

N12<521798145 021

fact.



UBTÜBINGEN



59

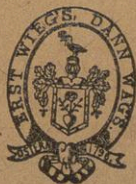
Zeitschrift für Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger † / In Verbindung mit
der Gesellschaft für Kirchengeschichte herausgegeben von
Otto Scheel und Leopold Zscharnack

XL. Band

Neue Folge III

1922



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

I n h a l t

Untersuchungen

Seite

1. *Seeberg, R.*, Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols 1
2. *Köhler*, Aus Zwinglis Bibliothek. I. 41
3. *Clemen*, Zur Kritik der Quellen über Luthers Lebensende . . 73
4. *Müller*, Calvin und die „Libertiner“ 83

Lesefrüchte und kleine Beiträge

1. *Hempel*, Zu Apollonius von Tyana 130
- ✓ 2. *Seebaß*, Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Regel Columbas des Jüngeren 132
3. *Keussen*, Ein Kölner Traktat von ca. 1440—49 über das Verhalten der Gläubigen zur Zeit des Schismas 138
4. *Fröhlich*, Eine vorreformatorische Gotteshaus- und Kirchengemeinschaft 142
5. *Buchwald*, Zu Luthers Primiz 148
6. *Kalkoff*, Nachtrag betr. Vollziehung der Bulle „Exsurge“ in Würzburg 150
7. *Stuhlfauth*, War Johann Fabri von Leutkirch Dominikaner? . 152
8. *Bauer*, Die letzten Beziehungen Melanchthons zu Frankfurt a. M. 158
9. *Klebe*, Eine türkische Quelle über den Patriarchen Metrofan von Konstantinopel (1565—1572) 168
10. *Wotschke*, Der Wilnaer Märtyrer Francus Franco 169
11. *Benrath*, Ein Schreiben Schleiermachers v. J. 1802 aus Stolp, das Friedrich Wilhelm III. im Interesse der Union entgegentritt . 172

Forschungsberichte

1. *Greifmann*, Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion. I. 178
2. *v. Soden*, A. v. Harnacks Marcion 191
3. *Knipfing*, Das angebliche „Mailänder Edikt“ v. J. 313 im Lichte der neueren Forschung 206

Literarische Berichte und Anzeigen

1. Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte 219
2. Alte Kirchengeschichte 229
3. Mittelalter 237
4. Renaissance, Reformation, Gegenreformation 254
5. Neuere Zeit 265

Aus dem Leben der kirchengeschichtlichen Vereine

- Dritte Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte 271

Anfragen und Manuskripte werden erbeten an die Adresse von
 Professor D. L. Zscharnack, Berlin-Steglitz, Kurfürstenstr. 5,
Besprechungs-Exemplare nur an die des Verlags.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Begründet von Theodor Brieger †

In Verbindung mit der Gesellschaft für
Kirchengeschichte herausgegeben von

Otto Scheel und Leopold Zscharnack

X L. B a n d
Neue Folge III





Gh 2554.

Inhalt

Untersuchungen:

	Seite
1. R. Seeberg, Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols	1
2. Köhler, Aus Zwinglis Bibliothek. I.	41
3. Clemen, Zur Kritik der Quellen über Luthers Lebensende . . .	73
4. Müller, Calvin und die „Libertiner“	83

Lesefrüchte und kleine Beiträge:

1. Hempel, Zu Apollonius von Tyana	130
2. Seebaß, Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Regel Columbas des Jüngeren	132
3. Keussen, Ein Kölner Traktat von ca. 1440—49 über das Verhalten der Gläubigen zur Zeit des Schismas	138
4. Fröhlich, Eine vorreformatorische Gotteshaus- und Kirchenpflegerordnung	142
5. Buchwald, Zu Luthers Primiz	148
6. Kalkoff, Nachtrag betr. Vollziehung der Bulle „Exsurge“ in Würzburg	150
7. Stuhlfauth, War Johann Fabri von Leutkirch Dominikaner? . .	152
8. Bauer, Die letzten Beziehungen Melanchthons zu Frankfurt a. M. .	158
9. Klebe, Eine türkische Quelle über den Patriarchen Metrofan von Konstantinopel (1565—1572)	168
10. Wotschke, Der Wilnaer Märtyrer Francus Franco	169
11. Benrath, Ein Schreiben Schleiermachers v. J. 1802 aus Stolp, das Friedrich Wilhelm III. im Interesse der Union entgegentritt .	172

Forschungsberichte:

1. Großmann, Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion. I.	178
2. v. Soden, A. v. Harnacks Marcion	191
3. Knipping, Das angebliche „Mailänder Edikt“ v. J. 313 im Lichte der neueren Forschung	206

Literarische Berichte und Anzeigen:

1. Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte	219
2. Alte Kirchengeschichte	229
3. Mittelalter	237
4. Renaissance, Reformation, Gegenreformation	254
5. Neuere Zeit	265

Aus dem Leben der kirchengeschichtlichen Vereine:

