung" nur etwa ein Dutzend Seiten in Anspruch nehmen. Ob ein solcher kritischer Neudruck an dieser Stelle, wo ihn kaum jemand suchen wird, angesichts der leichten Zugänglichkeit des Schriftchens namentlich in Tim Kleins Tersteegen-Auswahl (bei Chr. Kaiser, München 1925), wirklich notwendig oder nur zweckmäßig war, bleibe dahingestellt; zumal da die darin enthaltene Kritik der philosophischen Weltanschauung des großen Königs kaum an irgend einem Punkte über das damals auch sonst von positiv christlicher Seite zum Thema Gesagte hinausgeht.

Mit einem großen Sprung über 6 oder 7 Jahrzehnte versetzt sich der Verfasser weiterhin ins 19. Jahrhundert und wendet sich in dem zweiten und Hauptabschnitt seines Buches (S. 42—129) den „drei Wegbereitern" evangelischer Literarkritik zu: 1. „Wolfgang Menzel in seinem Kampf gegen Goethe" (S. 43—61); 2. „Vilmar als evangelischer Literarhistoriker" (S. 62—80); 3. „Christliches in Eichendorffs literaturgeschichtlichen Schriften" (S. 81—129). Ausleitend behandelt ein letzter Abschnitt „Die geschichtliche Bewegung" (S. 130—205) in drei Kapiteln die Themen: „Hundert Jahre Goethes ‚Faust' in evangelischer Sicht" (mit Bibliographie) (S. 132—151); „Kirche und Literatur im letzten halben Jahrhundert" (S. 151—167); „Katholische Literarkritik" (ebenfalls mit Bibliographie) (S. 167—205).

Ich habe absichtlich die Seitenzahlen der einzelnen Abschnitte und Unterabschnitte wiedergegeben, da auf diese Weise schon an den äußeren Abmessungen des den einzelnen Autoren zugestandenen Raumes die sonderbare Tatsache zutage tritt, daß in dieser ex professo der evangelischen Literarkritik gewidmeten Schrift, wenn man von dem mehr nur einleitenden Kapitel über Tersteegen absieht, der katholischen Literaturbetrachtung dieselbe, ja fast eine größere Beachtung zuteil wird als der protestantischen. Und daß diese Gewichtsverteilung nicht etwa nur eine rein äußerliche, quantitative ist, geht daraus hervor, daß Eichendorffs Literarhistorik bei weitem ein-

gehender behandelt wird als die Menzels und Vilmars zusammengenommen, welch letztere doch nach Melzer als die beiden hervorragendsten Wegbereiter evangelischer Literarkritik im 19. Jahrhundert zu gelten haben: besonders Vilmar, „die bisher leuchtendste Gestalt evangelischer Literaturbetrachtung" (S. 62; vgl. auch „Im Ringen um den Geist", S. 152/53). Da nun auch im dritten Abschnitt die evangelischen Faustdeuter und die protestantisch-theologischen Schriftsteller zum Problem „Kirche und Literatur", die Gerok, Kapff, Rüdel, Günther und Kühner, ziemlich kurz abgetan werden gegenüber den Katholiken Deutinger, Haffner usw. und dem katholischen Literaturstreit zwischen Muth und Kralik, und da denn auch in der Tat wenigstens Deutinger als kulturphilosophischer Denker jene protestantischen Zeitgenossen um ein bedeutendes überragt, so muß sich für den unbefangenen Leser notwendig der Eindruck einer seltsamen Zwiespältigkeit ergeben zwischen der von Melzer hier wie schon in seinen früheren Schriften vertretenen Grundposition eines strenggläubigen Protestantismus lutherischer Prägung im Sinne seines Lehrers Karl Heim und dieser besonderen Belichtung der katholischen Literarhistorik und Literarkritik, die doch keinesfalls mit der bloßen Absicht, von den Katholiken zu lernen, gerechtfertigt werden kann: zumal da Melzer selbst bekennen muß, daß die von dieser Seite zu gewinnende literarkritische Belehrung eine höchst problematische bleibt (vgl. namentlich S. 129 und 202).

Freilich wirkt sich in diesem paradoxen Tatbestand, so scheint mir, neben einer gewissen Neigung zum Abgleiten aus strengerer wissenschaftlicher Haltung zu einer Art essayistischen Impressionismus und Eklektizismus, wie sie schon in der ersten Schrift Melzers zu bemerken war, noch ein tiefergreifender, obschon damit in engem Zusammenhang stehender Mangel aus: die Unfähigkeit zu eigentlich geistesgeschichtlicher Erfassung, Wertung und Zusammenschau. Im Grunde stellt Melzer mehr oder minder in sich abgerundete Einzelwürdigungen des ihm persönlich unter irgendwelchem Gesichtspunkt Interessanten oder Vertrauten essayistisch zusammen — so sind die „Rettungen" Menzels und Vilmars, wie er es bezeichnend nennt, in der Hauptsache unverändert aus Zeitschriftenaufsätzen wiedergegeben (vgl. S. 43 und 62) — und verknüpft sie durch oft sehr subjektives Räsonnement, ohne viel Sorge um das für den sachlichen Zusammenhang Wichtige und Bezeichnende und vor allem ohne ernstliche Bemühung um die innerlich verbindenden und umfassenden Hintergründe psychologischer, zeitgeschichtlicher und ideenhistorischer Art, die dem einzelnen allererst Tiefendimension im geistesgeschichtlichen Raum, konkret faßbare Stellung und Bedeutung im großen geschichtlichen Kräftespiel der Ideen, Tendenzen, Richtungen und Strömungen des zeitgenössischen Geisteslebens verleihen würden. Darum stehen bei ihm die größeren und kleineren Einzelpersönlichkeiten, die er würdigen will, alle so wunderlich beziehungslos, flächenhaft, fast zufällig nebeneinander; darum geht er vielfach gerade an den bedeutendsten Erscheinungen, die er zu nennen hätte, an einem Haller, Klopstock, Möser, Hamann, Lavater, Herder, an den evangelischen Kämpfern gegen den „Messias", den „Werther", den „Nathan" im 18. Jahrhundert achtlos vorüber, und an wievielen nicht im 19., auch abgesehen von dem mit wenig stichhaltiger Begründung übergangenen Gelzer (vgl. bei ihm S. 131/32), bis auf den noch heute lebenden Schrempf; darum kommt bei ihm weder die religiöse Gegenströmung gegen die Aufklärung noch die Romantik, weder die Erweckungsbewegung noch die religiöse Erneuerungsströmung im modernen Protestantismus und Katholizismus zu ihrem Recht; darum verläuft sich seine Darstellung am Ende in zerflatternde Nichtigkeiten. Welch wichtige Vorarbeit für

sein Thema, freilich in tieferer Besinnung gefaßt, etwa Lütgert — um nur eine einschlägige größere geistesgeschichtliche Darstellung zu nennen — geleistet hat, scheint nicht in sein Bewußtsein getreten zu sein; wie überhaupt von dem gewaltigen Kampf unserer Zeit um die geistigen Existenzfragen von „Welt" und Überweltlichkeit kaum ein schwacher Hauch in seine breiten Erörterungen gedrungen ist.

So erfüllt die Schrift den Anspruch, den ihr Titel erhebt, in keiner Weise. Höchstens, daß ein künftiger Bearbeiter in ihr diesen oder jenen Hinweis, eine oder die andere Anregung, vor allem wohl zum Widerspruch, die Bereitstellung dieses oder jenes Einzelmaterials zu einer wahrhaften „Geschichte der evangelischen Literarkritik" finden mag — vor allem aber sie als Warnung sich wird dienen lassen können vor der Versuchung, der ebenso schönen wie schwierigen Aufgabe mit unzulänglichen Kräften und allzu flachem Problembewußtsein zu nahen.

Göttingen. *Rudolf Unger.*

Hermann Keussen, Die alte Universität Köln. Grundzüge ihrer Verfassung und Geschichte. (= Heft 10 der Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins.) Köln. Im Kommissionsverlag Creutzer & Co. 1934. XVI u. 632 S.

Das Werk erschien als Festschrift zum Einzug in die neue Universität Köln 1934. Besonderes Interesse darf die alte Universität deswegen beanspruchen, weil sie die erste deutsche Stadtuniversität gewesen ist (1388). Das Buch ist voll von den finanziellen Schwierigkeiten wie von den oft bitteren Auseinandersetzungen zwischen Bürgerschaft und Geistlichkeit wie der verschiedenen Orden untereinander. Der Verfasser verzichtete auf eine geistesgeschichtliche Einordnung der Kölner Universitätsgeschichte und bietet ausschließlich realgeschichtliche Betrachtungen und Berichte über die Verfassung und deren Schicksale, die Geschichte der einzelnen Fakultäten usw. Den Kirchenhistoriker gehen insbesondere an die Stellung Kölns im Jahrhundert der Konzilien und während der lutherischen Reformation. Die Schilderungen aus dem studentischen Leben ergänzen das bekannte kulturgeschichtliche Bild sehr wertvoll. Die alte Kölner Universität hat treu zu den großen Meistern Albert und Thomas gehalten und darum auch nicht den Übergang zur neuen Zeit um 1800 finden können. Alle Reformversuche im 18. Jahrhundert scheiterten, und so schloß sie 1798 die Tore. Fast 250 Seiten des Werkes bringen die genauen Verzeichnisse der Rektoren, Vizekanzler, Dekane, Professoren, Promotoren und Quodlibetare, die manchmal helfen können, die Lebensgeschichte eines Gelehrten zu vervollständigen, den der Ausbildungsweg auch nach Köln geführt hat.

Jena. *Petersen.*

Stadt und Stift. Beiträge zur Mainzer Geschichte. Festschrift für Heinrich Schrohe. (Mainz 1934). 156 S. mit einem Bild und 12 Tafeln.

Heinrich Schrohe. Verzeichnis seiner Schriften und Aufsätze zur Geschichte des Deutschen Königtums, der Stadt Mainz und benachbarter Gebiete. Mit Hilfe des Verfassers zusammengestellt von Dr. Hermann Schmitt, Studienrat. Mainz, Druck von Joh. Falk III. Söhne GmbH., 1934. 24 S.

Aus Anlaß des 70. Geburtstages Heinrich Schrohes wurde diese Festschrift in der „Mainzer Presse" unter Leitung von Prof. Chr. Hnr. Kleu-

kens in vornehmer Ausstattung hergestellt. 14 Schüler und Freunde haben dem „verdienten Schulmann und unermüdlichen Erforscher der Mainzer Geschichte" wertvolle wissenschaftliche Gaben dargebracht, von denen hier nur die von allgemeiner Bedeutung kurz gekennzeichnet werden können.

Schrohes Arbeit gilt fast ausschließlich der Geschichte seiner Vaterstadt Mainz, wo er am 28. April 1864 geboren ward. Wie stark diese Leistung ist, die naturgemäß auch für die rheinische und die Reichsgeschichte, insbesondere des 14. Jahrhunderts, in Frage kommt, zeigt die von Herm. Schmitt bearbeitete Bibliographie. Zu Schmitts Würdigung ist der Freundesbrief Hnr. Heidenheimers (S. 7—17 und 143 f.) hinzuzunehmen, der richtig drei Grundsäulen in Schrohes Leben erkennt: „Heimatliebe, Vaterlandsliebe, unaufdringliche, ehrfürchtige religiöse Erfülltheit."

W. Diepenbach (S. 18—36) geht einer im Elsaß und in der Pfalz verbreiteten Legende nach, die seit dem 11. Jahrhundert mit König Dagobert als Wiedererbauer der Stadt Mainz nach der Zerstörung durch die Hunnen und Erbauer einer Pfalz auch in Mainz heimisch wird. Selbst Schaab (1840) hat diese Legende noch genährt. Es wäre hinzuzufügen, daß die Legende durch Winkelmanns Chronik (1697) offenbar auch in Hessen verbreitet worden ist, wo zwei Dörfer namens Dagobertshausen bestehen (vgl. Al. Holtmeyer im Hessenland 30. 1916. S. 257 ff.).

R. Dertsch (S. 37—52) bringt das mainzische Altmünster (urkundl. wohl 771), das man bisher für eine Gründung der hl. Bilhildis um 700 hielt, mit dem iroschottischen Kloster Honau in Verbindung und setzt es Hagenmünster gleich, in dem man früher das jüngere Udenmünster sah. Die nachweisbare Verehrung der hl. Brigida könnte dafür sprechen. Über die Honauer Urkunde von 810 vgl. jetzt H. G. Voigt i. d. Theolog. Studien u. Kritiken 103 (1931), 252 ff. und dazu W. Levison im Neuen Archiv 50 (1935), 754 f. sowie L. Pfleger im Archiv f. elsäß. K. G. 7 (1932), 375 ff. Die Frage der iroschottischen Einwanderung beschäftigt neuerdings auch französische Forscher (Louis Gougaud), deren Arbeiten zu beachten wären.

Hans Knies hat vor einigen Jahren den „Ursprung und die Rechtsnatur der ältesten bischöflichen Abgaben in der mittelalterlichen Diözese Mainz" i. d. Savigny-Zsch. 50 (1930), kan. Abt. 19, S. 51 ff. behandelt und bestimmt jetzt die von Erzbischof Konrad (1183) eingeführte Steuer als eine von den Stiften und Klöstern erbetene Geldsteuer, die Ähnlichkeit mit der Bede hat, aber nicht nach dem Grundbesitz, sondern nach dem Einkommen veranlagt wurde.

Der Aufsatz von Fr. Herrmann „Über Petitorien im Erzstift Mainz am Ausgang des Mittelalters" (S. 83—99) schneidet eine Frage an, die landesgeschichtlich und örtlich weiteren Ausbaues bedarf. Nicht die von der Kurie verkündeten Ablässe, sondern die von den Mainzer Erzbischöfen für Stifte, Klöster, Pfarrkirchen und Spitäler erlaubten „Petitoria" (Kollektivpatente) werden aus den Mainzer Ingrossaturbüchern des Würzburger Staatsarchivs zusammengestellt und untersucht. Diese Geldsammlungen (negotia) wurden vielfach durch unwürdige, umherreisende nuntii, questuarii, stationarii, zu einem Geschäft herabgewürdigt, bis das Konzil von Trient jede derartige Sammeltätigkeit verbot. Die Erträge kamen meist Kirchenbauten zugute, Straßen- und Brückenbauten kommen in dem mitgeteilten Stoff nicht vor. Sehr beliebt waren die Sammlungen für die Antoniter und bekannte Spitäler und Hospize (Rom, St. Bernhard). Diese „questuarii" sind zu unterscheiden von den ‚terminarii' der Bettelorden. Vgl. N. Paulus, Der Haupt-

schädling des Ablasses i. M.A.: Histor. Jahrb. 35 (1914), 309 ff. Bei Verboten wurden besondere Stationierer, die beliebt waren, ausgenommen; z. B. in der Reformationsordnung Lg. Wilhelms II. von Hessen (Hess. Landesordnungen I, 34).

Von den kunstgeschichtlichen Beiträgen (A. Feigel, E. Neeb) sei die Deutung der Gewölbefigur am ehemaligen Westlettner des Mainzer Doms durch Otto Schmitt als Symbol der Königssalbung und des Anspruchs des Erzbischofs Siegfried III. auf das Recht der Kaiserkrönung erwähnt (S. 70—78). Die Beiträge von H. Metzner, G. Fink, P. Krause, Al. Ruppel und H. Burkard haben mehr örtliche Bedeutung.

Koblenz. *Wilhelm Dersch.*

Festschrift: Valentin Hopf zum achtzigsten Geburtstag 27. Januar 1933. Jena, Verlag der Frommanschen Buchhandlung (Walter Biedermann), 1933. 243 S. 8°. Bild des Jubilars und 10 Tafeln. Geh. RM. 5,50, geb. RM. 6.50.

Der 80. Geburtstag des „verdienstvollen Förderers der Saalfelder Heimatgeschichte und des bewährten Gründers und Leiters des Thüringer Heimatmuseums in Saalfeld" ist der Anlaß zu der vorliegenden Festschrift, die in ihrem ersten Aufsatz, von Margarete Riem-Baumbach verfaßt, die Verdienste des Jubilars um dieses Museum eingehend würdigt. In der Reihe der darauffolgenden Aufsätze ist eine Anzahl, die bei den Freunden der Kirchengeschichte gern Beachtung finden wird: so behandelt Wilhelm Füßlein „Die Anfänge des Zisterzienserfrauenklosters zu Saalfeld und Stadtilm 1267—1287", und zwar die Gründung des Klosters, die Zwistigkeiten mit den Saalfelder Franziskanern, die Übersiedlung der Zisterzienserinnen nach Stadtilm und den Neubau von Kloster und Klosterkirche. — Ein anschauliches Bild von dem mittelalterlichen religiösen und kirchlichen Leben zeichnet Hermann Busch in seinem Aufsatz: „Das gottesdienstliche Leben in der Johanniskirche zu Saalfeld im Mittelalter"; die Pfarrei hatte durch die Inkorporation in das Zisterzienserinnenkloster und durch die Unterordnung unter den deutschen Ritterorden, sowie durch die Aufsicht des Mainzer Erzbischofs mancherlei Schwierigkeiten zu überwinden. — Aufschlußreich für die Urkundenforschung ist der Aufsatz von Willy Flach: „Urkundenfälschungen der Deutschordensballei Thüringen im 15. Jahrhundert", die auf den Notar Gregor Wernher in Eger zurückzuführen sind und von ihm im Auftrage des deutschen Ordens angefertigt wurden, um berechtigte und unberechtigte Ansprüche zu begründen. — Eine feinsinnige, kunstgeschichtliche Arbeit stellt der Aufsatz von Margarete Riemschneider-Hoerner über „Die Schnitzaltäre des Saalfelder Museums" dar. — Geschichtlichen Wert beanspruchen die Aufsätze über die Saalfelder Vogteirechnungen des 15. Jahrhunderts, über das älteste Saalfelder Stadtbuch des 13. Jahrhunderts, über die Saalfelder Ratslinie 1323—1600, Saalfeld als Bergstadt und als Münzstätte.

Eggenstedt. *Georg Arndt.*

Die Württembergische Kommission für Landesgeschichte hat in der letzten Zeit zwei Werke veröffentlicht, die zwar nur für die württembergische Geschichtsforschung unmittelbare Bedeutung haben, die aber darüber hinaus für jede lokale und territoriale kirchengeschichtliche Forschung Wege und Möglichkeiten zeigen und Anreiz und Anleitung zu ähnlichen Zusammenstellungen und Editionen geben können, wo solche noch nicht vorhanden sind.

I.

Kirchenheilige in Württemberg. Zusammengestellt von Gustav Hoffmann. (= Darstellungen aus der Württembergischen Geschichte, herausgegeben von der Württ. Kommission für Landesgeschichte Bd. 23). Stuttgart, Kohlhammer. 1932. 325 S. 8°.

Der Hauptteil des Werks gibt eine Zusammenstellung der im Gebiet des heutigen Württemberg gelegenen Orte und ihrer Kirchenheiligen mit genauer Unterscheidung, ob die betreffenden Heiligen Patrone oder Konpatrone von Pfarrkirchen, Kapellen oder einzelnen Altären sind. Dabei ist jeweils das erste feststellbare urkundliche Vorkommen von Kirche und Heiligem (Patrozinium) mitsamt der Urkunde oder deren Publikation genannt. Die Aufstellung geht bis zum Jahrhundert der Reformation. Die einzelnen Orte sind aufgeführt nach Diözesen, Archidiakonaten, Landkapiteln, Pfarrorten und Filialen. (Am heutigen Württemberg hatten Anteil die fünf Diözesen Konstanz, Speyer, Worms, Würzburg und Augsburg.) Das Werk gibt also Aufschluß über die kirchliche Organisation und geistliche Versorgung des Landes im Mittelalter. Siedlungsgeschichtlich interessant ist, daß Ortschaften genannt sind, die inzwischen abgegangen sind. Eine beigegebene Markungskarte von Württemberg, auf der die Diözesan- und Kapitelgrenzen, sowie die für die Frage der Christianisierung des Landes besonders wichtigen Martins- und Michaelskirchen bezeichnet sind, erleichtert die Orientierung.

Eine Einleitung des einer Anregung G. Bosserts d. Ä. folgenden Werkes gibt auch Hinweise auf die Möglichkeiten seiner historischen Auswertung.

Zunächst erhalten wir einige Fingerzeige für die Feststellung des Patroziniums einer Kirche. Die sichersten Quellen sind Inschriften und Urkunden. Wo solche Angaben fehlen, sind wir auf Schlüsse angewiesen. Diese können gezogen werden aus plastischen Darstellungen, alten Wandmalereien, Glockeninschriften, Orts- und Flurnamen, Ortswappen, Marksteinzeichen und Abbildungen auf kirchlichen Siegeln. Natürlich bedarf es zu sicherer Feststellung stets mehrerer solcher indirekter Hinweise. Hoffmann, der zahlreiche Einzelbeispiele anführt, zeigt sich im Kombinieren ebenso vorsichtig wie gewandt.

Den Hauptteil der Einleitung nimmt die Erörterung der Frage ein, aus welchen Gründen jeweils die Patrozinien gewählt wurden. So bekommen wir eine gedrängte Geschichte der Patrozinien, wir könnten auch sagen, einen Überblick über die württembergische Kirchengeschichte im Lichte der Patrozinienforschung. Denn von hier aus fallen neue, oft überraschende Lichter auf die Geschichte der Christianisierung, der kirchlichen Organisation und Entwicklung, auf die verschiedenen Geistesströmungen und die Volksfrömmigkeit des Mittelalters.

Hoffmann geht aus von den in Württemberg besonders zahreichen (136) Martinskirchen. Daß St. Martin in der frühesten Zeit der beliebteste Heilige war, weist auf die Christianisierung der das Land bewohnenden Alemannen durch die Franken. Denn Martin war der Nationalheilige der Franken. Die Lage dieser Kirchen in der Nähe der alten vorrömischen und römischen Wege und Niederlassungen erweist sie als die ältesten kirchlichen Niederlassungen und Missionszentren. Gleichfalls aus der ersten christlichen Zeit stammen die Michaelskirchen. Daß sie fast regelmäßig in der Nachbarschaft der Martinskirchen stehen, kann man dahin deuten, daß diese für die fränkische, jene für die alemannische Bevölkerung errichtet seien. Michael war als „kriegerischer" Heiliger als besonders geeignet befunden worden, den streit-

lustigen Alemannen den Übergang zum Christentum zu erleichtern. St. Michael ist nachweislich an vielen Stellen direkter Nachfolger des heidnischen Gottes geworden. Übrigens ist Michael auch Heiliger vieler Friedhofkapellen, da er als der Geleiter vieler Seelen ins Jenseits galt. Doch ist das erste derartige Patrozinium erst 1122 nachzuweisen.

Den im Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Bonifatius wachsenden römischen Einfluß zeigen außer den Salvatorkirchen besonders die stark sich mehrenden Peter- und Paulskirchen. (Paulus allein ist nur in zwei Fällen als Patron nachzuweisen.) Denn die Vorstellung von der Zusammengehörigkeit der Apostelfürsten kann nur von unmittelbar römischem Einfluß herrühren. Wann und wie weit große Klöster Einfluß gewannen, ist aus den Patrozinien zu ersehen. Nazarius weist auf Lorsch, das seit 765 seine Reliquien besaß, Bonifatius auf Fulda.

Die Kreuzzüge machen sich dadurch bemerkbar, daß bisher hauptsächlich im Osten verehrte Heilige bei uns Eingang finden, z. B. St. Georg und St. Katharina. Nikolaus weist in unserem Gebiet auf hirsauischen, d. h. kluniazensischen Einfluß.

Die der Volksfrömmigkeit des späteren Mittelalters entsprechende gewaltige Steigerung des Marienkults zeigt sich in der Weihe neuer Kirchen zu Ehren U. l. Frau, sowie darin, daß sie in älteren Kirchen vor den ursprünglichen Patron tritt. Daß am Ausgang des Mittelalters der Kult der hl. Anna, besonders im Volk, großen Anklang fand, zeigen die St. Anna-Bruderschaften und die vielen ihr gestifteten Altäre.

Da wenig neue Kirchen zur Verfügung standen, konnten neuen Heiligen i. A. nur Altäre geweiht werden. Daher bildet die vollständige Aufzählung aller nachweislichen Altäre und ihrer Heiligen für das spätere Mittelalter eine besonders wertvolle Fundgrube, da wir auf diese Weise auch eine bequeme Zusammenstellung der Bruderschaften haben.

Daß der Möglichkeit eines Patroziniumswechsels volle Aufmerksamkeit geschenkt wird, erhöht die Zuverlässigkeit der Zusammenstellung.

Die gegebenen Beispiele stellen nur einen Auszug dar. Doch zeigen sie die vielfältigen Möglichkeiten der historischen Auswertung des hier zusammengetragenen Materials.

Ein alphabetisches Verzeichnis sämtlicher vorkommender Heiliger nebst genauer Bestimmung, ob sie als Patrone oder Konpatrone in Kirchen, Kapellen oder an Altären erscheinen, sowie ein ausführliches Ortsregister erleichtern den Gebrauch des Werkes.

II.

Württembergische Visitationsakten Band I (1534) 1536 bis 1540. Bearbeitet von D. Dr. Julius Rauscher. (= Württembergische Geschichtsquellen, herausgegeben von der Württ. Kommission für Landesgeschichte Bd. 22) Stuttgart, Kohlhammer. 1932. 8°, XLI und 601 S. RM. 10.—.

Es werden hier Akten aus der Reformationszeit des Herzogtums Württemberg vorgelegt. Über die Art dieser „Visitation", von der diese Akten Zeugnis geben, gibt eine Einleitung von 23 Seiten Auskunft. Es sind damit nicht die besonders aus Blarers Briefwechsel bekannten Umritte der Reformatoren Blarer und Schnepf gemeint, bei denen sie in den Amtsstädten ihres Bezirks feststellten, welche Pfarrer bereit waren, im Sinne der Reformation ihren Dienst weiter zu tun, und welche entlassen werden mußten. Bei unserer Visitation handelt es sich nicht um geistliche Maßnahmen, auch nicht um die Beaufsichtigung der Geistlichen und des kirchlichen Lebens durch die späteren Superintendenten.

Vielmehr handelt es sich bei unserer Visitation um die wirtschaftliche Seite der Reformation, um die finanzielle Sicherstellung des neuen Kirchenwesens durch Mittel des alten und um Verfügung über das von der neuen Kirche nicht benötigte Vermögen der alten, wobei die Feststellung, was die neue Kirche nicht benötigte, durchaus vom Staat getroffen wurde. Denn diese Visitation wurde ausgeübt von herzoglichen Beamten.

In einem ersten, weit kleineren Teil bringt der Herausgeber Akten allgemeinerer Art zur Visitation, z. B. eine Aufforderung an die Amtleute, eine übersichtliche Aufstellung über die rechtlichen und personellen Verhältnisse aller geistlichen Benefizien einzusenden, eine Verfügung über Inventur, Sammlung und Aufbewahrung der Kirchenkleinodien, ein Beglaubigungsschreiben für die zur Inventur in die Klöster gesandten herzoglichen Beamten, ein Reversformular für die das Kloster verlassenden Mönche, die gegen ein Leibgeding von jährlich 40 Gulden auf alle Forderungen an das Kloster bzw. Württemberg verzichteten, und anderes mehr. Als letztes Stück des ersten Teils bietet Rauscher die württembergische Kastenordnung von 1536. In ihr darf man die eigentliche Instruktion für die Visitation sehen, obgleich der Herzog öfters zum Nachteil der Kirche von ihr abwich. Rauscher vergleicht diese Kastenordnung mit der hessischen von 1533. Da einer der hessischen Visitatoren, Heinz Luder, mit Ulrich und Philipp nach Württemberg gekommen war, ist es wohl erklärlich, daß in nicht wenigen Punkten die württembergische Ordnung mit der hessischen übereinstimmt. Doch hat Württemberg an einigen Punkten auch seine Selbständigkeit gewahrt. Zum Beispiel ist Hessen mehr kirchlich, Württemberg mehr sozial interessiert, demzufolge hat der Pfarrer dort mehr Einfluß auf die Verwaltung wie hier. Zunächst werden die Einkünfte des Kastens festgesetzt, die aus bisherigen kirchlichen Vermögensteilen fließen und durch Sammlungen usw. gesteigert werden. Dann wird von den Empfängern gehandelt (unter denen sich an Schulorten arme Knaben finden, denen der Schulbesuch ermöglicht werden soll), und endlich von der Verwaltung. Scharfe Bestimmungen, die die Unterstützung von Faulheit und Laster unterbinden und die Berechnung von unnötigen Verwaltungsspesen für „Zehrung und Botenlohn" unmöglich machen sollen, zeigen, daß das Bild der Menschheit sich in 400 Jahren wenig ändert.

Wie die Neuordnung in der Praxis gehandhabt wurde, zeigt der zweite Teil: Visitationen in den einzelnen Ämtern 1536—40. (Amt = Kreis.) Elf Ämter sind in dieser Zeit visitiert worden und in diesem Band aufgeführt. Die Einleitung gibt einen gedrängten, aber sehr wertvollen Überblick über den Gang der gesamten Visitation in diesen Jahren.

Jedes Amt wird in zwei Abschnitten aufgeführt. Im ersten wird der Bestand an geistlichen Pfründen ausführlich aktenmäßig dargelegt. Wir lesen, welche Pfründen an jedem Ort waren, aus welchen Teilen sich ihr Einkommen zusammensetzte, ob die einzelnen Teile leicht oder schwer eingingen, wie hoch ihr Geldwert war, welche Lasten auf dem Einkommen lagen, wer die Pfründe zu vergeben hatte und wer sie z. Zt. (1534)) besaß.

In einem zweiten Abschnitt wird ämterweise bei jedem Ort angegeben, was bei der Visitation geschehen ist. Hier steht meist an der Spitze das Protokoll über die Inventur der Kirchenkleinodien. In einem Fall steht bei den Metallgegenständen lakonisch: „Das ist uf die minz geantwort und glich geschmeltzt". So wird es in den meisten Fällen gegangen sein. — Sodann folgen die anderen Akten, aus denen jeweils

ersichtlich ist, wie das angefallene kirchliche Gut samt den darauf liegenden Lasten zwischen den staatlichen und den gemeindlichen Instanzen verteilt wurde. Von einzelnen Gemeinden, wie z. B. von Stuttgart, haben wir ganz genaue Nachrichten, weil hier der sog. „Begnadigungsbrief" des Herzogs und der diesem entsprechende Empfangsrevers der betr. Städte erhalten ist. Hier wird Punkt für Punkt aufgezählt: welche kirchlichen Pfründen, Gefälle, Gebäude die Stuttgarter in ihren „Kasten" bekommen und was ihnen dafür obliegt (u. a. die Erhaltung von deutscher und lateinischer Schule samt den Schulmeistern, die Erhaltung des Spitals, die Baulast an zwei Kirchen, die Erhaltung von drei bedürftigen würdigen Stuttgarter Bürgerskindern mit jährlich 25 Gulden auf der Universität Tübingen, dies — nach hessischem Vorbild — die Anfänge des Tübinger Stifts). Dann wird aufgezählt, was der Herzog übernimmt, nämlich sämtliche den Stuttgartern nicht übergebenen Pfründen und dafür die Verpflichtung, zwei Prädikanten und zwei Diakonen in der Stadt zu unterhalten.

So wurde mutatis mutandis landauf landab verfahren. Auf den Dörfern wird meist so viel Gerät behalten, als man künftig braucht, das andere wird eingezogen, die Gemeinden behalten ganz oder teilweise ihr Ortskirchenvermögen, die Pfarrpfründe dient, vermehrt oder vermindert, ihrem Zweck weiter, die anderen Pfründen zieht der Herzog ein. (Man kann nicht behaupten, daß Ulrich, der unleugbar etwas scharf zugefaßt hat, die kirchliche Arbeit dadurch wesentlich behindert habe. Immerhin hat sein Sohn und Nachfolger Christoph eine den Rechten und Bedürfnissen der Kirche besser entsprechende Ordnung durchgeführt.) — Selbstverständlich zeugen die Akten von einem als selbstverständlich angesehenen Schalten und Walten des Staates in kirchlichen Dingen. Doch zeugen sie ebenso deutlich von der als ebenso selbstverständlich betrachteten Voraussetzung dieser Anordnungen: dem Bekenntnis des Staates zu einer ganz bestimmten Kirche bzw. Konfession unter Ablehnung aller anderen Konfessionen. Der Staat, der in Kirchendingen gebietet, bekennt sich vorbehaltlos zu dieser Kirche und begründet damit sein Kirchenregiment.

Wo die eigentlichen Visitationsakten fehlen, sind sie durch Akten aus früherer oder späterer Zeit ersetzt. Bei jeder Akte ist Datum, Aufbewahrungsort und Beschreibung beigefügt. Bei jeder genannten Person sind in Anmerkungen sämtliche erreichbaren biographischen Daten gegeben. Entsprechendes bei Bauwerken. Auch die vorkommenden rechtlichen und wirtschaftlichen Begriffe sind erläutert.

So ist deutlich, in wie vieler — profangeschichtlicher, kirchengeschichtlicher, kulturgeschichtlicher — Hinsicht das umfangreiche Werk Anregung und Erkenntnisse bietet. Für das Ganze des Landes gibt es einen Einblick in die wirtschaftliche Seite des Reformationswerkes. Seine Bedeutung für die ortsgeschichtliche Forschung, der es ein unentbehrliches Handwerkszeug bietet, liegt auf der Hand. Auch hier ermöglicht ein mit großer Sorgfalt gearbeitetes Personen- und Ortsverzeichnis ein rasches Zurechtfinden.

Tübingen. *Manfred Schmehl.*

Alte Kirche.

Gustav Krüger, A Decade of Research in Early Christian Literature 1921—1930; reprinted from The Harvard Theological Review XXVI., July—October 1933, S. 173—321.

Der Gießener Altmeister für Kirchengeschichte hat kürzlich einen umfänglichen Literaturbericht zur Patristik vorgelegt, der mit gewohnter

Akribie bearbeitet ist. Den Ausgangspunkt bilden die Handbücher, es schließen sich Werke allgemeinen Inhalts an, Symbolforschungen, Arbeiten über die Märtyrerakten, die Apostolischen Väter, die Gnostiker, die Apologeten. Den Hauptbestandteil bilden die Kirchenväter (S. 210 bis 321), die — alphabetisch angeordnet — in drei Abschnitten behandelt werden (griechische, lateinische ohne Augustin, Augustin). Jeder Abschnitt gliedert sich wieder in zwei Abteilungen (Text; Leben, Schriften, Lehre), jedem Teil geht eine reichhaltige Bibliographie voraus, wo die wichtigeren Werke, die im Text kurz charakterisiert werden, durch einen Stern gekennzeichnet und wo ihnen außerdem die Fundorte einiger Rezensionen beigefügt sind.

Alles ist klar und übersichtlich angeordnet, so daß man rasch das Gesuchte finden kann. Man sollte aber diese Bibliographie nicht nur als Nachschlagewerk benutzen, man sollte sie lesen. Kann man sich dann doch mit leichter Mühe über viele Fragen an Hand eines kundigen Führers orientieren, dessen bewunderungswürdige Stoffbeherrschung, sicheres Urteil, peinliche Genauigkeit uns beste, dankbar anzuerkennende Dienste leisten können.

Halle a. S. *Walther Völker.*

Walter Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. (Beiträge zur historischen Theologie, Band 10) Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1934, VIII u. 247 S.

Verf. bemüht sich um eine neue Verhältnisbestimmung von Rechtgläubigkeit und Ketzerei, er will die alte, in katholischen wie protestantischen Kreisen vertretene Anschauung widerlegen, wonach die Häresie als Abzweigung von der kirchlich-korrekten Lehre immer erst an zweiter Stelle stehe. Dabei ist er sich durchaus bewußt, einen völlig neuen Aufriß von der ältesten Kirchengeschichte liefern zu müssen, der an entscheidenden Punkten v. Harnacks Thesen widerspricht, aber er tut es unter dem Motto: „ohne Zögern alle vorgefaßten Meinungen hinter uns werfen" (S. 2).