Dritte Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte .	271
---	-----

Register	273
--------------------	-----

U n t e r s u c h u n g e n

Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols

Von Reinhold Seeberg

Die neueren Untersuchungen von K. Holl, A. v. Harnack, J. Haußleiter und H. Lietzmann haben die Aufmerksamkeit wieder der Frage nach dem Ursprung des altrömischen Taufbekenntnisses zugewandt. Ich beabsichtige nicht, in dieser Abhandlung in eine eingehende Auseinandersetzung mit den genannten Gelehrten einzutreten. Es liegt mir aber daran, die Auffassung von der Entstehung des römischen Taufbekenntnisses, die ich bei erneuter Überlegung des geschichtlichen Materials über der Vorbereitung einer neuen Auflage des 1. Bandes meines „Lehrbuches der Dogmengeschichte“ gewonnen habe, etwas ausführlicher, als es in dem Rahmen der allgemeinen Dogmengeschichte möglich ist, den Mitarbeitern zur Prüfung vorzulegen. Auf abweichende Anschauungen bin ich in den Anmerkungen soweit eingegangen, als erforderlich war, um mir den Weg zu meiner Darstellung frei zu machen.

1.

Ich muß unter Berufung auf meine Dogmengeschichte I², S. 154 ff. (I³, S. 192 ff.) darauf verzichten, hier abermals auf die Frage nach dem Vorhandensein eines Taufbekenntnisses in der neutestamentlichen Zeit einzugehen. Die eindringenden Arbeiten meines verstorbenen Bruders Alfred Seeberg († 9. August 1915) haben allmählich in weiteren Kreisen insoweit Zustimmung gefunden, als man auf das formelhafte Element in dem neutestamentlichen Schrifttum aufmerksam geworden ist und auch speziell die Anerkennung einer Glaubensformel etwas mehr Anklang findet. Nun ist aber

in dem grundlegenden Buch A. Seebergs¹ m. E. der Fehler gemacht, daß der Verfasser nicht scharf und klar zwischen dem „Evangelium“ oder der *παροδοθεῖσα πίστις* (Jud. 3 vgl. Kol. 2, 7) und der *δολογία* unterschieden hat. Erstere Paradosis umfaßte die gesamte Missionspredigt, welche in unseren synoptischen Evangelien wiedergegeben wird, samt einer Anzahl von Formeln, die zur Beleuchtung und Durchdringung dieses historischen Stoffes dienten, so auch die triadische Formel Vater, Herr und heiliger Geist. Von dieser Paradosis unterscheidet sich nun das Taufbekenntnis². Die Existenz eines solchen Bekenntnisses geht mit hinlänglicher Deutlichkeit hervor aus Stellen wie Röm. 10, 9; 6, 3f. 1 Petr. 3, 21f. Hebr. 10, 22f. 1 Tim. 6, 12. Eph. 4, 5f. 1 Joh. 2, 20. Act. 8, 37 im altlat. Text. Dies Bekenntnis hat einen rein christologischen Inhalt gehabt, in den aber auch ‚Gott‘ hereingezogen war. Ein Fragment aus ihm ist 1 Kor. 15, 3. 4 erhalten. Es war ein Bekenntnis zu Jesus als dem „Christus“ und „Herrn“ (Röm. 10, 9. Phil. 2, 11. 1 Kor. 12, 3; 1, 2. Kol. 2, 6. Act. 2, 36; 8, 37; 11, 17. 20f.; 9, 35; 16, 31; 20, 21; 22, 16. 1 Joh. 4, 15). Auf Grund der im N. T. nachweisbaren Formeln³ dürfte der folgende Wortlaut diesem Urbekenntnis etwa entsprechen: *Παραδίδωμί σοι ὁ καὶ παρέλαβον, ὅτι ὁ τὰ πάντα κτίσας θεὸς ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ἰησοῦν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ ἔχρισεν αὐτὸν πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει καὶ κύριον ἐποίησεν καὶ ὅτι ἐμαρτύρησεν ὁ Χριστὸς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ὅτι ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα καὶ ὅτι ἀνελήμφθη (oder ἐπορεύθη) εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ὅτι ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ μέλλων (oder ἐρχόμενος) κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς ὑποταγέντων αὐτῷ ἁγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.*

Natürlich kann dies Bekenntnis nicht in allen Einzelheiten als „echt“ verbürgt werden. Der Aufbau ist durchsichtig: der von Gott entsandte Sohn wird als davidisch — nur zu dem Zweck wird die Geburt erwähnt —, als der Geistgesalbte und als der Herr gekennzeichnet. Auf diese dreifache Aussage folgt dann in sieben

1) A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903.

2) S. hierüber meine Dogmengesch. I², S. 66. 110f. (I³, S. 82. 140ff.).

3) Vgl. A. Seeberg a. a. O. S. 45—151 und meine Dogmengesch.

I² S. 163f. Anm. (I³, S. 203f. Anm.).