Der Beweis gliedert sich in zwei Gruppen, von denen in der einen Entstehung und erste Anfänge des Christentums in den einzelnen Provinzen (von Edessa bis Rom) untersucht (S. 6—133), in der anderen mehr die allgemeinen Äußerungen beleuchtet werden, wie sie sich im Zusammenleben von Rechtgläubigkeit und Ketzerei ergeben (Art der Polemik, das beiderseitige Schrifttum, die hl. Schriften — S. 134 bis 230). Als Resultat ergibt sich die überraschende Tatsache, daß die Ketzer den Rechtgläubigen „zahlenmäßig erheblich überlegen" (S. 197, 233) waren, daß es eigentlich nur in Rom eine zuverlässige orthodoxe Mehrheit gegeben habe (S. 132, 231), so daß es völlig vereinsamt geblieben wäre, wenn es nicht seinen Einfluß auf Korinth ausgedehnt und dort die Ketzerei niedergeschlagen hätte (S. 105; in diese Beleuchtung wird der I. Clemens-Brief gerückt). In Phrygien, Macedonien, Kreta haben die Ketzer das Heft in der Hand, während in einigen Orten des westlichen Kleinasiens die Kirchenleute in der Überzahl gewesen sein mögen (erschlossen aus den Ignatius-Briefen). Östlich von Hierapolis verliert sich die Rechtgläubigkeit völlig, nach Edessa ist das Christentum von Marcioniten gebracht, und in Ägypten sind die ersten Spuren des Christentums gnostisch, während die Kirche sich erst erheblich später gegen Basilides durchsetzen konnte. Der Sieg der Rechtgläubigkeit über die Ketzerei ist Roms geschickten Kampfmethoden, der Gunst der Lage und der Uneinigkeit der Häretiker unter sich zu danken.

Nun ist Verf. sich darüber nicht im Unklaren, daß der Beweis bei der Lückenhaftigkeit unserer Quellen nicht zwingend geführt werden kann. Daher schränkt er selbst seine Resultate gelegentlich erheblich ein, so wenn er darauf hinweist, daß dieses Buch „notgedrungen so stark von Vermutungen lebt" (S. 224), oder ein „vielleicht", „wohl" einschaltet (S. 105, 90, 45, 47: „ich ergehe mich ungern in Hypothesen"). Er legt selbst strenge Maßstäbe an, wenn es gilt, Ansichten anderer Forscher zu widerlegen; er weist auf die „grenzenlose Lückenhaftigkeit unserer Kenntnis" (S. 221) hin, die sichere Behauptungen erschwere, er verlangt Beweise (S. 51, A. 1) — aber all dies hindert ihn nicht an der Niederschrift folgenden Satzes: „Den Angaben der Quellen ein lebensvolles Bild abzugewinnen, sollte es auch ohne Mitwirkung der Phantasie nicht abgehen" (S. 115).

Leider hat Verf. von ihr reichlich Gebrauch gemacht, so daß sein Beweis an vielen Stellen einer Nachprüfung m. E. nicht standhalten kann. Die Forschung wird sich im einzelnen mit manchen gewagten Abschnitten des Buches auseinanderzusetzen haben, ich kann hier nur auf einiges kurz hinweisen. Bauer gründet seine Ansicht über Edessas früheste Kirchengeschichte auf die edessenische Chronik, die wohl von Marcion (VI), Bardesanes (VIII) und Mani (X) spricht, eine Kirchengründung aber erst unter Kûnê erwähnt (313, XII). Daraus folgert Verf., daß das älteste Christentum Edessas marcionitisch gewesen sei, daß die kirchlichen Palûtianer eine Minorität bildeten und daß sie erst in Edessa erschienen, als es dort bereits Christentum gab (S. 26, 34). Hier ist nicht weniger als alles unsicher, denn wie sollte ein kirchlicher Chronist derartige Notizen in sein Werk aufnehmen, wenn er damit nur beweisen würde, daß sich das Christentum dieser Stadt von Marcion herleitet. Oder soll man ihm das kritiklose Abschreiben einer häretischen Vorlage zutrauen? Wie kann man ferner aus der späteren (Aphraates) ständigen und heftigen Polemik gegen die Ketzer den Schluß ziehen, daß das orthodoxe Christentum erst in zweiter Linie gestanden habe (S. 30 ff.)! Dann müßte man ein Gleiches auch für Südgallien (Irenaeus), Rom (Hippolyt), Alexandrien und Caesarea (Origenes) folgern können. Die sehr zugespitzten Ausführungen über die Gründe, die zum Kirchbau führten, über die Ursprünge der Abgar-Sage, die zur Widerlegung der Häresie geschaffen sei (S. 41), über die Einführung des Diatessarons durch Bardesanes (S. 35 f.) sind bestenfalls geistvolle Vermutungen.

Das Kapitel über Ägypten (S. 49 ff.) arbeitet stark mit dem argumentum e silentio. Wenn der Kirchenmann Eusebius Erfreuliches zu berichten gehabt hätte, so würden wir es heute in seiner Kirchengeschichte lesen (S. 49). Da Gnostiker zuerst erwähnt werden, so ist das Christentum „bis tief ins 2. Jahrhundert hinein deutlich abseits von allem Kirchentum gewachsen" (S. 53)! Die etwaige Gegeninstanz des Barnabas-Briefes wird dadurch entwertet, daß seine Grundthese als gnostisch beurteilt wird (S. 52), während schon der Name „Ägypterevangelium" auf die Majorität der Ketzer hinweise (S. 55)!

Zu Bedenken geben ferner die Ausführungen über die ignatianischen Briefe Anlaß (S. 65 ff.). Hier geht Verf. von allgemeinen Erwägungen aus, die beweisen sollen, daß das Drängen des Ignatius auf den monarchischen Episkopat zeige, daß die Orthodoxen sich damit in einem Kollegium durchzusetzen hoffen, in dem sie in der Minorität sind (S. 66 ff.). Dabei setzt Bauer voraus, daß καθολικὴ ἐκκλησία bei Ignatius „noch als Ganzes" katholische Kirche heiße und daß erst im ausgehenden 2. Jahrhundert eine Scheidung von Kirche und Häresie eintrete (S. 231). Daß diese Meinung irrig ist, zeigen Stellen wie ad

Philad. 3,2 f. und ad Trall 3,1. Verf. läßt dagegen in Philippi einen Ketzer sogar Bischof sein und demselben Kollegium kirchliche Presbyter angehören (S. 76 ff.). Der an anderer Stelle geführte Beweis, daß „Ketzer hohe Ämter in der Christenheit einnehmen" (S. 73), ist m. E. nicht geglückt; denn ad Smyrn. 6,1 will weiter nichts besagen, als daß Leute in höheren Stellen ebenfalls gefährdet sind, daß ihr τόπος sie also nicht hochmütig machen dürfe. Diese ganz allgemein gehaltene Warnung darf nicht mit ad Smyrn. 9,1 kombiniert werden, wo Ignatius die Vornahme kultischer Handlungen durch Unbefugte tadelt, denn τόπος ist immer nur Ausdruck für ein kirchliches Amt (ad Polyc. 1,2), wird aber nie auf ein häretisches bezogen, zumal Ignatius sich so deutlich gegen die Winkelversammlungen der Ketzer ausspricht und immer wieder auf das Fehlen jeglicher Legitimation für ihr Auftreten hinweist. Aus dem gleichen Grunde muß ich auch die Auslegung von οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι (Polyc.-Brief, inscr.): „Die ... auf seiner Seite stehenden Presbyter" (S. 74) ablehnen, weil damit die Gegner durch Zuerkennung des Presbyter-Titels implicite anerkannt wären. Ebenfalls fällt dann auch die Vermutung hin, daß es in Philippi nur einen häretischen Bischof gegeben haben müsse, weil Polycarp ja nur Presbyter anrede, ohne einen Bischof zu erwähnen (cf. Paulus, Phil. 1,1).

Ferner ist ein Beweis für die Behauptung, daß Ignatius „die Führerschaft einer Gruppe, die im schwersten Daseinskampf gegen fast übermächtige Gegner steht" (S. 68), gehabt habe, doch nicht dadurch erbracht, daß auf die „Gesandtschaften hochgestellter Glaubensgenossen" (S. 68) hingewiesen wird, oder auf die Schärfe der Polemik. Es ist seine bischöfliche Pflicht, eindringlich vor Irrlehrern zu warnen, aber aus allen Briefen ersehen wir, daß es sich nur um einige wenige Häretiker handelt, die in den Gemeinden für ihre Anschauungen Propaganda machen (ad Philad. 6,1. 7,1 f. Trall. 10,1. Magn. 4. 9,1. Ephes. 5,3. 7,1 usw.), woran auch die Wendung πολλοὶ γὰρ λύκοι (ad Philad. 2,2) nichts ändert. Zeigt doch Verf. selbst an vielen Stellen seines Werkes, wie man derartige Ausdrücke zu werten habe (S. 142, 145, A. 2, 147, 152, 159 f., 173, 194). Gleichwohl legt er an Stellen, die seine Thesen beweisen sollen, besonderen Nachdruck auf das πολλοί, so etwa für Antiochien auf Justin, I. Apol. 26,4 (! S. 70), oder für Hierapolis auf das οἱ πολλοί des Papias-Fragmentes (Euseb. h. e. III, 39,3), das doch nur besagen will, daß Papias nicht wie die Menge sein Gefallen an Leuten habe, die viel schwätzen, sondern an denen, die die Wahrheit sagen. Bauer versteht dagegen unter οἱ πολλοί die Ketzer, zu denen Papias in Gegensatz trete (er weiß sich „auf die Minderheit der Christen von Hierapolis mit seinem Einfluß beschränkt", S. 190).

Ein Hauptstützpunkt für die These des Verfs. ist die neue Deutung des 1. Clemensbriefes (S. 99 ff.). Bauer geht dabei von seinem Verständnis des 1. Korintherbriefes aus, wonach Paulus in den „Starken" die Gnostiker bekämpfe, die „ein höchst beachtlicher Faktor" in Korinth waren (S. 105). Ein Beweis für die These kann nicht erbracht werden, da Paulus in cap. 15,12 nur von τινές spricht und da man in den Leugnern der Auferstehung doch ebensowenig „Gnostiker" sehen darf wie in ihren Gefährten zu Athen (Act. 17,32). Gegen diese korinthischen Bestreiter der ἀνάστασις wende sich Clemens in cap. 23 bis 27 seines Briefes! Aber nicht die geringste Andeutung erlaubt uns diesen Sprung von einer Generation zur anderen, wo wir so viele Bindeglieder gar nicht kennen und wo das Thema der Auferstehung zu den beliebtesten der damaligen Zeit zählte (cf. Verf. selbst auf S. 150). Bauer glaubt indes damit erreicht zu haben, auch den 1. Clemensbrief in die antihäretische Front einreihen zu können, obwohl im Briefe selbst

gnostische Gedanken gar nicht vorgetragen werden (Gott als Schöpfer (S. 51) muß doch nicht immer antignostisch gemeint sein, cf. Symbol). Er sieht demzufolge in der korinthischen Partei der νεώτεροι eine gnostische Richtung, die sich fast durchgesetzt hätte und gegen die Rom vorgehen muß, um mit seiner Rechtgläubigkeit nicht gänzlich vereinsamt dazustehen (S. 105).

Alles in allem, Bauers Buch ist ein Versuch, die älteste Kirchengeschichte ganz neu zu sehen und alle Einzelerscheinungen konsequent von dieser neuen Grundeinstellung aus zu deuten. Dabei werden die Ketzer aufs höchste gewertet, vornehmlich Marcion, dessen „weitschauende, den Erdkreis umspannende Pläne" (S. 75) gerühmt werden, und natürlich ist auch Kerdon ein Mann von „Format" (S. 70). Dem Marcion sollen wir die Kenntnis des Philemon- und des Galater-Briefes verdanken — aber Ignatius spielt doch wohl ad Philad. 1,1 auf Gal. 1,1 an (gegen Bauer S. 224) —, zur Abfassung der Pastoralbriefe hat Marcion „den entscheidenden Anstoß" gegeben (!) und I. Tim. 6,20 könne sich daher gut auf Marcions Antithesen beziehen (S. 229). Die „Kirche" tritt demgegenüber stark in den Hintergrund, nur Rom vertrat die Rechtgläubigkeit und suchte diese durchzusetzen durch kluge Taktik, durch „ein starkes Machtstreben" (S. 101), durch geldliche Zuwendungen, die in erster Linie nicht als Wohltätigkeit, sondern als Mittel zur Erreichung der Vorherrschaft zu werten seien (S. 126 f.).

Dieses erstaunliche Resultat wird vom Verf. gewonnen durch häufiges Verwenden des argumentum e silentio, durch kühne Kombinationen, durch unbeweisbare Vermutungen, die ihrerseits wieder ein schwankendes Fundament für weitere Vermutungen abgeben, durch Rückschlüsse aus späteren Zeiten und endlich durch das Einordnen aller Einzeltatsachen in das Schema: Rechtgläubigkeit — Ketzerei, wodurch das bunte historische Geschehen der Fülle seiner Anlässe und Motivierungen beraubt wird. Ich kann mir nicht denken, daß ein derartiges Geschichtsbild Aussicht hat, sich in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung (von der katholischen ganz zu schweigen) durchzusetzen; es ist nur der äußerste Pendelschlag einer Anschauung, die letztlich auf G. Arnolds Wertung der Ketzer zurückgeht, und gerade als Extrem wird sie den Widerspruch hervorrufen müssen.

Halle a. S. *Walther Völker.*

Acta conciliorum oecumenicorum iussu atque mandato societatis scientiarum Argentoratensis ed. Eduardus Schwartz, Tom. II. vol. II (pars I—III). — Berolini et Lipsiae, Walter de Gruyter, 1933—1935.

Nachdem zunächst ein Teil der lateinisch überlieferten Akten zum vierten ökumenischen Konzil erschienen war (vgl. ZKG. N. F. II [1932] 563 ff.), sind ihm, wie schon angekündigt, die griechischen Akten gefolgt und liegen jetzt in drei Teilen als erstes Volumen des zweiten, ganz diesem Konzil gewidmeten Tomus abgeschlossen vor. Der letzte Teil bringt einen Index vocabulorum et translationum; weitere Indices werden nach dem Abschluß des Tomus erscheinen. Jeder Teil hat wie immer seine eigene Einleitung, die die Geschichte der Überlieferung klärt und sie selbst als ein Stück Kirchengeschichte verstehen läßt. Die Schwierigkeiten einer derartigen Arbeit hebt der Meister der philologischen Methode einleitend selbst hervor: non facilis est accessus ad monumenta historica temporum illorum, quando mos erat non aperte de rebus quae gesta erant, iudicare, sed mentes hominum dirigere publicando et colligendo quae constituta et scripta erant ab illis qui

res publicas atque ecclesiasticas gubernarunt. Talia interpretanti periculum imminet erroris neque fieri potuisse nego ut non omnia recte divinarem.

Der überlieferte Stoff gliedert sich in die eigentlichen Akten mit ihren Ergänzungsstücken und drei größere, später wiederholt erweiterte Briefsammlungen, die ihnen teils vor- und teils eingeschoben sind. Die älteste Sammlung M, die den Akten gewissermaßen als geschichtliche Einleitung voraufgeht, muß zwischen 453 und 455 entstanden sein. H sucht M zu ergänzen und hat der dritten Sammlung B gleichfalls bereits vorgelegen. Aber auch B kann nur wenige Jahre nach dem Konzil entstanden sein. Ihr Verfasser muß wie der Verfasser von M dem Hofe Markians nah gestanden haben. Hinter M vermutet Schwartz einen griechisch gebildeten Lateiner der Diözese Thrakien. Die Sammlung versucht die Bemühungen Leos und des westlichen Hofes hervorzuheben, die eine Revision der Räubersynode durch ein italienisches Konzil in die Wege leiten wollten und damit nur bei Theodosius II. auf Widerstand stießen, um Markian und Pulcheria so von dem Verdacht eines willkürlichen Entschlusses zu entlasten; in der Wahl des Konzilsortes zeigt sie andererseits deren Selbständigkeit. Die Publikation der Akten selbst muß gleichfalls schon vor dem Tode Valentinians III. etwa im Jahre 454 erfolgt sein und kann nur von zentraler Stelle veranlaßt worden sein. Den Hintergrund bilden die dogmatischen Kämpfe um das Chalzedonense im Osten und der Protest Leos gegen die Privilegierung Konstantinopels im Westen. Die Abzweckung für den unmittelbaren kirchlichen Gebrauch zeigt sich auch in der Gliederung nach πράξεις (actiones), die sich nicht streng an die Chronologie hält, sondern den Stoff nach sachlichen Gesichtspunkten ordnet. Mit besonderem Nachdruck sind die Verhandlungen über die Rechte des Stuhles von Konstantinopel an den Schluß gestellt. Daß man schon in dieser ersten offiziellen und im allgemeinen zweifellos zuverlässigen Ausgabe der Akten unter kirchenpolitischen Gesichtspunkten nicht immer vor Fälschungen zurückgeschreckt ist, lehren z. B. die Interpolationen und Korrekturen in Leos ep. 25, die der Sammlung M voransteht (vgl. II 1, 3 p. XXIV). Im übrigen ist wieder die Überlieferung von Leos tomus ad Flauianum von besonderem Interesse. Eine letzte Ergänzung (act. 18. 19) haben die Akten noch zu Beginn des siebenten Jahrhunderts erfahren. Der Urtext ursprünglich lateinischer Urkunden und der Reden der römischen Legaten, den die älteste Ausgabe neben der griechischen Übersetzung durchweg geboten hat, ist leider in allen heute erhaltenen Handschriften bis auf geringe Spuren verlorengegangen.

Die stärkste Verwirrung in die Überlieferung brachte naturgemäß der Dreikapitelstreit, in dessen Verlauf eine richtige Auslegung des Chalzedonense für alle Parteien von besonderer Wichtigkeit war. Doch erweisen sich andere Fehler, die der Herausgeber früher selbst in die justinianische Zeit setzen wollte, als älter (II 1,3 p. XXIII; XXIV). Ein Muster scharfsinniger und kühner Kombination ist die Erklärung einer Datenfälschung in den Verhandlungakten um Ibas von Edessa: sie ist nicht, wie man annehmen sollte, eine Korrektur des folgenden Jahrhunderts, sondern war schon in der ersten Ausgabe der Akten mit enthalten und sollte zur Verschleierung älterer Verhandlungen dienen (ebenda II 1,3, p. XXIV—XXVII). Besondere Beachtung erfordert endlich die Stellung Theodorets von Kyrrhos auf dem Konzil (vgl. II 1,2 p. XII; 1,3 p. XIV—XVI). Daß die Restitution dieses 449 abgesetzten Antiocheners, der sich darauf mit besonderer Devotion an den römischen Bischof um Hilfe gewandt hatte, auf dem Konzil nur unter dem

Druck der kaiserlichen Kommissare möglich wurde, ist bekannt. Durch den Nachweis der dogmatischen Übereinstimmung zwischen Leos tomus und der Lehre Kyrills arbeitete er hier dann sofort noch im kaiserlich-päpstlichen Sinne. Schwartz sucht nun aber auf Grund einiger bestechender Parallelen den noch weiter gehenden Nachweis zu erbringen, daß auch die synodale Allocutio an Markian mit dem patristischen Beweismaterial ihres Florilegiums auf Theodoret zurückgeht, d. h. also, daß der der Synode aufgenötigte Theologe alsbald auch zu ihrem Sprecher gemacht wurde und nach der Ablehnung der ersten Glaubensformel und Aufstellung einer neuen, an Leos tomus orientierten dem Kaiser das vortrug, was er zu hören wünschte. Dazu paßt die auffällige Voranstellung von Theodorets Brief an Dioskur in der Briefsammlung B: sie ist interpoliert, um die stets unveränderte Rechtgläubigkeit Theodorets unter Beweis zu stellen. Diesen Brief kann schwerlich jemand anders als Theodoret selbst für die Publikation zur Verfügung gestellt — und interpoliert haben. Das alles mag für das Charakterbild Theodorets keine sehr erfreuliche Bereicherung sein; der Verlauf des vierten ökumenischen Konzils selbst gewinnt dadurch aber sehr an Leben und Verständlichkeit und eine hohe äußere und innere Wahrscheinlichkeit spricht für die Richtigkeit dieser Kombination.

Zum Schluß seien zwei Druckversehen notiert: II 1,3 p. XI Z. 3 v. u. ist „igitur" zu streichen; p. XVI Z. 19 v. u. für „concilio" vielmehr „consilio" zu lesen.

Göttingen. *H. v. Campenhausen.*

Mittelalter.

Pastor Lic. Kochs, Mittelalterliche Kirchengeschichte Ostfrieslands. (= Heft 26/27 der Abhandlungen und Vorträge zur Geschichte Ostfrieslands, herausgegeben vom Staatsarchiv in Aurich), Aurich, Friemann, 1934, 162 S., RM. 3.—.

Karl Schmaltz (DDr.) Kirchengeschichte Mecklenburgs Erster Band: Mittelalter. Schwerin i. Meckl., Bahn, 1935, 320 S., RM. 7,50, gbd. RM. 9.—.

In diesen beiden Darstellungen von der Hand einheimischer Pfarrer sind deutsche Gebiete von relativer Abgeschlossenheit behandelt, in ersterer auf der noch heute geltenden Grundlage friesischen Volkstums, dessen Eigensprache hier freilich verschwunden ist, in letzterer unter der Voraussetzung slavischer Stammeszugehörigkeit, die sich viel weiter erstreckt hat, aber innerhalb der durch die Natur dieses Landes bezeichneten Grenzen Sonderformen der anschließenden deutschvölkischen wie der kirchlichen Entwicklung annahm.

Nachdem M. Klinkenborg in der Hist. Zeitschr. 102 im Jahre 1909 eine „Ansicht der friesischen Geschichte im Mittelalter" gab und Th. Pauls in den oben bezeichneten Abhandlungen gleichzeitig die „ältere Geschichte Ostfrieslands" zur Darstellung brachte, legt nun Kochs für Ostfriesland eine mittelalterliche KG. vor, die geschickte Anordnung und fließende Darstellung verrät, leider aber abgesehn von grundlegenden Quellenangaben (S. 5 f.) wissenschaftliche Belege vermissen läßt, was die Kontrolle erschwert. Die wiederholte Berücksichtigung der Rechtsquellen verdient Beachtung, da in ihnen neben dem geistlichen das ursprüngliche Volksrecht, zumal in der altfriesischen Sprache und mit poetischer Kraft, treuer als anderswo bewahrt ist, wenn man auch die nach Auflockerung der vom 11.—13. Jahrhdt. bestandenen Gemeinfreiheit der Friesen auftauchenden Fälschungen, wodurch dieselbe und die geistlichen Landrechte auf Karl d. Gr. (und Papst

Leo) zurückgeführt wurden, in Abzug bringen muß. Unter den Anfängen läßt Verf. die Kämpfe des (West-)Friesenfürsten Redbad (Radbod) mit Karl Martell mit Recht unerwähnt, da sie Ostfriesland schwerlich berührt haben; dieses tritt erst 785 in das Licht der Geschichte, als Karl d. Gr. unter den Sachsenkriegen bestimmte Gaue einerseits Willehad von Bremen (seit 787 Bischof), der schon vor 782 im benachbarten Rüstringen missioniert haben muß, und anderseits dem Presbyter Liudger (späteren Bischof von Münster † 809, nicht 808 S. 36) zur kirchlichen Versorgung zuwies, beidemal im Zusammenhang mit sächsischen Gebieten, was nicht als kirchenpolitischer Fehler (S. 31) zu beurteilen ist. Willehad erscheint übrigens neben Liudger unverdient zurückgesetzt; sein Beisetzungsort in Bremen ist nicht die heutige Pfarrkirche S. 24, sondern eine seinem Gedächtnis geweiht gewesene in unmittelbarer Nähe des Domes. Daß Bonifatius auf dem Wasserwege sich immer am sichersten fühlte (S. 30), ist eine auffallende Behauptung; sein S. 22 erwähnter Brief ist in dem Jahre vor seinem Tode verfaßt; er hat Ostfriesland nicht gesehen, wo eine Sedeskirche, wohl durch Einfluß von Fulda, seinem Namen geweiht ist. Denn dieses Hauptkloster war ebenso wie Werden, auf welches die Ludgeripatrozinien in der Hauptsache zurückgehen werden, zugleich in den westlicher gelegenen friesischen Bezirken, stark begütert. Der enge Zusammenhang mit diesen Bezirken bis gegen Ablauf des Mittelalters, in der Verfassungsgeschichte wie durch das Bistum Münster in kirchenpolitischer Hinsicht, ist überall ersichtlich, etwa auch durch Verbreitung der Priesterehe S. 148 und in der Wertlegung auf die Zugehörigkeit der friesischen Gaue zum Bistum Münster in Gestalt des Wandbildes am Dom S. 137. Für diesen Umkreis war (schon 1152) ein prepositus (oder archidiaconus) Frisie mit den bischöflichen Visitations- und Administrationsbefugnissen betraut, doch ohne Handhabung des geistlichen Laienbanns, der um des schwer zu behandelnden Volkscharakters willen vielmehr eingesessenen vornehmen oder besitzenden Laien (als Dekanen oder Pröpsten), sogar mit Erbfolge, zugestanden war, ein kirchenpolitischer Vorgang, der sonst ohne Parallele ist. Auch das Kirchenpatronat war zumeist in den Händen von Laien als Stiftern der Kirchen, sei es der Gesamtheit der freien Grundbesitzer des Kirchspiels, sei es einzelner Edler oder Häuptlinge, gelegentlich auch auswärtiger (s. o.) oder einheimischer Klöster, die im heutigen Ostfriesland auffallenderweise erst vierhundert Jahre nach der Grundlegung auftauchen (S. 60). Dagegen standen den zum Erzbistum Bremen gehörigen Gauen (vgl. zu Vita Willeh. 8: Schol. 3 zu Adam Brem. I, 12 und Heinrich Wolter vor 1463) mehrere Domprälaten vor, deren einer, der Domdekan, 1198 in Dykhausen ermordet wurde MGS. XVI 353, während von den zu Münster gehörigen friesischen Gauen der umfangreiche Emsgau in 6 Untergaue oder Länder zerfiel (in einer Urkunde von 1432 zusammen genannt). Zu den Einzelberichtigungen, die der durch zahlreiche zuverlässige Veröffentlichungen bekannte Pastor Dr. Reimers im Niedersächs. Jahrbuch Bd. 12 gegeben hat, ist etwa zu S. 79 beizufügen, daß in Hopels vor 1450 Prämonstratenserinnen waren. Der Nachweis, den Kochs S. 139 ff. zu dem von der Kirche der Schola Frisonum in Rom abhängigen, in Ostfriesland wiederholt, freilich auch in anderen Diözesen, begegnenden Magnus patrozinium liefert, ist dahin zu ergänzen, daß dieser Heilige nicht Bischof von Trani, sondern ein Märtyrer in Fondi, woher seine Reliquien nach Rom gelangt sind (Armellini, le chiese die Roma, ^{2} 1891, S. 771), oder in Ceccano gewesen ist (I. B. Kirsch, im Lexikon f. Theologie und Kirche VI v. J. 1934).

Die weit ausführlichere Zusammenstellung von K. Schmaltz über die Kirchengeschichte von Mecklenburg, als deren Kenner er sich schon

durch vorbereitende Aufsätze im Jahrbuch des Vereins für mecklenburgische Geschichte 72, 73 (1907, 1908) erwiesen hatte, ist durchweg mit urkundlichen und literarischen Belegen versehen, wodurch die früheren Vorarbeiten von D. Schröder (1741, 1788) und die kurze Darstellung von J. Wiggers (1840) neuzeitlichen Anforderungen entsprechend ergänzt werden. Die natürliche Abgrenzung des Landes durch die Elbniederung und einen südlichen Heidestrich hat es mit sich gebracht, daß dessen äußere Geschichte wie die von Nordelbingen stark nach Norden orientiert war, die der abodritischen Völkerschaften im westlichen Mecklenburg wesentlich nach Nordelbingen, der Völkerschaften der Wilzen oder Liutizen im östlichen Mecklenburg mehr südwärts. Erstere standen unter Karl d. Gr. noch im Bundesverhältnis mit den Franken (bis zu ihrem Abfall 817), er hat sie darum auch 804 mit sächsischen Gebieten entschädigt: nach Schmaltz' Vermutung nur mit Wagrien, das dann durch sein zu Aldenburg (Oldenburg) unter Otto I. gegründetes Bistum den Ausgangspunkt der — vorher nur schwach bezeugten — Missionierung unter den Slaven gebildet hat. Diese ist freilich bald darauf durch die immer wieder einsetzenden erbitterten Grenzkämpfe mit den benachbarten sächsischen Grafen für Jahrhunderte zerstört, so daß erst mit der im 12. Jhdt. einsetzenden Kolonisation durch deutsche (hauptsächlich westfälische S. 105, vgl. 71) Bauern, auch Holländer und Flamländer (vgl. S. 34, 42) und das energische und rücksichtslose Vorgehen Heinrichs d. L. die eigentliche Festigung und Grundlegung der kirchlichen Organisation, nunmehr unter drei dem Erzbistum unterstellten Bistümern (vgl. ZKG. S. 84 f.) sowie, zu einem kleinen Teile Mecklenburgs, dem 1140 bezeugten pommerschen Bistum Kammin erfolgen konnte, während der südöstliche Teil des Landes mit einem südlichen Landstrich auf das Bistum Havelberg, dessen Kolonisierung gleichzeitig einsetzte, entfallen war (zur Festlegung der Bistumsgrenzen vgl. S. 83, 116). Auch die seit 1171 gegründeten Klöster haben sich an der Kolonisationsarbeit und Missionierung beteiligt, die durch die beiden ersten Schweriner Bischöfe (Berno aus Amelungsborn, dem Mutterkloster von Doberan, und Brunward) noch am intensivsten erfolgen mußte, ein Vorgang, durch den die gesamte kirchliche Entwicklung des Landes, auch Pommern gegenüber, verspätet und dann in verhältnismäßig schnellerem Tempo vor sich ging. Von Südwesten her haben die Grafen von Dannenberg, Gründer des Klosters Eldena bei Dömitz (wie von Dambeck in der Altmark) ihren Beitrag zur Förderung des kirchlichen Lebens geleistet, an der auch die einheimischen wendischen Fürsten Mecklenburgs Anteil nahmen, so daß die Mehrzahl der Kirchen landesherrlichen Patronats waren, während der niedere deutsche Adel erst seit 1222 mit Gründung von Eigenkirchen einsetzte. Unter diesen Vorgängen ist die wendische Bevölkerung, zumal im südlichen Landstrich, nicht völlig verschwunden, aber doch allmählich aufgesogen (während sie im hannoverschen Wendland, dem sogenannten Drawehn, in dessen Lennegau die alten Linonen noch anklingen — wogegen sich von den mit ihnen zusammen genannten Smeldingern keine Spuren mehr finden —, viel länger ihre Sprache und Bräuche erhalten hat). Den Abschluß der Kolonisation läßt Verf. mit dem ersten Drittel des 14. Jhdts. erfolgt sein und zeigt sodann „die mecklenburgische Kirche auf der Höhe der mittelalterlichen Entwicklung" (bis 1400) auf, um schließlich im letzten Teile „Mecklenburg vor der Reformation" darzustellen; in diesen Schlußkapiteln mündet die Schilderung in Züge aus, die auch sonst überall begegnen. Wie weitgehend und umfassend Schmaltz auch

die Verhältnisse der Einzelkirchen untersucht hat, lehrt die beigegebene Karte, in der außer den Bistums- und Archidiakonatsgrenzen sowie den Stifts- und sonstigen geistlichen Ländereien auch die Kirchspielsgrenzen des Landes eingetragen sind, eine Arbeit, die nur unter jahrelangen Mühen des Spezialforschers in dieser Genauigkeit erfolgen konnte und für anderweitige Arbeiten vorbildlich sein dürfte. Die Patrozinien, auf die er nur kurz eingeht, werden sich aus den Baudenkmälern für beide Teile Mecklenburgs ergänzen lassen. Ein sorgfältiges Register erleichtert dem Leser die Verwertung des reichen Buchinhalts.

Göttingen. *E. Hennecke.*

Friedrich Seekel, Geistige Grundlagen Petrus Damianis, untersucht am Liber gratissimus. Diss. Berlin, Jena 1933. 77 S.

Der Schwerpunkt der sehr klaren und sauber gearbeiteten Dissertation aus der Schule von Perels liegt in ihrem dritten Teil, einer sorgfältigen stilkritischen Untersuchung der Entlehnungen im Liber gratissimus mit dem Ergebnis, daß v. Heinemanns Ausgabe in den Libelli de lite in genauerer Befolgung editionstechnischer Gesichtspunkte vielfach einer Umsetzung in Petitdruck und der Anbringung von Entlehnungsvermerken bedarf. Sehr groß ist die Zahl wörtlicher Entlehnungen aus Augustin, die zu fünf direkten Augustinzitaten hinzukommen. Eine inhaltliche Prüfung der Zitate und Entlehnungen ergibt, daß Damianis im Gegensatz zur geltenden radikalen kirchlichen Auffassung stehende Anerkennung unsimonistisch von Simonisten empfangener Konsekration, weil hier wie bei der Taufe der heilige Geist ohne Verdienst des Menschen wirke, augustinisch bedingt ist. Die textkritische Untersuchung führt somit zu dem Ergebnis, daß dem Verf. des Liber gratissimus die geistige Originalität und geistige Initiative abzusprechen ist, vielmehr geistige Abhängigkeit von Augustin vorliegt. Den eigenen Anteil am Ideengehalt sieht Verf. darin, daß Damiani nicht schematisch seine Vorlagen übernimmt, sondern die Äußerungen über die Eucharistie in Paschasius' Liber de corpore et sanguine Domini und über die Taufe in Augustins Expositio in Johannem für die Frage der Gültigkeit der einwandfrei erfolgten Ordinationen durch Simonisten auswertet. Die Feststellung, daß Damianis eine unkomplizierte Lösung in der Frage der Weihen bietende Haltung in seinem mehr auf das Praktische als auf das Dogmatische gerichteten Predigertum ihre Erklärung findet, bestätigt das bisherige Bild von der Persönlichkeit dieses großen Mönchs.

Zu einer Frage allgemeinster Bedeutung stößt Verf. von seinem Ergebnis aus vor mit der Feststellung, daß Sohms Scheidung eines altkatholischen, antiaugustinischen Kirchenrechts und eines im 12. Jahrhundert zum Durchbruch kommenden neukatholischen, augustinischen Kirchenrechts, in das Damiani ausdrücklich nicht einbezogen wird, in diesem Punkte nicht zutrifft. Damiani ist Vertreter augustinischer Theologie, und als wahrscheinlicher erscheint schon von hier aus statt des Sohmschen Grundsatzes der einander ablösenden Rechtsauffassungen die von Hinschius und anderen angenommene Parallelität einer radikalen und einer milderen Anschauung von „Ketzerweihen".

Berlin. *Erich Kittel.*

Paul Lehmann, Das literarische Bild Karls des Großen, vornehmlich im lateinischen Schrifttum des Mittelalters. (= Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Abt., Jahrgang 1934, Heft 9.) München, C. H. Beck, 1934, 72 S.

Das Bild, das die Nachwelt sich von Karl dem Großen gemacht hat, ist zu wiederholten Malen ein Faktor von historischer Bedeutung geworden. Leider ist die Geschichte von Karls Nachruhm noch nicht geschrieben, nur Ansätze liegen vor. Darum ist die Abhandlung Lehmanns, der einen wertvollen Ausschnitt bietet, freudig zu begrüßen. Lehmann beschränkt sich im wesentlichen auf die mittellateinische Literatur und auf die Anschauungen von Karls Person und Persönlichkeit, also nicht seinen Taten. Gerade in dieser Begrenzung aber kann er ein reizvolles Bild der Entwicklung entwerfen.