Gliedern die Geschichte seines Leidens und Sterbens, der Auferstehung, Himmelfahrt und der Wiederkunft zum Gericht. Diese Anordnung entspricht im ganzen der der Evangelien. Eine Erwähnung des irdischen Lehrens und Wirkens Jesu, die man in dem Text des apostolischen Bekenntnisses so peinlich vermißt, war in diesem Zusammenhang nicht erforderlich, da sie in der Erwähnung der Salbung mit Geist und Kraft enthalten war. Die genaue Aufzählung der Tatsachen der Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte entspricht der Art ihrer Behandlung in den Evangelien und ihrer Auffassung als Heilstatsachen, wie ja auch Petrus nach der Apostelgeschichte (2, 22 ff. 36; 3, 13 ff.; 4, 10) sowie die Briefe des N. T. auf sie das Gewicht legen. Nach Röm. 10, 9. Phil. 2, 11. Act. 8, 37. 1 Joh. 4, 15; 4, 2; 2, 22 f. dürfte der Täufling selbst seinen Glauben nach Mitteilung des Bekenntnisses mit den Worten bekannt haben: *ὁμολογῶ, ὅτι κύριος (oder υἱὸς τοῦ θεοῦ) Ἰησοῦς*¹. Dann wäre es nicht unmöglich, daß der κύριος im Bekenntnis selbst nicht erwähnt wurde; doch ist das nicht notwendig.

Wir können hier den Spuren des Taufbekenntnisses bei den apostolischen Vätern — bes. bei Ignatius² — nicht weiter nachgehen. Weniger als ein Menschenalter später ist an die Stelle des alten christologischen Taufbekenntnisses das triadische Bekenntnis getreten. Noch Aristides von Athen, der um 140 seine Apologie schreibt, scheint nur mit der christologischen Formel zu rechnen³; dagegen ist in der bald nach 150 verfaßten Apologie

1) A. Seeberg, S. 182. Vgl. noch Hegesipp bei Euseb. h. e. II, 23, 8. 18: *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστός*.

2) Die Formel bei Ignatius (vgl. meine Dogmengesch. I², S. 171 f. = I³, S. 211 f.) wird etwa gelautet haben: *πιστεύω εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον (πνεύματι ἁγίῳ?) ἐκ παρθένου (Μαρίας?), βαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου (καὶ Ἡρώδου τετραρχοῦ?) σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων, ἐγγεγραμμένον ἀπὸ νεκρῶν*. Das Übrige fehlt, s. aber Polykarp ad Phil. 2, 1, woraus hervorgeht, daß die Erwähnung der Engel am Schluß noch üblich war: *πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐξείραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν καὶ θρόνον ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, ᾧ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια . . . , ὃς ἐρχεται κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν*.

3) Vgl. meine Dogmengesch. I², S. 174, Anm. 1 (I³, S. 214 A. 3) sowie meinen Kommentar zu Aristides, in Zahns Forschungen V, S. 270 f., dazu

Justins die triadische Formel bereits deutlich vorausgesetzt¹. Demnach dürfte das triadische Taufbekenntnis bereits um 140—150 in Ephesus gebräuchlich gewesen sein; denn dort ist Justin zum Christentum übergetreten². Auf die ihm geläufige Bekenntnisformel werden wir alsbald zurückkommen.

2.

Es ist uns nicht überliefert, wann, wo und aus welchen Anlässen das triadische Taufbekenntnis entstanden ist. Diese Untersuchung stellt sich die Aufgabe, zu ermitteln, ob sich aus den uns überlieferten oder mit einiger Sicherheit zu erschließenden Symbolformeln der zweiten Hälfte des zweiten und des angehenden dritten Jahrhunderts etwas zur Beantwortung der aufgeworfenen Fragen entnehmen läßt. Es ist kein sicherer Weg, den wir betreten; aber es scheint keinen anderen zu geben, der zu dem so wichtigen Ziel führte. Dazu kommt, daß die Vorgänge, um die es sich hier handelt, wenn man alle Umstände erwägt, bewußt angebahnt und vollzogen sein müssen. Es ist also auch kein von vornherein hoffnungsloses Unternehmen sie zu enthüllen. Wenn etwa ein Jahrhundert lang die Christenheit den grundlegenden Akt der Aufnahme ihrer Glieder unter Anwendung eines rein christologischen Bekenntnisses vollzogen hat, dann aber überall in der Kirche das triadische Bekenntnis auftritt, dem in erneuter Form das alte christologische Bekenntnis eingegliedert ist, so muß notwendig aus ganz bestimmten Gründen von einer autoritativen Seite her die neue Formulierung vollzogen und in Umlauf ge-

F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, S. 303 ff. Ich neige jetzt der Ansicht zu, daß Aristides das triadische Bekenntnis noch nicht benutzt hat.

1) Meine Dogmengesch. I², S. 172 ff. (I³, S. 213 f.).