Was hier am meisten interessiert, ist die fortschreitende „Vergeistlichung" des Karlsbildes. Sie setzte schon zu Karls Lebzeiten ein in manchen Dichtwerken der kaiserlichen Akademie, aber die glänzende Biographie Einhards, die für die Folgezeit zunächst maßgebend blieb, wirkte ihr entgegen, und in den Klöstern konnten sogar Stimmen der Kritik an Karl laut werden. Dann beginnt die Legende ihr Werk. Karls tatsächliche Kriegstaten treten als etwas Selbstverständliches in den Hintergrund, dafür wird er zum Glaubensritter gegen die Heiden und zum Kreuzfahrer. Dies zeigt sich zunächst in den romanischen Ländern, während Deutschland Karl „namentlich als Apostel der Sachsen und Freund der Kirche, als Ersten der deutschen Kaiser, als starken und gerechten König" sieht (S. 28). Auch seine Fürsorge für Wissenschaft und Bildung wird Gegenstand der Legende, ja er erscheint manchmal (was Lehmann nicht erwähnt) geradezu als Haupt der Theologie. So beruft sich Berengar von Tours im Abendmahlsstreit ausdrücklich auf die Autorität Karls des Großen (Sudendorf, Berengar S. 212), und eine Regensburger Exzerptensammlung von etwa 1100 weiß zu berichten, daß Karl einen Kanon von zugelassenen Evangelien-Erklärern aufgestellt habe, nämlich Leo, Gregor, Hieronymus, Augustin, Ambrosius, Beda und teilweise Origenes (Wattenbach, Münchener SB. 1873, Phil.H.Kl., H. 5, S. 713).

Seit dem 12. Jahrhundert wird dann durch den weitverbreiteten Pseudo-Turpin die Vorstellung vom Glaubensstreiter gegen die Heiden allgemein vorherrschend, auch in Deutschland; daneben verbreitete die Aachener Legende, die zur Begründung der Heiligsprechung von 1165 geschrieben wurde, ein unwirkliches Heiligenporträt. Lehmann beschäftigt sich noch mit einigen ungedruckten Dichtwerken des 13.—15. Jahrhunderts, von denen er Proben im Anhang abdruckt. Insbesondere soll der umfangreiche „Carolinus" des Ägidius von Paris „ein farbenprächtiges Geschichts- und Charakterbild Karls des Großen" geben (S. 43). Immerhin sind die Haupteigenschaften, die Ägidius an Karl herausstellt, nichts anderes als Prudentia, Justitia, Fortitudo und Temperantia, also die herkömmlichen vier Kardinaltugenden, was nicht gerade für charakteristische Eigenart dieser Personenschilderung spricht.

Berlin. *Carl Erdmann.*

Johannes Spörl, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts. 1935. München. Max Hueber Verlag. 146 S.

Es hat lange gedauert, bis man begriffen hat, was Geschichtsanschauung ist. Heute weiß man, daß jede geschichtliche Bewegung, jede Kon-

fession, jede Zeit ihr Wesen am sichersten ausspricht, wenn sie ihre Anschauung von der Geschichte ausdrückt. Selbstbewußtsein und Geschichte, Sein und geschichtlicher Mythus gehören in diesem Sinn zusammen. Und man wird diese Geschichtsanschauung nicht bloß bei den Historikern der betreffenden Zeit zu extrahieren versuchen, sondern bei allen lebendigen Denkern. Ein wenig wird dieser Erkenntnis, die noch auf vielen Gebieten fruchtbar zu machen sein wird, mein Buch über „Gottfried Arnold" die Bahn gebrochen haben.

Das Buch von Spörl ist ein hervorragendes Buch. Denn der Verf., der das Problem in einem Aufsatz „das mittelalterliche Geschichtsbild als Forschungsaufgabe" (Hist. Jahrbuch 53, 281 ff.) entwickelt hat, zeigt nun am konkreten Stoff, den er überall selbständig meistert, wie diese Aufgabe angefaßt werden muß. Und er ist bei der Lösung dieser Aufgabe schlichter, genauer und klarer als A. Dempf, dem wir mancherlei Anregungen und Einsichten auf diesen von der Forschung wenig betretenen Gebieten verdanken. Erst recht ist seine Leistung gegründeter und souveräner als das sympathische, aber den Problemen nicht gewachsene, umfassende Buch von W. Nigg. Gerade in der Beschränkung zeigt sich hier der Meister, der übrigens weiß, daß nicht die Stoffausdehnung, wie es die veralteten Historiographien behaupten, sondern die „Stoffgestaltung" das Entscheidende ist, wenn man in der Geschichtsanschauung das Selbstbewußtsein einer Zeit erfassen will. Und wieder fällt auf das in so vieler Beziehung grundlegende 12. Jahrhundert hier ein Licht, das die schöpferische Kraft dieses Jahrhunderts erleuchtet und seine Differenziertheit erhellt.

Auch darin hat Spörl recht, daß er seine Aufgabe nicht bloß ideengeschichtlich zu lösen trachtet, sondern daß er den Zusammenhang von Idee und erlebter Geschichte überall berücksichtigt. Geschichte und Idee gehören zusammen. Wer weiß, wer den Primat hat? Oder ist die Geschichte selbst dadurch metaphysisch, daß das Geschehen sich selbst auslegt und sich selbst einen Sinn gibt und dadurch zur Geschichte im Vollsinn wird?

Wir erhalten in dem Buch vorzügliche Analysen, die überall zur Profilierung der behandelten Denker und Autoren führen. So bei Anselm von Havelberg, der den Fortschrittsgedanken in seine der Apokalypse entlehnten Epochen eingebaut hat. Ebenso bei Otto v. Freising, dessen Reichsmetaphysik es nicht verhindert hat, daß er das Ost-West-Problem gesehen hat. Auch hier bietet Spörl über Hashagens verdienstvolle Monographie hinaus Neues. Auch die Stellung Ottos zu dem im Hinblick auf Karl den Großen und auf die Ottonen viel zu wenig beachteten Problem Byzanz hat der Vf. hervorgehoben; in dieser Richtung wäre vielleicht noch manches bei ihm zu ergänzen oder auch durch eine wirkliche Analyse Augustins und seiner Geschichtsphilosophie, für deren Problematik der Vf. manches scharfsichtig andeutet, neu zu gewinnen. Von höchstem Interesse ist die Beobachtung, daß der nationale Normannenstaat die Geschichtsanschauung nach einer andern Seite hin vertieft und erweitert, wie das dann besonders bei Ordericus Vitalis und anderen überzeugend nachgewiesen wird. Nicht bloß die Cluniazensische Reform, sondern auch das Faktum des Normannenstaats haben sich in die Geschichtsanschauung der Zeit tief eingegraben. Man muß nur Augen haben, das zu sehen. Schließlich gibt der Vf. eine ausgezeichnete Darstellung der Gedanken des Johannes von Salisbury. Er sieht deutlich, daß die Augustinischen Gedanken hier nicht maßgebend sind, daß sich vielmehr mit dem Sinn für den säkularisierten Staat das Interesse für das antike Römertum verbindet; daß die Mikrokosmos-Idee und das scito te ipsum den Sinn für die

Geschichte, die uns klug machen soll, erweckt und den Menschen selbst in den Mittelpunkt der Geschichte rückt, daß Zeitkritik und der „positive Zweifel" an der Wissenschaft sich mit dem Epigonengefühl gegenüber der ‚Autorität' — vgl. das bekannte Wort des Bernhard von Chartres — fruchtbar verbinden. Auch darin hat der Vf. recht, daß das alles „humanistisch" klingt und doch nicht humanistisch ist, im Sinne der späteren humanistischen Geschichtsanschauung.

Aber die Frage wird dadurch angeregt, wieweit die katholische Traditionsidee mit der viel späteren Fortschrittsidee der Aufklärung zusammenhängt, an der freilich auch die spiritualistische Verachtung der Vergangenheit mitgebaut hat. Die protestantische Geschichtsanschauung steht und fällt mit der Verfallsidee, wie ich sie wohl getauft habe. Aber in ihr steht zugleich ein traditionalistisches, Kirche bildendes Moment, die Idee von den Zeugen der Wahrheit, in der der Protestantismus übrigens auch seine positive Beziehung zur Mystik seit Luther ausgedrückt hat; denn die Zeugen der Wahrheit sind die großen Mystiker des Mittelalters. Aber diese Kombination ist doch etwas anders als die katholische Traditionsidee, die in dem Fortschrittsglauben bei der Aufklärung, freilich auf dem Boden der zu Ende gedachten protestantischen und spiritualistischen Verfallstheorie, ihre Auswirkung gefunden hat. Der Kenner sieht hier schließlich die Bedeutung der humanistischen Geschichtsanschauung, die sich von der protestantischen wie von der katholischen unterscheidet.

Aber das sind Andeutungen, die in meinem Buch über „Gottfried Arnuld" sich bereits finden, und die das vorliegende Buch nur indirekt angehen. Als Ganzes legt man das Spörlsche Buch, das übrigens auch Cl. Scherers auf einem andern Gebiet gemachten unzureichenden Versuch durchaus und gerade in seiner Beschränkung übertrifft, mit Dank und Freude aus der Hand. Denn man sieht, wie hier ein lebendiger Historiker kenntnisreich, bescheiden und klug an die Bewältigung einer neuen Aufgabe herantritt, die des Schweißes der Edlen wohl wert ist.

Berlin. *Erich Seeberg.*

Herbert Grundmann, Die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik. (= Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte XII, 3) Halle, 1934. — Ders., Die Grundzüge der mittelalterlichen Geschichtsanschauungen (= Archiv für Kulturgeschichte XXIV, 3), Leipzig 1934.

Im ersten der beiden Aufsätze, die Grundmann seinem Buch „Über die religiöse Armutsbewegung des 12. und 13. Jahrhunderts" voraufschickt, macht er einen sehr bedeutsamen Ansatz zur Vertiefung des Wissens um die Herkunft der deutschen Mystik. G. vermeidet theologische, philosophische und philologische Fragestellung und beschränkt sich darauf, von dem historischen Ort zu sprechen, an dem der Anfang der mittelalterlichen Mystik bestimmbar wird. Er verändert die jüngst von Quint im Anschluß an Denifle vorgenommene Fragestellung über den Zusammenhang zwischen Frauenklöstern und Dominikanerpredigern. In den Bettelorden sei die Armutsbewegung zu einer Frage der Organisation geworden, bei den Sekten habe sie sich als Kritik an der Kirche ausgesprochen, in den Frauenklöstern aber sei die scholastisch-mystische Predigtweise der dominikanischen Magister und Lektoren auf eine aufnahmebereite Schülerschar gestoßen; hier wurde Armutsbewegung zu dem Drang nach „Entäußerung", der der Beginn jeder

mystischen Praxis ist. Und so wurde „die mystische Empfänglichkeit der Frauenkreise, unter denen diese Seelsorger wirkten, in ihnen immer gleichsam der andere Pol ihres Denkens neben der theologischen Lehre, die sie zu vertreten hatten". G. ist sich darüber klar, daß er damit nur einen historischen Punkt bestimmt und über die fast geheimnisvolle Ausbreitung der deutschen Mystik als einer mehr als ephemeren Bewegung nichts aussagt; gerade aber ein Forschungszweig, der unter Auswüchsen von der Spekulation her geradezu leidet, muß für eine derart kühle und klare Betrachtungsweise geschichtlicher Tatbestände dankbar sein. — Der zweite Aufsatz bringt eine großflächige Übersicht über die Zeitalterzählung als einen Grundpfeiler aller rechtgläubig christlichen Geschichtsauffassung im Mittelalter; hier mag es scheinen, als ob der aus dieser Zeitrechnung notwendige Begriff der Endzeit nicht in seiner unendlichen Bedeutung entscheidend genug herausgearbeitet wäre.

Wolfshau/Rsgb. *Werner Milch.*

Das St. Trudperter Hohe Lied. Kritische Ausgabe. Text, Wörterverzeichnis und Anmerkungen von Hermann Menhardt (= Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde, Bd. 22). Halle, Niemeyer. 1934. S. 123—307, RM. 8.—.

Margot Landgraf, Das St. Trudperter Hohe Lied, sein theologischer Gedankengehalt und seine geschichtliche Stellung besonders im Vergleich zu Williram von Ebersberg. (= Erlanger Arbeiten zur deutschen Literatur 5). Erlangen, Palm & Enke. 1935. VIII, 78 S., RM. 3.—.

Das Rheinische Marienlob. Eine deutsche Dichtung des 13. Jahrhunderts. Herausgeg. von Adolf Bach (= Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 281). Leipzig, Hiersemann. 1934. LXXV, 231 S., RM. 14.—.

Das „früheste Buch der Mystik" (Ehrismann) ist lange vernachlässigt worden. Von dem sogenannten Trudperter Hohen Lied, das als Muster der neuen Deutung des Verhältnisses von Christus zur minnenden Seele gelten kann, besaßen wir nur eine unzulängliche Ausgabe von Josef Haupt aus dem Jahr 1864 und die philologischen Arbeiten von Hayner (Beiträge 3, 1876), Müller (Diss. Marburg 1901) und Scherer (ZsfdA. 20, 1876). So ist es ein hohes Verdienst Hermann Menhardts, daß er uns die längst fällige neue kritische Ausgabe geschaffen hat, und es ist tragisch, daß der ebenfalls längst fällige Versuch, den für die deutsche Geistesgeschichte bedeutsamen Gehalt des Werks systematisch darzustellen, gerade noch auf Grund der alten Ausgabe von Josef Haupt gemacht werden mußte.

Nachdem sich Menhardt zunächst die textkritischen Grundlagen für seine Ausgabe verschafft hatte (Rheinische Beiträge 21), folgt hier der kritische Text nebst Wörterverzeichnis und Anmerkungen. Gerade wer etwa als Theologe einmal versucht hat, den schon sprachlich und inhaltlich schweren Text in dem Handschriftenabdruck von Haupt zu lesen, der wird es warm begrüßen, daß M. nun eine in vieler Hinsicht gesäuberte Ausgabe bietet. Die lateinischen Glossen und Schriftstellen zwischen den Zeilen sind weggelassen, die Zeichensetzung ist vereinfacht und normalisiert, Verderbnisse sind teils mit Hilfe der M. neu zur Verfügung stehenden Handschriften und Bruchstücke, teils auch ohne handschriftliche Hilfen berichtigt. Zweifellos wird es gerade auch

von Nichtphilologen — und auf ihre Mitarbeit sind wir doch in hohem Maß bei diesem Werk angewiesen — begrüßt werden, daß M. die Längebezeichnung im Text durchgeführt hat; er wußte, daß er „die Mißbilligung einiger Fachkollegen finden" würde. Gewiß ist es sicherer, aber auch leichter, keine Dachakzente zu setzen; wer selbst einmal vor der schwierigen Entscheidung gestanden hat, wird M.'s Entschluß würdigen. Die paar zweifelhaften Fälle, die bleiben müssen, werden mit der Erleichterung der Lesbarkeit gern in Kauf genommen. Sehr dankenswert ist auch das Verzeichnis der selten oder nur einmal belegten Wörter, das wertvollen Stoff für die Betrachtung des mystischen Wortschatzes liefert; schon bei flüchtiger Durchsicht fällt die Fülle der Abstraktbildungen auf *-(e)de, -nusse, -nussede* usw., sowie die große Zahl der Zusammensetzungen mit *be-, ge-, un-, ver-* auf, die die notwendigen Neubildungen schaffen halfen.

Es ist erstaunlich, daß das wichtige Denkmal (wie auch die meisten übrigen literarischen Denkmäler jener Zeit) bisher von der theologischen Forschung nur wenig berücksichtigt worden ist, obwohl es doch für eine frühe Zeit viel Wichtiges und Neues bietet. Der Grund ist zum guten Teil wohl in der schwierigen Sprach- und Textform zu suchen. So sah M. Landgraf als Philologin ihre Aufgabe darin, „den theologischen Gehalt des Werkes systematisch darzustellen" und so die philologischen Bausteine zu liefern „zu einer von theologischer Seite zu erwartenden erschöpfenden Deutung der gesamten theologischen Anschauungen dieser Epoche". Sie hat ihre Gehaltsdarstellung noch mit Haupts Text unternommen, denn sie konnte nicht ahnen, daß Menhardt zur gleichen Zeit die letzte Hand an die neue Ausgabe legte. In den großen Zügen wird sich nicht viel ändern; im übrigen möchte ich auf die von mir angeregte Arbeit nicht näher eingehen.

Die mystische Dichtung, die Adolf Bach neu herausgibt, ist etwa 80 bis 100 Jahre später entstanden. Jetzt war die Jungfrau Maria in den Vordergrund gerückt, ihr galt das Lob eines Geistlichen des beginnenden 13. Jahrhunderts. Bachs Ausgabe ist umfassender als die Menhardts: sie bietet außer dem Text und der grammatischen Darstellung, die die Textform rechtfertigen soll, eine umfangreiche Einleitung über die weltanschauliche und die literarische Umwelt des Gedichts. Eingehend wird die rheinische Mystik des beginnenden 13. Jahrhunderts und die rheinische Literatur jener Zeit dargestellt, in der das Marienlob seinen Platz findet.

Räumlich weist Bach das Gedicht dem südripuarischen Sprachgebiet zu, und diese Tatsache wertet er in der bedeutsamsten und einschneidendsten Weise für die Gestaltung des Textes aus. Wenn er S. 170 mich als Kronzeugen für sein Verfahren anführt, so muß ich doch als meine Meinung das Folgende feststellen: in solchen Fällen, in denen wie hier nur eine Handschrift vorliegt, würde ich mich mit dem Abdruck der Handschrift begnügen und nur das Nötigste ändern: Bachs Normalisierung geht meiner Meinung nach zu weit, da mit Doppelformen stets zu rechnen ist. Man vergeiche dazu die Bemerkungen in meiner Ausgabe der Erlösung (Reclams deutsche Literatur, Reihe geistliche Dichtung des Mittelalters, Bd. 6, 1934, S. 20 ff.). Über Einzelheiten der sprachlichen Gestaltung wie auch über die metrische Form, die mir nicht einleuchten will, ist hier nicht zu sprechen. Jedenfalls wird man es für literarische und inhaltliche Betrachtungen begrüßen, daß neben der alten Ausgabe, die nur in Bd. 10 der Zeitschrift für deutsches Altertum von 1856 zugänglich ist, nun die Bachsche Ausgabe vorliegt, die besonders auch in den Beigaben zum Text vieles Wertvolle bietet.

Erlangen. *Friedrich Maurer.*

G. Stadtmüller, Michael Choniates, Metropolit von Athen. (= Orientalia christiana. Vol. XXXIII 2 n. 91.) Rom 1934. 8°. 203 S. Lire 36.—.

Dieses düstere Lebensbild des Michael Choniates (1138 bis ca. 1222) ist mit größter Sachkenntnis auf Grund seiner 2 Bde Briefe, Katechesen usw. erarbeitet, die von Anfang an und in wiederholter Auflage (S. 111) für die Öffentlichkeit bestimmt waren. Die Annahme, daß auch die Vorrede (προθεωρία) dem Choniates selbst zugehört (106), läßt sich auch durch die spätere gleiche Einführung des gleichen Phantasiebildes stützen. Das eine mal (n. 4. Lampros I 4,15) entbrennen nämlich die Athener nicht bei der Wärme des Wortes (τὴν τοῦ λόγου θερμότητα), eher (μᾶλλον) drehen sie sich nach einem Nichtssager um, wie Wildesel nach der Leyer (λύρας ὄνος). Das andere mal (ep. 146,4 II 296,2) verstehen die Lateiner nicht den Zauber des Wortes (ἁρμονίας λόγου), eher (μᾶλλον) werden Wildesel der Leyer gewahr (ὄνοι λύρας). So liegen, wie St. mit Akribie zeigt (Exkurs 2,3), mit einer einzigen Ausnahme die Schriften des Bischofs mit ihrem „ziemlich überladenen Stil" (106) in zeitlicher Folge vor uns. Da aber sonstige Nachrichten über ihn fast ganz fehlen, haben wir notwendigerweise hier eine Art Selbstbiographie vor uns mit ihrer schwierigen inneren Quellenlage, andrerseits aber auch mit den starken Eindrücken des Selbsterlebten. Auch die rhetorische Färbung ist bei manchen Berichten unverkennbar. Wie ganz anders müßte aber z. B. ein Leben Gregors VII. ausfallen, das nur auf Grund seiner Briefe geschrieben wäre! Und auch der Grieche stand nach allen Richtungen in heißen Kämpfen, ohne daß die Gegenseite zu hören wäre. So ist ein innerer Vorbehalt unerläßlich.

Michael wurde zu Chonae in Phrygien ca. 1138 geboren. Der angebliche Familienname Akominatos läßt sich überhaupt nicht belegen, wie Exkurs 4 zeigt; er findet sich auch nicht in dem berühmten „Thesauros" seines Bruders Niketas (Michel, Humbert u. Kerullarios II. 367). In der Hauptstadt gebildet, stand Michael an der Seite seines Patriarchen gegen die vormundschaftliche Regierung. Für die Berufung nach Athen i. J. 1182 (Exk. 5) ist es nicht ganz gleichgültig, ob die Besetzung des dortigen Stuhles wie in Achrida, Antiochien usw. bereits Tradition oder ein „neuer Fall" war. Die Reihe bei Le Quien (Oriens christ. II 168) läßt leider die Frage offen. Die Erhebung durch die Regierung hatte wohl den Zweck, den Patriarchen seiner fähigsten Mitarbeiter zu entblößen. Das nimmt auch Wellnhofer in seiner vorzüglichen Rezension an (Byz. Zeitschr. 1935 I 106/09). Nun wirkte Michael in Athen (1182—1203), das dem Rom der Avignon-Zeit glich, in aufopfernder Hirtensorge, unter unsäglichen Schwierigkeiten mit dem widerspenstigen Mönchtum, das der Reform widerstrebte, im Kampfe mit den drakonischen Finanzkünsten der byzantinischen Steuerbeamten, in der Abwehr der Seeräuber, wie in der Rettung Athens vor den Truppen des Leon Sguros. St. verrät hier eine seltene Vertrautheit mit der damaligen griechischen Wirtschaftslage, besonders mit dem verwickelten byzantinischen Finanzwesen. Das Eindringen der Kreuzfahrer, die ein fränkisches Herzogtum Athen aufrichteten, trieb dann den Erzbischof in die Verbannung nach der Insel Keos (1205—17) und in das Prodromoskloster nach Muntinitza (1217—22), wo er durch Briefe und Schulhalten im alten orthodoxen Geist weiter zu wirken suchte.

Das tragische Geschick des Helden mit den düsteren kulturellen Hintergründen läßt tiefe Eindrücke zurück, zumal die wertvolle Studie im plastischen Stil eines Ulrich v. Wilamowitz geschrieben ist. Gerade deshalb hätte ich ein abschließendes Charakterbild aus

der Feder Sts. selbst gewünscht. Denn einfach erscheint mir Michaels Art nicht. Einerseits haftet ihm „die aalglatte Gewandtheit des byzantinischen Rhetoren" an, der den „Kaiser Andronikos mit den erhabensten Worten verherrlicht hatte und jetzt in ebenso überschwenglicher Weise seinen Sturz und sein grausiges Ende feiert" (167). Andrerseits schildert er in der Beschwerdeschrift über die Steuern, dem ὑπομνηστικόν die St. mit einem ausgezeichneten Kommentar herausgibt (Exk. 6), „mit unerhörtem Freimut die unhaltbaren Zustände in der Provinz" (177, 55). Da die kaiserliche λύσις fehlt, auch jeder spätere Hinweis bei Michael selbst, zweifle ich, ob die Beschwerde nicht doch bloß den Freunden am Hofe eingehändigt wurde. Für die lateinische Bildungsfähigkeit zeigt der Choniate eine unerhörte Verachtung (ep. 146), ohne daß er aber anscheinend wissenschaftliche Polemik gepflegt hätte.

Doch der Appetit kommt beim Essen. Ich kann den jungen, viel versprechenden Gelehrten zu diesem ersten Wurf nur beglückwünschen. Die Unterstützung des Druckes durch die philosophische Fakultät München ist vollauf gerechtfertigt.

Freising. *A. Michel.*

Sdislaus Obertyński, Die Florentiner Union der polnischen Armenier und ihr Bischofskatalog. Roma 1934. 68 S. (= Orientalia christiana, Vol. XXXVI.—1. Num. 96.)

Ausgehend von der bisher unrichtig aufgefaßten Bulle Eugens IV. an den armenischen Erzbischof Gregorius von Lemberg wird nachgewiesen, daß dieser Erzbischof eine eigene Gesandtschaft — unabhängig von dem armenischen Patriarchen — nach Florenz schickte, die dort auch die Union anerkannte. Gregor wollte durch die Union seine Stellung gegenüber dem armenischen Laienelement und gegenüber der lateinischen Kirche stärken. Von einer tatsächlichen Durchführung der beschlossenen Kirchenunion erfahren wir nichts. Am Widerstand des Volkes scheint sie gescheitert zu sein. Sie wurde erst in der ersten Hälfte des 17. Jhs. verwirklicht. — Im Gegensatz zu der bisherigen Forschung wird nachgewiesen, daß die armenischen Bischöfe von Lemberg schon seit dem Spätmittelalter den Erzbischofstitel führen. Eine eingehende Besprechung der Bischofsliste, die verschiedene chronologische Schwierigkeiten zu klären versucht, bildet den Schluß der Darstellung. Es folgen eine Anzahl lateinischer Urkunden zur Geschichte des armenischen Erzbistums Lemberg vom 14. bis zum 17. Jh. — Die Darstellung leidet an einer unnötigen Breite. — Die starre Abneigung der Armenier gegen die Kirchenunion mit Rom kann man nicht, wie der Vf. will (S. 18), aus dem politischen und kirchlichen Gegensatz zu Byzanz erklären. Dieser Gegensatz hätte eher für als gegen die Union gewirkt. — Auf S. 28 ist die chronologische Darlegung durch drei verschiedene Druckfehler völlig unverständlich geworden. Statt 1336 (Z. 12 von unten) lies 1356, statt der armenischen Zahlenbuchstaben KE und KGE lies PE (= 805) und PŽB (= 812).

Breslau. *Georg Stadtmüller.*

Georg Hofmann S. J., Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte. III 2. Metrophanes Kritopoulos, Patriarch von Alexandrien (1636—39). III 3 Kosmas III. Kalokagathos, Patriarch von Alexandrien (1737—46).

III 4. Samuel Kapasoules, Patriarch von Alexandrien (1710—23). Seine neuentdeckten Briefe an den Papst Klemens XI. Roma 1934. 64 S. (= Orientalia christiana, Vol. XXXVI.—2. Num. 97.)

Der Vf., Professor der orientalischen Kirchengeschichte am Päpstlichen Orientalischen Institut zu Rom, führt mit dieser Veröffentlichung seine bisherigen Forschungen zur Geschichte der Kirchenunionsbestrebungen im 17. und 18. Jh. fort.

Metrophanes Kritopulos, Patriarch von Alexandreia (1636—39), stand in ständigen engen Beziehungen zu den Franziskanern in Kairo. In den Unterredungen versicherte er auch seinen „guten Willen" zur Kirchenunion; dagegen lehnte er es als nicht „zeitgemäß" ab, eine schriftliche Gehorsamserklärung gegenüber der römischen Kirche abzugeben. H. ist der Überzeugung, daß Metrophanes trotz seiner wiederholten Beteuerungen niemals die feste Absicht zur Kirchenunion mit Rom hatte. Seine gleichzeitige Hinneigung zu kalvinischen Ideen und seine Stellung für Kyrillos Lukaris, den kalvinisch gesinnten Patriarchen von Konstantinopel, sprechen dafür. — Zum ersten Male veröffentlicht wird aus den Akten der römischen Propaganda ein kurzer Briefwechsel zwischen dem Patriarchen und der Propaganda, dazu ein Brief an einen Geistlichen *Scordili* und ein aufschlußreicher Brief des ökumenischen Patriarchen Kyrillos Kontaris an Metrophanes, worin er aufgefordert wird, „i primi dell'heresi Lutero e Calvino ... et il loro seguace Cyrillo Lucari" zu verdammen.

Von dem Patriarchen Kosmas III. Kalokagathos von Alexandrien (1737—46), der bisher eine wenig bekannte Größe war, veröffentlicht H. aus dem Propaganda-Archiv einen Briefwechsel zwischen Kairo und Rom, ein Gutachten des Monsignore Joseph Simonius (Assemani) über Kosmas III. und einen Bericht über die von Kosmas im Verkehr mit dem Papst gebrauchten Anredeformen. Die Briefe machen es klar, daß man der Union nahe war. Zu dem entscheidenden Schritt, zu der öffentlichen Wiedervereinigung scheint sich aber auch dieser Patriarch nicht entschlossen zu haben.

Von Samuel Kapasules, dem Patriarchen von Alexandrien (1710—23), werden drei unbekannte griechische Briefe an Papst Klemens XI. herausgegeben, wodurch die bereits früher von H. festgestellte Tatsache bestätigt wird, daß dieser Patriarch sich dem Papst unterworfen, das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt und vom Papst das Pallium erhalten hat. Bei der Hinneigung des Patriarchen zu Rom scheinen materielle Gründe bedenklich mitgespielt zu haben. In dem zweiten Brief kommt er nach Schilderung der persönlichen Widerstände seiner Gegner auf seine Verschuldung zu sprechen und bittet den Papst um Geldhilfe. Seine Romtreue scheint später stark ins Wanken gekommen zu sein.

Die durch philologische Akribie ausgezeichneten Editionsarbeiten von H. haben das hohe Verdienst, die große und früher fast gänzlich unbekannte Periode der päpstlichen Unionspolitik in nachbyzantinischer Zeit in völlig neues Licht zu setzen. Grundsätzlich ist die Lage der Unionsbestrebungen unverändert dieselbe wie in byzantinischer Zeit. Die Union wird empfohlen von politischen Zweckmäßigkeitserwägungen. Ihre Urheber und Förderer sind die Landesherren oder die Kirchenfürsten. Die Überzeugung der niederen Geistlichkeit und das Gefühl des Volkes steht dagegen.

Breslau. *Georg Stadtmüller.*

Neuzeit.

Ottmar Dittrich, Geschichte der Ethik. 4. Bd. Von der Kirchenreformation bis zum Ausgang des Mittelalters: I. Die Reformatoren und der lutherisch-kirchliche Protestantismus. 1932. Leipzig Verl. Felix Meiner. XII und 570 S. RM. 30.—, Lw. 33.—.

Die Fülle des Stoffes hat diesen umfangreichen Band zu einem Teil I werden lassen, der sich auf die Reformatoren und das lutherische Kirchentum mit den Unterabteilungen: Zeit bis zur F. C. und Zeitalter der Orthodoxie beschränkt. Innerhalb dieses Rahmens wird den verschiedensten Erscheinungen, den Lehrstreitigkeiten der Reformationszeit, der lutherischen Scholastik, der Irenik und der Heterodoxie, soweit sie nicht ins eigentlich Sektenhafte absinkt, ausführlich nachgegangen. Die Vorzüge, die den früheren Bänden dieser Geschichte der Ethik allgemeine Anerkennung verschafft haben, treten auch hier wieder deutlich zutage: Ständiges Vordringen bis zu den letzten religiösen oder weltanschaulichen Prinzipien, die dann weiter die ethischen Aussagen als ihre Konsequenzen bedingen, große systematische Schau, die wirklich das Ganze des betr. Problems und der betr. Zeit umspannt, und andererseits doch eine erstaunliche Kenntnis und Verwertung der Quellen bis hin zu den kleinsten und unbekannteren. Wo es angesichts des bisherigen Standes der Forschung nötig erscheint, wie z. B. bei Zabarella oder Gutke, wird die Sorgfalt quellenmäßiger Fundierung bis zu monographischer Behandlung ausgedehnt. Die starke Berücksichtigung Joh. Arndts beweist, daß Verf. die eigentlich treibenden Persönlichkeiten in den Vordergrund zu stellen gewußt hat. Auf dieser breiten Basis gelingen ihm dann oft überraschend glückliche zusammenfassende Formulierungen.

Angesichts des großen Verdienstes, das sich Dittrich mit diesem Bande wieder um das reichlich vernachlässigte Gebiet der Geschichte der Ethik erworben hat, fällt es schwer, noch Kritik üben zu wollen oder zu müssen. Möge diese daher in der Form von Wünschen für die Fortsetzung des Werkes, resp. für die Neuauflagen auftreten. Speziell der Theologe wird dies und jenes anders sehen und dafür Berücksichtigung erbitten wollen.

1. Die Streitfrage, ob man das Mittelalter wirklich bis 1689 hinauf rechnen darf, ist ja alt. Sie gewinnt aber durch den die kleinen Unterschiede von Humanismus und Aufklärung überspannenden großen Gegensatz von atomistischer und organischer Haltung, wie er uns heute aufgeht, eine neue Beleuchtung in dem Sinne, daß man doch wohl nicht mehr umhin kann, bei allem Verbleiben alten Inhalts, die entscheidende neue Haltung bereits mit Humanismus — Reformation einsetzen zu lassen. Eine klare Unterscheidung der beiden großen entscheidenden Linien hätte es auch unmöglich gemacht, der Reformation selbst sektenhafte Momente zuzuschreiben.

2. Wenn man wie Verf. nur zwischen letzten religiösen, resp. theologischen Prinzipien und kasuistischer Tugendlehre unterscheidet und — dann mit einem gewissen Recht — letztere zugunsten ersterer ganz zurücktreten läßt, besteht die Gefahr, daß man übersieht, wie aus den religiös-dogmatischen Prinzipien zunächst einmal ethische Grundsätze abfolgen und daß bei allem Grundlegenden der ersteren das eigentliche Ethos an und in diesen letzteren anschaulich wird, resp. werden muß. Erscheinungen wie z. B. dem Föderalismus oder der von Shaftesbury beeinflußten Linie der Aufklärung kann man nur von da aus gerecht werden. Bei dem vorliegenden Band vergißt man, z. B. bei Melanchthons Kirchenbegriff, bei der Behandlung der Methode der Orthodoxie oder bei der Abendmahlslehre der F.C. gelegentlich ganz, daß man es mit einer Ethik und nicht mit einer Dogmatik, die in dem Zusammen-

hang doch nur als Unterlage für die Erarbeitung der eigentlich ethischen Gesichtspunkte in Betracht kommen kann, zu tun hat. Der starke naturrechtliche Einschlag in der Zeit nach Melanchthon, der Unterschied von analytischer oder synthetischer Auffassung der Rechtfertigung und anderes hätte nach der Richtung einer Erarbeitung wirklich ethischer Grundsätze fruchtbar gemacht werden können.

3. Andere Bedenken, resp. Wünsche sind weniger allgemein wissenschaftlicher als speziell theologischer Natur. Wenn sich z. B. die Behandlung der mystischen Strömungen nicht nur auf Weigel und Böhme erstreckt, sondern auch Gestalten wie Schwenckfeld und Seb. Franck in ihren Gesichtskreis gezogen hätte, würde sich ein Unterschied innerhalb dieser Mystik, wie er durch die verschiedene Fassung des Geistes gegeben ist, herausgestellt haben. Dann wäre es angesichts der stark immanent - rationalen Bestimmung des treibenden Geistprinzips, die durch die christlich-theologischen Wendungen nur verdeckt wird, doch vielleicht nicht mehr möglich gewesen, Weigel und Böhme noch so stark auf Luthers Linie gelegen sein zu lassen. Mystik und geschichtliches Christentum operieren eben doch auf verschiedenen Ebenen.

Solche Einwände im einzelnen, deren Zahl durchaus noch vermehrt werden könnte, dürfen nicht hindern, abschließend noch einmal zu betonen, welchen Dank die Wissenschaft dem Verf. für diesen weiteren Baustein zur Ausfüllung einer tatsächlich bestehenden Lücke schuldig ist.

Berlin. *Stolzenburg.*

David Baumgardt, Der Kampf um den Lebenssinn unter den Vorläufern der modernen Ethik. Leipzig, Meiner. 1933. XI, 384 S. RM. 15.—, geb. 17.—.

„Das harte, strenge Vernunftethos Kants, der freie weltfreudige Humanismus Herders und der sublime Konservativismus der Jacobischen Glaubensethik sind — auch in dem Kampf der Gegenwart um ihren Lebenssinn — noch lenkende Gewalten geblieben" (368). Das ist die Rechtfertigung des irreführenden Titels der hier zu besprechenden Arbeit, die in zwei unter sich sehr verschiedene Teile zerfällt, deren erster eine in der Aporetik verbleibende, sehr gelehrte und sehr kritische Erörterung einiger Grundprobleme der Kantischen Ethik darbietet, während der zweite Teil über das vergessene ethische Gedankengut der beiden irrationalistischen Gegner Kants referiert. Diese zweite unwesentlichere Aufgabe dürfte besser gelöst sein als die erste, deren Behandlung darunter leidet, daß sowohl die transzendentalphilosophische wie die ethische Ursprünglichkeit des Kantischen Ansatzes verfehlt wird.