2) Nach den Bemerkungen in Justins dial. 1, 9, wo Tryphon ist *φυγὼν τὸν νῦν γερόμενον πόλεμον, ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ τῇ Κορινθῷ τὰ πολλὰ διάγων*, pflegt man die Bekehrung Justins in die Zeit des jüdischen Krieges 132—135 zu verlegen. Aber Apol. I, 31 heißt es ebenfalls *ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ ἰουδαϊκῷ πολέμῳ*. Letztere Stelle ist aber etwa 152 geschrieben. Der Ausdruck wird also nicht auf den eben entstandenen Krieg gehen, sondern den Krieg, der in der Jetztzeit stattfand, bezeichnen. Dann aber braucht Justin nicht ca. 133 bekehrt zu sein, sondern man kann ebenso an 138—140 denken. Das ist für die Entstehungszeit der triadischen Bekenntnisformel von Bedeutung.

bracht worden sein. Wenn man sich die Frage so stellt — und sie muß angesichts der Tatsachen so gestellt werden —, so begreift man, daß die Symbolforschung immer wieder versucht hat, in den Zentren des kirchlichen Lebens den Ursprung des Symbols zu erweisen. Man stellt dann wohl die Alternative Kleinasien oder Rom. Indem nun aber die altrömische Formel einerseits eine Fülle von Berührungen mit den sonstigen Symbolformeln hat, andererseits sich durch Kürze und Präzision des Ausdruckes vor den meisten dieser auszeichnet, ist es begreiflich, daß die Forschung sich immer wieder bemüht hat, in der altrömischen Formel den Archetypus zu erweisen, aus dem die sonstigen Typen hervorgegangen sind. Wir werden daher gut tun, auch unsererseits von dieser Formel auszugehen. Es erübrigt sich, über den Text des altrömischen Taufbekenntnisses hier genauer zu handeln. Daß der von Marcell von Ancyra (340) überlieferte Text an einigen Stellen nach der griechischen Tradition emendiert worden ist, ist ebenso sicher, wie daß diese Emendationen sich nach dem im Psalterium Aethelstani erhaltenen griechischen Text entfernen lassen. Der lateinische Text ist uns in dem Cod. Laudianus 35 (7. Jahrh.) erhalten. Ohne die Textüberlieferung mit heranzuziehen, genügt für unseren Zweck eine Mitteilung des gesicherten Wortlautes der Formel in griechischer und lateinischer Sprache¹:

Πιστεύεις θεὸν πατέρα παντοκράτορα
καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ
τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν,
τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου
καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,
τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα
καὶ ταφέντα,
τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν,
ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς,
καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς,
ὃθεν ἔρχεται κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς·

καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον,
ἐκκλησίαν,
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,
σαρκὸς ἀνάστασιν· ἀμήν.

*Credo in deum patrem omnipotentem.
Et in Christum Jesum filium eius
unicum, dominum nostrum,
qui natus est de spiritu sancto et
Maria virgine,
qui sub Pontio Pilato crucifixus est
et sepultus,
tertia die resurrexit a mortuis,
ascendit in coelos,
sedet ad dexteram patris,
unde venturus est iudicare vivos et
mortuos.*

*Et in spiritum sanctum,
sanctam ecclesiam,
remissionem peccatorum,
carnis resurrectionem*

1) Vgl. Kattenbusch I, S. 64f. 71ff. und in der Kürze meine Dogmengesch. I², S. 176 (I³, S. 215f.).

Dies ist der Wortlaut, der uns zufällig erst ziemlich spät als ganzer dargeboten wird. Aber man kann mit Gewißheit annehmen, daß er so oder doch ganz ähnlich schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts in den Kirchen des Abendlandes gebräuchlich gewesen ist¹. Wiewohl wir nun, wie gesagt, über die Entstehung dieser Formel keine direkte Kunde haben, läßt sich, wie ich glaube, eine Anzahl von Beobachtungen gewinnen, die es ermöglichen, auf indirektem Wege der Lösung dieser Frage wie auch dem Ursprung des triadischen Symbols näher zu kommen. Genauer gesagt, handelt es sich dabei um folgende Fragen: 1. Läßt sich eine ältere Form (R^1) des römisch-abendländischen Bekenntnisses als die uns vorliegende (R^2) erschließen? 2. Läßt sich R^2 oder R^1 als Archetypus sämtlicher Formeln, also auch der der orientalischen Kirchen (= O) erweisen? 3. Was kann, wenn diese Frage zu verneinen ist, über die Urform des Symbols (U) gesagt werden?

3.

Was die erste Frage anlangt, so bietet uns die Wiedergabe der Glaubensregel bei Tertullian und Hippolyt ein willkommenes Mittel, die Ursprünglichkeit von R^2 zu kontrollieren. Vergleichen wir nun die unten stehende Formel Tertullians² mit R^2 , so er-

1) Vgl. Novatian de trinit.; Cyprian ep. 69, 7; 70, 2; s. auch Dionysius von Rom bei Athanasius, de decret. Nicaen. syn. 26.

2) Statt die Stellen aus Tertullian abzuschreiben, versuche ich lieber sie gleich nach dem Schema des jedenfalls nahe verwandten R^2 zu ordnen. Tert. hat mehrfach, wohl im Anschluß an den katechetischen Unterricht, den 3. mit dem 2. Art. so verbunden, daß er Christus den Geist senden läßt (praescr. 13, adv. Prax. 30). Trotzdem ist es sicher, daß sein Bekenntnis triadisch gegliedert war: *ter ... in personas singulas tingimur* (adv. Prax. 27). Das lange Zitat de virg. vel. 1 setzt in die glückliche Lage, ziemlich sicher urteilen zu dürfen: *Credo in unicum* (praescr. 13. 36, apol. 18, virg. vel. 1, adv. Prax. 2) *deum patrem* (monogam. 7) *omnipotentem* (virg. vel. 1), *mundi conditorem* (alle angef. Stellen). — *Et in filium eius Iesum Christum, natum de spiritu sancto* (adv. Prax. 27 oder: *spiritu dei*, c. Marc. V, 17) *ex virgine Maria* (c. Marc. V, 17, de carn. Chr. 20), *crucifixum sub Pontio Pilato, mortuum et sepultum* (de carn. Chr. 2), *tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, sedentem nunc ad dexteram patris, venturum (rursus, adv. Prax. 30) iudicare vivos et mortuos* (dies alles außer *mort. et sepult.* de virg. vel. 1). — *Et in spiritum sanctum, paracletum* (adv. Prax. 2), *sanctam* (vgl. de