Trotzdem ist dieser erste Teil um seines Gegenstandes willen der weitaus bedeutungsvollere. Denn Herder und Jacobi werden trotz dieser neuesten Ehrenrettung als Ethiker nicht den ihnen sonst gebührenden Ruhm finden. Daß sie über den Sinn des Lebens tiefe Gedanken geäußert haben, will in diesem Fall nicht allzuviel besagen, weil die Ethik weniger den Sinn als den Sieg des Lebens betrifft. Mit Kant aber ist nach der Stoa zum zweitenmal in der abendländischen Geschichte die philosophische Ethik zu einer Leben befreienden und Leben bindenden Macht geworden. Gerade dies aber ist unserm Autor verschlossen geblieben. Sein Bemühen geht vielmehr auf das genaue Gegenteil aus. Er möchte die praktische Vernunft in ein moralisches Theorem umdeuten.

Dieser methodisch lehrreiche Versuch wird nicht zum erstenmal gemacht. Hermann Cohen ist hier vorangegangen, freilich aus einer unvergleichlich stärkeren Beteiligtheit am Grundsinn des Kantischen Philosophierens heraus. So wie er, durch ein allzu theoretisches Verständnis der transzendentalen Methode mißleitet, der mathematischen Naturwissenschaft ein analoges Faktum für die Ethik zur Seite zu setzen versuchte, und nun das kritische Grundproblem in der theoretischen wie in der praktischen Philosophie darin sah, durch Aufdeckung der apriorischen Voraussetzungen die Möglichkeit dieses Faktums zu erklären, so möchte auch Baumgardt durch die Depotenzierung der Ethik zu einer Theorie der Moral eine parallele Behandlung der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft rechtfertigen. Er möchte aus dem methodisch eindeutigen Aufbau der Kr. d. r. V. das Konstruktionsprinzip sich vorgeben lassen für den methodisch undurchsichtigen und verfehlten Aufbau der Kr. d. pr. V. Aber während Cohen der transzendentalen Überlegenheit des ethischen Faktums dadurch Rechnung trug, daß er seine Maßstäbe der transzendentalen Dialektik entnahm, glaubt Baumgardt sich vielmehr an die transzendentale Analytik halten zu sollen. Er gerät dadurch in die Gefahr, die Theorie der Erfahrung und die Theorie des Sittlichen einander einfach nebenzuordnen und den in transzendentalem Betracht ausschlaggebenden Primat der praktischen Vernunft preiszugeben.

Die Sachlage kann an diesem Ort nur angedeutet werden. Baumgardt blickt wie gebannt auf die transzendentale Deduktion der Kr. d. r. V. Er kann sich sogar auf Kant berufen, der die transzendentale Deduktion im allgemeinen und die synthetische Einheit der Apperzeption als ihr Kernstück im besonderen als den „höchsten Punkt" bezeichnet hat, daran man die ganze Transzendentalphilosophie heften könne. Und doch führt das Verfahren Baumgardts deswegen nicht zum Ziel, weil er mit den meisten Kantinterpreten sich keinerlei Gedanken macht über die Transzendenz, die doch der Transzendentalphilosophie den Namen gegeben hat. Nach Baumgardt besteht „der Sinn der transzendentalen Methode" darin, „rein analysierend dasjenige Moment der Erfahrung festzustellen, das unabhängig von aller konkreten Erfahrung rational in sich einsichtig für alle Erfahrung gelten kann" (68). Angesichts einer solchen Definition könnte man nur feststellen, daß Kant von allen guten Geistern verlassen gewesen war, als er eine solche Methode transzendental nannte. In Wirklichkeit fand er aber den Begriff des Transzendentalen vor. In seinem Zeichen hatte die Philosophie bisher sich vor der Transzendenz oder von der Transzendenz her zu legitimieren versucht. Die transzendentalen Grundbegriffe sind keine analytischen Abstraktionen, sondern die an der Transzendenz sich begrenzenden Urdata des Theoretischen wie des Praktischen.

Theoretische und praktische Vernunft waren für Kant nicht einfach der Verstand der Naturwissenschaft und das Gebot der sittlichen Welt. Es war vielmehr dieselbe Vernunft, die als theoretische wie als praktische ihre gottgegebene Möglichkeit zu erkennen und zu bewähren hatte. Dafür hatten die internen logischen Möglichkeiten außer Betracht zu bleiben. Die Transzendentalphilosophie geht immer auf Gegenstände, und als diese Gegenstände hat Kant immer wieder die Welt, den Menschen und Gott benannt. Und zwar sucht sie diese Gegenstände nicht empirisch, d. h. von außen und im einzelnen zu bestimmen, sondern sie will die apriorische Möglichkeit ihrer Erkenntnis konstruieren. Während die dogmatische Transzendentalphilosophie des Mittelalters die „Spur" der göttlichen Trinität unmittelbar in den Gegenständen glaubte aufspüren bzw. in ihren Begriffen abbilden zu können, bescheidet sich die Kan-

tische Transzendentalphilosophie mit der Auszeichnung der apriorischen Erkenntnismöglichkeit der Gegenstände, um in dem System dieser Begriffe das transzendentale Erbgut anzusprechen.

Offenbar hat Kant zunächst geglaubt, schon in der Kr. d. r. V. diese Aufgabe lösen zu können. Denn es wird heute wie einst im deutschen Idealismus kaum mehr jemanden geben, der in der transzendentalen Dialektik die nach der praktischen Seite geöffnete Systematik verkennen möchte. Aber die praktische Vernunft hatte ihren Primat nicht positiv genug zur Geltung bringen können. Deshalb mußte ihr eine eigene Kritik gewidmet werden, die dann wieder eine dritte Kritik nötig machte, um über den nunmehr aufgebrochenen Gegensatz zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft hinauszukommen. Daß die Kr. d. U. diesem Anliegen nur sehr unvollkommen entsprechen konnte, war Kant nicht verborgen geblieben. Dafür zeugen die Entwürfe zu einem neuen transzendentalphilosophischen System innerhalb des Opus postumum. Bis in seine letzten Lebensjahre hinein hat Kant sich immer von neuem darum bemüht, in einer Systematik das transzendentale Erkenntnisgut zu ordnen und zu konstruieren. Wie begeistert würde Schelling sich als Kantianer bekannt haben, wenn er um diese Altersbemühungen Kants gewußt hätte!

Nur von dieser transzendentalphilosophischen Sicht der Probleme aus läßt sich der Auftrag der Kantischen Ethik abschätzen. In der Kr. d. pr. V. sollte nicht ein Analogon zur Grundlegung der wissenschaftlichen Naturerfahrung gegeben werden, sondern er sollte die schon in der transzendentalen Dialektik angebahnte Überhöhung der Erfahrungsgesetzlichkeit durch eine ideale Gesetzlichkeit zur Darstellung kommen, wenigstens für den Gegenstand des Menschen als eines moralischen Wesens. Da die Vernunft hier selber praktisch wird, darf sie sich auf ein Faktum berufen, das ihr im theoretischen Bereich nicht zu Gebote steht. Die von Baumgardt geforderte transzendentale Vermittlung von Form und Materie ist daher hier gar kein Problem. Nichts anderes begründet ja den Primat der praktischen Vernunft als diese ihre Überlegenheit über die theoretische Vernunft, so daß Kant voll im Recht ist, wenn er hier eine Deduktion ablehnt. (Die von Baumgardt herangezogene Deduktion innerhalb der Metaphysik der Sitten berührt nämlich nicht die Transzendentalphilosophie, sondern die Metaphysik!)

Wieder anders würden die Verhältnisse im Bereich des intellectus archetypus (bzw. der Kr. d. U. und des anderwärts Gott genannten Gegenstands) liegen. Die transzendentalphilosophischen Ebenen liegen über- und nicht nebeneinander. Wer sich dieser Einsicht verbirgt, verfehlt von Anbeginn den Zugang zu der Kantischen Problemwelt. Er würdigt überhaupt nicht das eigentümliche Urphänomen der praktischen Vernunft und wundert sich dann, wenn der theoretisch umgedeutete Kant sich nun als ein hoffnungsloser Rationalist entpuppt, der durch Herder und Jacobi korrigiert werden konnte. Herder und Jacobi sind Gegenspieler der Aufklärung, und die von ihnen angenommene Beziehung auf Kant ist nur eine vorgetäuschte. Keiner von beiden ahnt auch nur um die verborgenen Intentionen des Philosophen der praktischen Vernunft. Daher ist auch die an sich schöne und historisch geglückte Darstellung ihrer ethischen Entwicklung bei Baumgardt letzthin kein philosophischer, sondern ein literarhistorischer Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte.

Trotzdem steckt auch in dem Kantkapitel viel wertvolle Einzelbeobachtung und Einzelkritik. Ausgezeichnet wird die Zwiespältigkeit innerhalb der Kr. d. pr. V. herausgearbeitet, die aber nicht auf der mangelnden Angleichung an das theoretische Erkenntnisproblem beruht, son-

dern auf der Zwitterstellung, die die Kr. d. pr. V. als Ethik und Transzendentalphilosophie einnimmt. In der transzendentalen Exposition der praktischen Vernunft finden sich zugleich die aufgeklärten Bruchstücke einer Metaphysik der Sitten. Wenn es gelänge, sie aus der praktischen Transzendentalphilosophie herauszulösen, dann würde man zugleich das Verständnis Kants gefördert und einen Beitrag zur modernen Ethik geliefert haben.

Bremen. *Hinrich Knittermeyer.*

Marie-Luise Wolfskehl, Die Jesusminne in der Lyrik des deutschen Barock. (= Gießener Beiträge zur deutschen Philologie XXXIV.) Gießen 1934. 182 S. RM. 8.50.

Der Wert dieser mit außerordentlichem Fleiß und guter Kenntnis der Materie zusammengestellten Übersicht über Äußerungen der Jesusminne in der deutschen Barocklyrik beruht vornehmlich in der Fülle der Anregungen, die die Vf. durch Hinweise auf entlegenes Dichtungsgut gibt. Diesem Positivum steht eine gewisse Unsicherheit im Formulieren von Ergebnissen entgegen; die Vf. führt den Leser durch eine Fülle von Belegen und Beweisen, ohne am Ende schlüssige Folgerungen zu ziehen. So charakterisiert sich das Buch als vorzügliches Hilfsmittel, das in ein wichtiges Gebiet, die Emblematik, hereinführt. Die grundsätzlichen Voraussetzungen des mystischen Eros sind ein wenig mager abgehandelt. Erst wo sich die Verf. ganz auf ihrem Gebiet, der geistlichen Lyrik des Barock, befindet, schöpft sie aus dem Vollen. Als erstes wichtiges Ergebnis ist der Hinweis zu betrachten, daß es ein Nacheinander in der Entwicklung des mystisch-erotischen Schrifttums des 17. Jahrhunderts nicht gibt; dazu waren zu viele verschiedenartige Voraussetzungen in der Zeit gegeben. Die zweite Schlußfolgerung, daß die nur ästhetisch bestimmte Art der mystisch-erotischen Dichtung auf das Barock beschränkt blieb, während die subjektiv seelenhafte Form im Pietismus weiterlebt, leidet an dem unscharfen Gegensatz; hier hilft nur ein ganz klares Erfassen der Kategorien der Barockpoetik, des Allegorischen und des Emblems. Die Hauptkapitel des Buches behandeln einläßlich den kindlichen Eros und die Brautmystik, bei der wiederum didaktische, in ihrer Form aus dem Mittelalter übernommene Darstellungsweise und subjektive Gefühlshaltung geschieden werden. Ein drittes Kapitel über Blut- und Wundenmystik soll gesondert folgen. Die grundsätzliche Frage, die an eine Untersuchung wie die vorliegende gestellt werden muß, bezieht sich darauf, ob über Stoffsammlung hinaus Ergebnisse von Rang erzielt werden können, wenn auf klare und eindeutige Definitionen verzichtet wird. Unter mystischer Dichtung läuft im Buche von W. dogmatisches und häretisches, voll sinnerfülltes und formelhaftes Gut nebeneinander; so gehört zu der Arbeit der Verf. bei aller Anerkennung ihrer guten Sammelarbeit eine zweite gliedernde und sichtende Studie.

Wolfshau/Rsgb. *Werner Milch.*

Matthias Schulz, Der Begriff der Seelsorge bei Claus Harms und Löhe. Gütersloh, Bertelsmann, 1934. 83 S.

Heinrich Steege, Ludwig Harms, ein lutherischer Glaubenszeuge. Der bekennenden Gemeinde dargeboten. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. o. J. 88 S.

Eine Durchforschung des Luthertums im 19. Jahrhundert ist eine der interessantesten und vordringlichsten Aufgaben der neueren Kirchen-

geschichte, einmal, weil die Entstehung des Konfessionalismus aus der Erweckung noch immer Rätsel aufgibt, dann auch, weil hier fraglos die Theologie der Väter bewahrt werden sollte und doch mit so vielen (oft verkappten) modernen Elementen verwoben wurde. Diese Durchforschung leidet vorderhand noch etwas daran, daß über die Wichtigkeit des Gegenstandes noch nicht Einverständnis besteht, und daß, die ihn wichtig nehmen, großenteils die historischen Fragen noch nicht so unbefangen sehen können, daß sie ihr Thema anderen dadurch selbst wichtig und interessant machen können.

Die angezeigten Schriften gehören beide zu der zweiten Gruppe. Die Arbeit von Schulz, eine Erlanger Dissertation, reproduziert in rein praktischer Abzweckung die Seelsorgegedanken und -erfahrungen von Claus Harms und Löhe. Auf eine Darstellung des theologischen Hintergrundes der Seelsorgelehre verzichtet Sch. beidemale. Wie unkritisch er verfährt, erhellt für Harms an dem einen Beispiel hinreichend, daß er zwar den Begriff des Priesters bei ihm feststellt, aber ohne jede Frage nach der „lutherischen" Legitimität solcher Redeweise. Auch die Behandlung Löhes („rückblickend stellen wir fest: auch Löhe war uns Förderer und Anreger") bringt nichts, was man nicht bei Löhe selbst nachlesen könnte.

Das Büchlein von Steege, das populären Zwecken dienen soll, fußt im wesentlichen auf der „Lebensbeschreibung des Pastor Luis Harms" von Theodor Harms (Hermannsburg 1868), die bei altmodischerem Stil doch auch anschaulicher ist, weil vollständiger. Die Probleme, die Louis Harms aufgibt, treten hier bei St. wohl in die Erscheinung: Seine starke Nachbarschaft zum Pietismus (es gäbe mehr als einen Vergleichspunkt mit L. Hofacker!), seine vitale Nähe zum Volkstum, die bei allen Lutheranern jener Zeit auffällt, und nicht zuletzt seine Askese, die ihn mit Löhe etwa verbindet. Aber nicht hier, sondern als Bekenntnismann will St. Harms aktuell machen, und zwar offenbar als Bekenntnismann im Sinne von 1933 und folgenden Jahren. Aber dazu fehlt nun die entscheidende Analogie, nämlich die auch nur einigermaßen ähnliche Frontstellung. Nun sind allerdings, wie ich glaube, die lutherischen Väter des vorigen Jahrhunderts unheimlich aktuell, aber doch vielleicht nicht dort, wo St. es hier haben möchte, sondern vielleicht gerade an den Punkten, die er zwar auch nennt, aber ohne nach den Gründen zu fragen, d. h. ohne beispielsweise zu fragen, was am Volkstumsgedanken dieser Väter auf Luther und was etwa auf die Romantik oder auf eine eschatologische Geschichtsanschauung bezüglich der Völker (Mission!) zurückgeht. Man sage nicht, St. rede doch hier nicht wissenschaftlich. Denn er argumentiert doch theologisch, wenn auch für einfache Leser. Warum aber dann nicht auch an den noch interessanteren Punkten?

Erlangen. *Trillhaas.*

Kurt Guggisburg, Albert Bitzius, 1835—1882, Wesen und Werk. Bern, Herbert Lang & Cie. 1935, mit Porträt. 95 S.

Sie schauten auf denselben hellen Bielersee mit seiner Petersinsel, die beiden bedeutendsten Prediger, die der Schweiz in den letzten fünfzig Jahren gegeben waren: Hermann Kutter von Vinelz aus, 1887—1898, und vor ihm Albert Bitzius von Twann aus, 1868—1878. Der ältere — man ist versucht zu sagen „symbolischer Weise" — am linken Ufer, der jüngere am obern Ende des rechten. Eine eingehende Vergleichung dieser beiden so kraftvollen, selbständigen, aus urchigem Bernerholz geschnitzten Männer, die beide enge Grenzen weit überblickten, müßte aufschlußreich und anregend sein. In der Studie, die Kurt Guggisberg

hier vorlegt, ist Kutter nicht einmal erwähnt, wie denn überhaupt der geistesgeschichtliche Rahmen, in den Bitzius gehört, etwas eng gefaßt ist. Immerhin wird man dem Verfasser, Dozent für Kirchengeschichte in Bern, dankbar sein für das, was er bietet, wenn es auch nicht die abschließende Arbeit über Bitzius ist. Von besonderem Interesse scheinen mir die Ausführungen über das Verhältnis des Sohnes Bitzius zu seinem Vater, dem großen Jeremias Gotthelf. Aus dem Kapitel über die sozialen Gedanken des nachmaligen Berner Regierungsrates heben wir seine Forderung heraus, daß besonders ausgebildete Diakone die sozialen Aufgaben des Pfarrers übernehmen sollten. Daß sich die theologische Welt und mit ihr die Verkündigung der Kirche von Grund aus gewandelt hat, seit Bitzius seinen Twanner Bauern gepredigt hat, kann man aus dieser Studie einmal mehr und besonders deutlich erkennen.

Zürich. *Paul Eppler.*

Hermann von der Goltz. Ein Lebensbild als Beitrag zur Geschichte der deutsch-evangelischen Kirche im 19. Jahrhundert. Herausgegeben zum hundertjährigen Gedenktage seiner Geburt am 17. 3. 1935 von Paul Gennrich und Eduard Freiherr von der Goltz. Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht 1935. 236 S. Geb. RM. 9.—.