gibt sich zweierlei. Einmal, daß Tertullian von der griechischen wie der lateinischen Fassung von R^2 unabhängig ist, und dann, daß er eine ältere Tradition als R^2 repräsentiert. Ersteres zeigt sich etwa in dem *unicus* bei Gott (vgl. O), der einfacheren Prädi-zierung Christi, der Reihenfolge der Namen Jesus-Christus (vgl. O), den passiven Formen *resuscitatum* und *receptum*, der Stellung von Pontius Pil. nach *crucifixus* (vgl. O). Aber Tertullians Formel ist auch älter als R^2 . Zwar ist die Hinzufügung von *mundi con-ditorem* (vgl. O) sicher nicht ursprünglich. An *patrem* wird man für R^1 trotz mancher Bedenken festhalten müssen, wiewohl Tert. es in der Regel nicht braucht, sondern dafür lieber vom „Schöpfer“ redet. Aber in allen anderen Punkten ist die größere Ursprüng-lichkeit auf seiten Tert.s. Das zeigt sich in dem Fehlen des *ὁθεν* (vgl. O), in der Erwähnung des Parakleten (vgl. auch O), den man später wegen des Montanismus nicht brauchen konnte. Vor allem aber kommt hier die Christologie in Betracht. Tert.s Symbol sieht wie Johannes (1 Joh. 4, 15. 2; 2, 22) die Gottessohnschaft für ausreichend an zur Bezeichnung der Würde Christi. Die davidische Herkunft, die noch Ignatius verwendet (oben S. 3 A. 2), ist als für Heidenchristen belanglos abgestoßen. Dafür ist die Geburt von der Jungfrau erwähnt, aber so, daß in engem An-schluß an die biblischen Geburts geschichten nicht wie bei R^2 der Geist und Maria koordiniert werden wie Vater und Mutter, son-derne die Jungfrau gebiert *dei spiritu*. Somit darf gesagt werden, daß; da Tert. das Bewußtsein hat, von römischer Tradition ab-zuhängen (*praescr.* 36), die meisten Abweichungen von R^2 bei ihm uns die ursprüngliche Form R^1 kennen lehren. Dies Urteil ist nicht zu umgehen, wenn man folgende Erwägung überlegt. R^1 (= Tert.) stimmt mehrfach mit dem Typus O überein gegen R^2 . Ist nun Tertullian von dem römischen Typus abhängig, so kann dieser nicht in R^2 gesucht werden, sondern in R^1 . R^1 ist aber älter als R^2 , einmal aus den bezeichneten sachlichen Gründen,

pud. 1) *ecclesiam* (bapt. 15: *una ecclesia in caelis*, vgl. 8), (?*peccatorum remissionem*, bapt. 11, kaum im Symbol, fehlt bei Hippol.), *carnis resurre-ctionem* (*praescr.* 26. 23. 36). — Die Abweichungen von R^2 sind gesperrt. Eine bequeme Zusammenstellung des Materials zur Vergleichung mit anderen Symbolformen bei A. Harnack in Hahns Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln², S. 364 ff.

dann aber und vor allem, weil die römische Form die ältere sein muß, die mit O übereinkommt. Es wäre an sich denkbar, daß R^2 die R^1 wie O zugrunde liegende Form ist; aber das ist nicht durchzuführen, weil dann die Übereinstimmungen zwischen R^1 und O unverständlich blieben. Also ist R^2 ein späterer Typus, der auf einer R^1 und O gemeinsamen Form beruht. Die einfachere Formel braucht keineswegs immer die ältere zu sein, zumal wenn sie bei genauer Erwägung sich als so raffiniert gebaut erweist wie R^2 .

Dies Resultat wird aber weiter beleuchtet durch die Textform, die der Römer Hippolyt in seiner Kirchenordnung dargeboten hat¹. Die Formel steht R^2 näher als Tertullian: Das *unum* vor „Gott“ fehlt, ebenso *paracletum* (?), der Name heißt Christus Jesus, *resurrexit* und *ascendit* wird geschrieben, dagegen fehlt wie bei Tert. *unde*, *unicum* sowie *dominum* bei Christus, *crucifixus* steht vor Pontius Pilatus wie bei Tert. (vgl. O), bei der Geburt sind *de* und *ex* unterschieden. Eigenartig und gegen Tert. und R^2 übereinstimmend mit O ist die Stellung des „dritten Tages“ nach dem Verbum, sowie die Wiederholung des *et* bei den einzelnen Gliedern des 2. Artikels. Von der lat. Form R^2

1) Vgl. über die Herkunft der sog. ägyptischen Kirchenordnung von Hippolyt E. Schwartz, Die pseudoapostol. Kirchenordnungen (in Schriften der Straßburger Gesellsch. d. Wiss. VI, 1910). Der Text ist erhalten im Veronenser Palimpsest und ediert von Hauler, Didascal. apost. fragm., 1900, p. 110f. Hier fehlt der Art. vom Vater, der aber nach der arab. Übersetzung der sog. Canones Hippol. ergänzt werden kann (W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, 1900, S. 212). Der Text ist in Gestalt einer dreifachen Frage, die der Täufling jedesmal mit *credo* beantwortet, gegeben. Um der Bequemlichkeit willen setze ich ihn in die erste Person um und übersetze den 1. Art. in das Lateinische. So heißt es: *Credo in deum patrem omnipotentem. — Credo in Christum Iesum filium dei, qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et sepultus et resurrexit die tertia vivus a mortuis et ascendit in coelis et sedit ad dexteram patris, venturus iudicare vivos et mortuos. — Credo in spiritu sancto et sanctam ecclesiam et carnis resurrectionem.* Die arab. Übersetzung stimmt im ganzen überein. Nach der Geburt ist eingeschoben *um das Geschlecht der Menschen zu erlösen*; zum heil. Geist wird hinzugefügt *den Parakleten, der vom Vater und vom Sohne emanirt*. Beides gibt zu denken, ersteres entspricht der Erwähnung der Erlösung bei Iren. (s. unten), der Paraklet ist durch Tertull. bezeugt; die Herkunft von Vater und Sohn ist natürlich nicht ursprünglich.

unterscheidet sich das Perfektum *sedit*. Mit ihr wird zwar *qui natus est* geschrieben im Gegensatz zu den Partizipien bei Tert., aber bei *crucifixus* kein *qui* eingesetzt.

Es hat sich demnach ergeben, daß Tertullian wie Hippolyt zwar ein Bekenntnis haben, das nahe verwandt ist mit R², daß aber beide an wesentlichen Punkten gemeinsam von R² abweichen und dabei in einigen mit O übereinkommen. Aus Tertullian und Hippolyt wird demnach R¹ zu entnehmen sein. Da die Urform des Bekenntnisses jedenfalls nicht in Rom oder Afrika entstanden ist, so wird man dort, wo Tert. und Hipp. auseinandergehen, wenn innere Gründe nicht davon abraten, die Form als R¹ zu wählen haben, die mit O übereinkommt. Aber auch wenn beide gegen O übereinstimmen, bieten sie R¹. Demgemäß hat R¹ 1. *ἐνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα* gelesen, 2. *Ἰησοῦν Χριστόν* stand in R¹, 3. *τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν* fehlten, 4. R¹ las *διὰ πνεύματος ἁγίου ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου*, 5. R¹ verknüpfte wie O die einzelnen Stücke des 2. Artikels durch *καὶ*, 6. R¹ las *τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*, 7. R¹ las wahrscheinlich mit Tert. *ἐγγεγραμμένον* und *ἀναληφθέντα* (?), 8. jedenfalls aber *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* nach dem Verbum, 9. R¹ hatte nicht *ὄθεν*, 10. R¹ las höchst wahrscheinlich *τὸν παράκλητον* nach *πνεῦμα* (vgl. O^{1.2}), 11. in R¹ fehlte *ἄφeson ἀμαρτιῶν*. Ich habe die griechischen Formeln gebraucht, da bekanntlich bis in den Anfang des 2. Jahrh. die Kirchensprache in Rom die griechische war. Hiernach ist also R² als eine Bearbeitung von R¹ anzusehen, die sich ziemlich eng an das Original angeschlossen hat¹.

1) Th. Zahn (Das apostol. Symbol, S. 23ff. 45f.) hat ebenfalls eine ältere Form von R nachzuweisen versucht. Der 1. Art. habe geheißen *εἰς ἐνα θεὸν παντοκράτορα*, und *μονογενῆς* habe wohl gefehlt. A. Harnack (Ztschr. f. Theol. u. K. IV, S. 130 ff.) sowie ich selbst (Dogmengesch. I², S. 177) haben dem widersprochen. Ich ziehe jetzt nach erneuter Erwägung der Sachlage den Widerspruch bezüglich des *ἐνα* und *μονογενῆς* zurück. Dagegen ist an *πατέρα* festzuhalten; denn auch solche Autoren, die bei der Wiedergabe der Regel *πατέρα* oft auslassen wie Irenäus (s. unten) und Tert., haben es an anderen Stellen, z. B. Iren. I, 10, 1; Tert. monog. 7: *vivit enim unicus pater noster deus et mater ecclesia*, vgl. adv. Prax. 2. An ersterer Stelle ist *unicus* im Zusammenhang ganz unveranlaßt, kann also nur durch Reminiscenz an eine Formel dem Tert. in die Feder geflossen sein, und die muß das Symbol sein, da er nicht *unus*, sondern *unicus* schreibt und die

4.