Der Wert des Buches liegt zunächst darin, daß der Mann, den wir als langjährigen Leiter der preußischen Landeskirche erlebt haben und der uns nur in Erlassen und Entscheidungen entgegentrat, uns als Christ menschlich nahegebracht wird. Sein Vater, der als junger Leutnant von Ostpreußen nach Berlin versetzt wurde, kam hier in Berührung mit Kreisen der Erweckung (1823) und wurde von dieser Frömmigkeitsbewegung erfaßt. Diese Erweckung wirkte auch in der Frömmigkeit des Sohnes Hermann nach. Der Vizepräsident des E. O. K., der vielbeschäftigte Aktenmensch, hat in seiner Petri-Gemeinde in Liebe und Treue sich der Gemeindepflege hingegeben, und diese Arbeit war seine Lieblingsbeschäftigung. Er hat für einen Kindergarten gesorgt, er hat in der Arbeit der Frauenhilfe gestanden, und er hat seiner Gemeinde zu einem wundervollen Gemeindehaus verholfen. Wer diese verborgene Kleinarbeit nicht kennt, wird ihn nicht richtig beurteilen.

Die Eigenart der Kirchenpolitik wird in dem Buch aus seiner Theologie heraus entwickelt. Schon Erich Förster hat 1908 von seiner Kirchenpolitik geurteilt: „Ihr lagen Gedanken zugrunde, wohlüberlegte, aus geschichtlicher Kenntnis und prinzipieller Erwägung gewonnene Gedanken, nicht bloß Augenblickszufälle und -einflüsse". Gennrich selbst hat das schon in zwei Aufsätzen zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht und Joh. Wendland hat in einem Rektoratsprogramm (Basel 1933) nachgewiesen, wie Goltz in seinen dogmatischen Arbeiten, die er in Basel geschrieben hat, die kirchenpolitischen Grundsätze seiner späteren Zeit herausgearbeitet hat. Goltz empfand als wichtigstes Anliegen der Kirche eine klare Herausarbeitung dessen, was „Wesen des Christentums" ist, um so zu einem klaren Urteil zu kommen, was in der Kirche als Lehre tragbar oder untragbar ist. Seine abschließende Formulierung lautet: „Das Wesen des Christentums ist persönliche Gemeinschaft der Menschen mit Gott, die als Heil aus sündlichem Verderben durch Jesum Christum vermittelt ist, sowohl in ihrer ewigen Begründung in der Liebe des Vaters wie in ihrer geschichtlichen Stiftung in dem gottmenschlichen Leben des Sohnes wie in ihrer allmählichen, stetig fortschreitenden Verwirklichung in der Kirche durch den heiligen Geist". Charakteristisch ist für ihn die abstrakte Ausdrucksweise, die dem

Laien unverständlich bleiben muß. Diese Theologie wird maßgebend für seine Kirchenpolitik. Er, der von der biblischen Theologie eines Hofmann und eines Beck beeinflußt war, konnte der kritischen Theologie innerlich weit entgegenkommen. Er ist vor allem für Harnack eingetreten. Aber auf Grund seiner Theologie gab es auch Schranken, die einen Ausschluß aus dem Kirchenamt forderten. Wenn Jatho durch den E. O. K. seines Pfarramtes entsetzt worden ist, so entsprach das durchaus der Theologie des von der Goltz. Die Behandlung der Lehrprozesse nimmt einen unfangreichen Teil des Buches ein, und es ist sicherlich sein Verdienst, daß die Kirche in den theologischen Streitigkeiten nicht innerlich zerrissen worden ist, sondern als Einheit Bestand gehabt hat. Ich vermisse die Behandlung des Falles Hein, der auf Grund eines Einspruches nicht an die Petrikirche gekommen ist, der aber dann an der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche bestätigt worden ist.

Die Schranke des Buches liegt darin, daß die Beziehungen zur allgemeinen Kulturpolitik des preußischen Staates nicht klar aufgewiesen worden sind. Denn im preußischen Staatswesen stand die Leitung der Kirche immer in Wechselbeziehung zur Kulturpolitik. Die Kirchenpolitik Kögels entsprach durchaus den kirchlichen Gedanken Wilhelms I., der am Ende seines Lebens sich innerlich verpflichtet fühlte und es als gottgewollte Aufgabe ansah, für die Aufrechterhaltung des alten Glaubens einzutreten. Die Kulturpolitik in der Ära Falk ging andere Wege, und so ergaben sich Spannungen zwischen der Kirchenpolitik Kögels und dem E. O. K. Kögel mußte aber zum Sieg kommen, weil hinter ihm die Autorität des Kaisers stand. Goltz war darum von 1879 ab ohne stärkeren Einfluß im E. O. K., bis Wilhelm II. seine Herrschaft antrat und mit ihm neue Grundsätze in der Kirchenpolitik herrschend werden konnten. Die neue Ära war dem Gedanken einer kirchlichen Ausgleichspolitik günstig gestimmt. Es wird Aufgabe einer künftigen Darstellung sein, dies klar herauszuarbeiten. Eine ausführliche Behandlung der Erlasse des E. O. K. zur sozialen Frage hätte in diese Wechselbeziehung zwischen Staatsgrundsätzen und kirchlichen Entscheidungen hineinleuchten können. Auch der starke Gegensatz zwischen von der Goltz und Stöcker ist so kurz behandelt, daß man nicht ahnt, von welcher Bedeutung er für das Gesamtleben der Kirche gewesen ist. Hier liegen die Lücken des Buches; vielleicht haben die Verfasser mit Absicht diese Gegenstände so knapp behandelt, weil es noch nicht möglich ist, diese Gegensätze der historischen Betrachtung zu unterziehen. Ich glaube, daß solche Vorsicht und Zurückhaltung nicht am Platze gewesen sind.

Wenn auch von der Goltz in starker Abhängigkeit vom Staate gestanden hat, so wollte er doch die Kirche nicht einfach dem Staatswillen ausliefern. Er hat ein lebendiges Gefühl dafür, daß die Kirche nach ihren eigenen Gesetzen leben muß.

Berlin. *Walter Wendland.*

Register.

I. Aufsätze und Literaturberichte.

	Seite
Benz, E., Verheißung und Erfüllung. (Über die theologischen Grundlagen des deutschen Geschichtsbewußtseins)	484
Broek-Utne, A., Eine schwierige Stelle in einer alten Gemeindeordnung (Did. 11/11)	576
Caspar, E. †, Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft	132
— Verzeichnis der Schriften von Erich Caspar	264
Flade, G., Zur Germanenmission	301
Gerke, Fr., Der neugefundene altchristliche Friessarkophag im Museo Archeologico in Florenz und das Problem der Entwicklung der ältesten christlichen Friessarkophage	18
Guggisberg, K., Matthäus 16, 18 u. 19 in der Kirchengeschichte	276
Hauck-Bibliographie (Zum 90. Geburtstag von Albert Hauck)	565
Haupt, R., Die älteste kirchliche Baukunst der Dänen und Knuts d. Gr. Anteil daran	582
Hennecke, E., Miszellen zur Kirchengeschichte Altsachsens	62
— Nachtrag zu den „Miszellen“	602
Lewalter, E., Thomas von Aquino und die Bulle „Benedictus Deus“ von 1336	399
Leipoldt, J., Gebet und Zauber im Urchristentum	1
Lietzmann, H., Die Märtyrerin der Prätextatkatakombe	12
Moldaenke, G., Probleme historischen und exegetischen Verstehens in der Theologie	547
Peschke, E., Die Bedeutung Wiclefs für die Theologie der Böhmen	462
Reil, J., Die Darstellung der Kreuzigung Christi in der Katakombe von Neapel	52
Reimers, J., Aus dem Leben des Dr. Georg von Kommerstädt	87
Schäfer, E., Der „Petrus“ in der Domitillakatakombe	40
Schmeidler, B., Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise als eine literarische Fiktion Abälards	323
Schmidt, K. D., Papa Petrus ipse	267
Schmidt, W., Neuere kirchengeschichtliche Forschung in Finnland	339
Wolf, G., Zur politischen Reformationsgeschichte	605
Wotschke, Th., Gottlieb Wernsdorf wider Joh. Franz Buddeus	587

II. Besprochene Bücher und Abhandlungen.

	Seite
Acta conc. oec. II, 2. pars. 1—3	631
Alt, Palästinajahrbuch	348
Andersen, Reformkatholizismus	381
Bach, A., Rheinisches Marienlob	640
Barnikol, Entstehung der Kirche	358
Bartz, Wirtschaftsethik A. H. Franckes	387

Seite

Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei 628
Baumgardt, Kampf um den Lebenssinn 646
Bornhäuser, Sondergut des Lukas 358
Bouygøs, Averroès 370
Braun, Johann Tennhardt . 388

Clemens Alexandrinus, Register 360

Dittrich, Geschichte der Ethik, 4. Bd. 645

Ehrenpfordt, Geistl. Amöneburgs 354
Engelhardt, Bayreuther Ordinationsbuch 384
Erman, Rel. d. Ägypter . . 615

Festschrift, Schrohe 621
Festschrift, Valentin Hopf . 623
Friedensburg, Joh. Sleidan . 606
— Karl V. u. Papst Paul III. 607

Geldner, Erasmus von Rotterdam 611
Gennrich, H. v. d. Goltz . . 651
Gerber, Polit. Korresp. der Stadt Straßburg, 4. Bd. . 608
Glunz, Hist. of the Vulgate . 617
Grob, Methodistenkirche . . 395
Grün, W. Speners soziale Leistungen 387
Grundmann, Deutsche Mystik 639
— M. A., Geschichtsanschauung 639
Guggisberg, Albert Bitzius . 650

Helie, Skrifter, 4. Bd. . . . 381
Hermelink, Lutherforschung 373
Hoffmann, Kirchenheilige in Württemberg 624
Hofman, G., Griech. Patriarchen u. römischen Päpste 643
Hudal, Deutsche Kulturarbeit in Italien 356
Hunger, Univ. Göttingen . 385

Jestädt, Hl. Elisabeth i. Fritzlar 354

Seite

Kammeier, Fälschung d. deutschen Geschichte 616
Keußen, Die alte Univ. Köln 621
Kochs, M., a. K.G. Ostfrieslands 633
Köhler, W., Luthertum . . 377
— Ablaßstreit, 2. Aufl. . . 380
Kraft, Handschriften der bischöfl. Bibliothek Augsburg 355
Krogmann, Mudspelli auf Island 362
Kristensen, Paulus Helie, 4. Bd. 381
Krüger, G., Early Christian Literature. 1921—30 . . 627
Kühn, Joh., Speyrer Reichstag 605

Landgraf, St. Trudperter Hohes Lied 640
Leese, „Arteigene" in d. Religion 357
Levison, G. abbatum Fontanellensium 363
Lutherjahrbuch 1933 . . . 349

Melzer, Kirche u. Literatur . 618
Menhardt, St. Trudperter Hohes Lied 640
Mindener Geschichtsquellen, Bd. II 365

Nigg, Kirchengeschichtsschreibung 613
Nuntiaturgerichte, belgische, Bd. II 612

Obertynski, Florentiner Union 643
Ökolampad, Briefe u. Akten, 2. Bd. 380
Oldenburgisches Urkundenbuch 365
Origenes, Werke, 11. Bd. . . 360

Palästinajahrbuch 348
Petri, Straßburgs Beziehungen z. Frankreich . . . 610
Pölnitz, Frh. v., Julius Echter v. Mespelbrunn 382
Prüser, England und die Schmalkaldener 608

	Seite
Rassow, Kaiseridee Karls V.	607
Rauscher, Württ. Visitationsakten, 1. Bd.	625
Reimers, Jonathan Swift	391
Rupprich, Konrad Celtis	375
Salloch, Wilhelm v. Tyrus	364
Sanwald, Otto Brunfels	612
Schäfer, Alt-Pasewalk	367
Schmaltz, K.-G. Mecklenburgs i. M. A. I.	633
Schottenloher, Bibliographie	374
Schubert, v., Reichstag von Augsburg	605
Schultz, Wilhelm v. Humboldt	392
Schulz, M., Seelsorge bei Harms u. Löhe	649
Schwartz, E., Acta conc. oec. II, 2, p. 1—3	631
Schwarz, R., Christusbild d. Seuse	371
Seekel, Petrus Damiani	636
Spörl, Hoch. m. a., Geschichtsanschauung	637
Stadtmüller, Michael Choniates	642
Staehelin, E. Ökolampad, 2. Bd.	380
Stählin, O., Clemens Alex., Register	360
Steege, Ludwig Harms	649
Tausens Postil	381
Tellenbach, Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters	368
Thiekötter, Münsterschen Domkapitel	366
St. Trudperter Hohe Lied	640
Uminski Historja Kościota	346
Vollmer, Bibel und deutsche Kultur, 3. u. 4. Bd.	352
Vaganay, Initation	616
Wieruszowski, Vom Imperium zum nat. Königtum	368
Wolf, E., Lutherforschung	373
Wolfskehl, Jesusminne	649
Wood-Legh, Church Life in England under Edward III.	369
Wotschke, Großpolnische luth. Kirche	386
Zinn, Oetinger	389

1934 k 5060

1934 K 5060

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE V
LIV. BAND HEFT I 1935

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U-B Tüb

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und W. Dreß

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / †ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

	Seite
J. Leipoldt, Gebet und Zauber im Urchristentum	1
H. Lietzmann, Die Märtyrerin der Prätextatkatakombe	12
Fr. Gerke, Der neugefundene altchristliche Friessarkophag im Museo Archeologico in Florenz und das Problem der Entwicklung der ältesten christlichen Friessarkophage	18
E. Schäfer, Der „Petrus" in der Domitillakatakombe	40
J. Reil, Die Darstellung der Kreuzigung Christi in der Katakombe von Neapel	52
E. Hennecke, Miszellen zur Kirchengeschichte Altsachsens	62
J. Reimers, Aus dem Leben des Dr. Georg von Kommerstädt	87

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an Prof. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an Privatdozent Lic. W. DRESS, Berlin-Lichterfelde West, Prettauer Pfad 15, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE V
LIV. BAND HEFT II/III 1935

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U-B. TÜB.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und W. Dreß

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / †ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

Seite

Reden und Ansprachen zum Gedächtnis von Erich Caspar 105

Untersuchungen

E. Caspar †, Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft 132
1. Grundlagen und Auswirkungen des fränkisch-päpstlichen Bundes 132
2. Die konstantinische Schenkung und ihre Bedeutung für die „Zwei-Gewalten"-Lehre 139
3. Hadrian I. und Karl der Große 150
4. Das Papsttum unter Leo III. und die Begründung des abendländischen Kaisertums 214
Verzeichnis der Schriften von Erich Caspar 264

K. D. Schmidt, Papa Petrus ipse 267

K. Guggisberg, Matthäus 16, 18 u. 19 in der Kirchengeschichte . . . 276

G. Flade, Zur Germanenmission 301

B. Schmeidler, Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise als eine literarische Fiktion Abälards 323

Literarische Berichte und Anzeigen

Wolfgang Schmidt, Neuere kirchengeschichtliche Forschung in Finnland 339

Allgemeines 346

Alte Kirche 358

Mittelalter 362

Reformation und Gegenreformation 373

Neuzeit 384

Aus Zeitschriften 396

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an Prof. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an Privatdozent Lic. W. DRESS, Berlin-Lichterfelde West, Prettauer Pfad 15, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE V
LIV. BAND HEFT IV 1935

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und W. Dreß

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / †ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

Untersuchungen — Seite

E. Lewalter, Thomas von Aquino und die Bulle „Benedictus Deus“ von 1336 399
E. Peschke, Die Bedeutung Wiclefs für die Theologie der Böhmen . . 462
E. Benz, Verheißung und Erfüllung (Über die theologischen Grundlagen des deutschen Geschichtsbewußtseins) 484
G. Moldaenke, Probleme historischen und exegetischen Verstehens in der Theologie 547
Zum 90. Geburtstag von Albert Hauck. Bibliographie 565
A. Broek-Utne, Eine schwierige Stelle in einer alten Gemeindeordnung (Did. 11/11) 576
R. Haupt, Die älteste kirchliche Baukunst der Dänen und Knuts d. Gr. Anteil daran 582
Th. Wotschke, Gottlieb Wernsdorf wider Joh. Franz Buddeus . . . 587
E. Hennecke, Nachtrag zu den „Miszellen zur Kirchengeschichte Altsachsens“ 602

Literarische Berichte und Anzeigen

G. Wolf, Zur politischen Reformationsgeschichte 605
Allgemeines 613
Alte Kirche 627
Mittelalter 633
Zur kirchlichen Ostgeschichte 642
Neuzeit 645
Register 653

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an Prof. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an Privatdozent Lic. W. DRESS, Berlin-Lichterfelde West, Prettauer Pfad 15, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

Dieses Heft enthält als Beilage Prospekte der Verlage **Walter de Gruyter & Co., Berlin** und **Aschendorffsche Verlags-Buchhandlung, Münster i. W.**, auf die wir besonders hinweisen.

4. DEZ. 1961
18. MAI 1962
13. AUG. 1962
2. NOV. 1962
18. JAN. 1963
23. FEB. 1963
19. FEB. 1964
18. SEP. 1964
5. MAI 1965
12. 5. 65
7. JULI 1965
15. OKT. 1965
15. 2. 66
29. MRZ. 1966
14. JULI 1966
8. 3. 67
12. 5. 67
6. 6. 68
12. 5. 82
7. NOV. 1967
18. JAN. 1968
30. APR. 1968
16. 9. 68
29. NOV. 1968
22. JAN. 1969
16. 4. 69
7. 5. 69
21. MAI 1969
15. Juni 1970
22. JUN. 1971
19. Juli 1971
15. OKT. 1971
26. OKT. 1971
19. Feb. 1972
3. JULI 1972
3. JULI 1972
22. 12. 72
16. MAI 1973
10. OKT. 1975
14. JAN. 1974
21. MAI 1974
26. 8. 76
21. FEB. 1978
19. APR. 1978
19. JAN. 1979
25. JAN. 1979
8. JULI 1979
25. OKT. 1979
11. NOV. 1980
29. April 1981
1. DEZ. 1982
11. 1. 83

3.90