Wir sind mehrfach auf die orientalischen Bekenntnisformeln gewiesen worden. Sie sind viel mannigfaltiger als die des Abendlandes. Während in diesen im wesentlichen R² Wort für Wort reproduziert wird und nur kleine Zusätze gemacht werden, hat man im Morgenlande sich vor dogmatischen Interpretationen oder Erweiterungen, aber auch Zusammenziehungen nicht gescheut. Wir haben in unserem Zusammenhang für die orientalischen Symbole nur insofern ein Interesse, als sie zur Klärung der Frage nach R¹, R² und U dienlich sind¹. Wir werden uns daher auf

ecclesia daneben hat. Vor allem aber folgt *πατέρα* mit Notwendigkeit daraus, daß die ganze Formel doch aus dem Taufbefehl hervorgegangen ist und bei der Taufe in Anwendung kam. Zahn hat auch die syr. Didascal. c. 24 init. herangezogen: *Gott den Allmächtigen und Jesum Christum und den heil. Geist* (dies ist fraglos der richtige Text), sowie c. 19 extr.: *wir glauben an unseren Herrn Jesus Christus und an seinen Vater den Herrn Gott den Allmächtigen und den heil. Geist*. Darnach bildet Zahn die Formel: *πιστεύω εἰς θεόν παντοκράτορα* (Neue kirchl. Ztschr. 1896, S. 22ff.). Aber auch durch diese Stellen läßt sich nicht beweisen, daß *πατέρα* in dem Symbol gefehlt hat. An der ersten Stelle fehlt nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn, und bei der zweiten läßt die Fassung des Referates sehr gut die Zugehörigkeit des Vaters zu dem ersten Art. zu. Der Gedanke, daß *πατήρ* nicht ursprünglich ist, der durch die dem Irenäus mundgerechte Ausdrucksweise, durch die Didascal. (s. noch c. 26 fin.), den Schluß der 1. Homilie des Aphraates und auch die Formel der Presbyter von Smyrna (Hippol. c. Noet. 1) nahegelegt wird, läßt sich demnach nicht durchführen; s. auch die spätere syrische Formel bei Cassian c. Nestor. VI, 3.

1) Die typischen Differenzen der morgenländischen von den abendländischen Symbolen bestehen in folgendem: 1) sie haben regelmäßig *ἐνα* vor *θεόν*, dagegen ist *εἰς τὸν κύριον* und *εἰς τὸ ἁγ. πνεῦμα* auch bei den Orientalen die Urform gegenüber dem *ἐνα κύριον* und *ἐν πν.* der meisten Symbole (s. schon Clem. paed. I, 6, 42, 1); 2) sie reden stets von Gottes Schöpferfähigkeit; 3) sie setzen stets *κύριον* vor *Ἰησοῦν Χριστόν*; 4) sie geben diese Namen immer in dieser Reihenfolge; 5) nach *ὕδιν μονογενῇ* haben sie stets einen die Gottheit Christi bezeichnenden Zusatz; 6) *ἐπὶ Ποντ. Πιλ.* und *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* stehen fast immer nach ihren Verben; 7) bei *ἀναστάντα* fehlt immer *ἐκ τῶν νεκρῶν*; 8) nach *ἐρχόμενον* folgt *ἐν δόξῃ*; 9) die Glieder des 2. Art. sind stets durch *καὶ* miteinander verbunden; 10) zu dem Geist tritt regelmäßig ein Zusatz (wie *τὸν παράκλητον, τὸ ζωοποιόν, τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς προφήταις, τὸ οἰκοῦν ἐν τοῖς ἁγίοις*, schon Justin: *πνεῦμα προφητικόν*); 11) die Kirche wird stets als *καθολικὴ*, oft auch als *ἀποστολικὴ* bezeichnet; 12) auf *σαρκὸς ἀνάστασιν* folgt noch *εἰς ζωὴν αἰώνιον*. — Diese Übersicht genügt schon, um zu beweisen, daß R² unmöglich der Archetypus der morgen-

die ältesten dieser Symbole beschränken können. Abgesehen von Justin, kommen nur in Betracht Irenäus und die erst jüngst bekannt gewordenen, zeitlich zwischen Justin und Irenäus liegenden, in Kleinasien ca. 160 geschriebenen „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung“. Nach mehrfachen Anspielungen und einem längeren Zitat läßt sich den „Gesprächen“ ein Symbol entnehmen, das in den Hauptteilen als gesichert gelten kann¹. Dies Bekenntnis erinnert zunächst an R. Mit R² hat es gemein das Fehlen des *ἐνα*, die Einführung des *κύριος*, aber

ländischen wie der abendländischen Formeln (Kattenbusch) sein kann. Man kann weder die angeführten regelmäßigen Differenzen als Abwandlungen von dem römischen Typus begreifen, noch kann man die Formeln von R² aus den von O ableiten. Dann aber muß es bei der großen Ähnlichkeit beider Typen einen Urtypus gegeben haben. — Vgl. über die Merkmale der oriental. Symbole Caspari, Quellen III, S. 46 ff.; Kattenbusch I, S. 216 ff. 368 ff.; Hahn S. 127 f.

1) Die betr. Stellen s. in Carl Schmidts Ausgabe der „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung“ (vgl. darüber ZKG. N. F. 2, S. 140 ff.), S. 26. 27. 28. 32. 36. 56, vgl. S. 265. 400 ff. Ich formuliere auch hier ein griechisches Symbol: *Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα* (S. 26. 32). *Καὶ εἰς τὸν κύριον καὶ σωτῆρα ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀποσταλέντα παρὰ τοῦ θεοῦ* (S. 27), *τὸν λόγον τὸν σαρκωθέντα* (S. 28), *γεννηθέντα διὰ πνεύματος ἁγίου κρυπτοφωθέντα ἐν Μαρίᾳ τῇ παρθένῳ* (S. 28, cf. Ignat. Eph. 18, 2, Justin ap. I, 46), *σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ταφέντα* (S. 36) — für die Auferstehung (s. aber S. 42: *ἀληθῶς ἐν σαρκὶ ἀνέστη*) und Himmelfahrt (S. 154) fehlen die Formeln —, *καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τοῦ πατρὸς* (S. 27, vgl. Polykarp 2, 1), *ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* (S. 56). — *Καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸν παράκλητον, ἄγιον ἐκκλησίαν καὶ ἀφαιρῶν ἁμαρτιῶν* (S. 32). — Es ist vielleicht nützlich, hier auch den Versuch zu machen, Justins mannigfache Formeln (Dogmengesch. I², S. 172 f. I³, S. 213 f.) zu einem Symbol zusammenzufassen: *Πιστεύω εἰς τὸν πατέρα τῶν ὁλῶν καὶ δεσπότην θεόν· καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντα καὶ παθητὸν γενόμενον ἀνθρώπον, σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντα εἰς τὸν οὐρανόν καὶ πάλιν παραγεννησόμενον μετὰ δόξης κριτὴν ζώντων καὶ νεκρῶν ἀπάντων· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον τὸ διὰ τῶν προφητῶν προκηρύχσαν.* Die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten fehlen, ebenso der Name Maria und der heil. Geist bei der Empfängnis, sowie Kirche, Vergebung und Auferstehung; der christologische Hauptsatz ist gesichert durch die Mitteilung, daß er als Zauberspruch verwandt werde (ap. II, 6, dial. 30. 85, Iren. II, 32, 4; epid. 96 fin.). Eine umfassende Stoffsammlung bei A. Feder, Justins Lehre von Jesus Christus, 1906, S. 264 ff.

dieser steht wie bei O vor dem Namen, endlich ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Mit O kommt überein die christologische Weiterausführung (vgl. Justin). Mit O, aber auch mit R¹ stimmt die Reihenfolge der Namen „Jesus Christus“, die verschiedene Bezeichnung der Tätigkeit von Geist und Jungfrau, wenn bei letzterer auch ein anderer Ausdruck verwandt zu werden scheint, die Einführung des παράκλητος, endlich auch die Stellung des Pilatus. Hieraus ergibt sich vor allem, daß das Bekenntnis orientalischen Charakter trägt und jedenfalls nicht von R² beeinflusst ist. Die mannigfachen Beziehungen zu R¹ bestätigen das bisherige Resultat, daß R¹ zu O nähere Beziehungen hat als R², trotzdem aber eigenartig ist, wie vor allem die einfache Christologie zeigt, die sich deutlich von den Formeln Justins und der „Gespräche“ abhebt. Auch hier verrät R² durch die angehängten näheren Bestimmungen („eingeboren“, „Herr“) sekundären Charakter. Im übrigen ist unser Bekenntnis in der Anlage dem Justins verwandt; man beachte das Fehlen der Einheit und der Schöpfungstätigkeit Gottes, die Bezeichnung „Jesus Christus“, die Worte über Mensch- oder Fleischwerdung — bei Justin fehlt „Maria“ wie auch κύριος und σωτήρ —, die Näherbestimmung des Geistes, das Fehlen der Auferstehung des Fleisches. Man sieht, wenn man unser Bekenntnis mit dem justinischen vergleicht, daß der 3. Art. allmählich entstanden ist. Zunächst ist nur der hl. Geist bekannt worden (Justin), dann folgte die Kirche und die Sündenvergebung (Gespräche) und dann erst die Auferweckung des Fleisches — sie war ja in dem Gericht enthalten —, die R¹ hat, aber dafür noch der Sündenvergebung entbehrt.

Von dem Kleinasiaten Irenäus ist zu erwarten, daß sein Bekenntnis¹ dem Typus O folgen wird; aber es wäre nicht wunder-

1) Wir versuchen auch bei Irenäus unter Hinzufügung der Hauptquellenbelege das Bekenntnis zu rekonstruieren: Πιστεύω εἰς ἕνα θεόν πατέρα παντοκράτορα (adv. haer. I, 10, 1, vgl. I, 22, 1. IV, 33, 7. III, 16, 6) · Καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ (I, 10, 1. III, 1, 2; 4, 2), τὸν κύριον ἡμῶν (III, 16, 6. IV, 33, 7), τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας (I, 10, 1, cf. epideix. 3. 53), γεννηθέντα διὰ πνεύματος ἁγίου ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου (epideix. 40) καὶ παθόντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου (III, 4, 2) καὶ ταφέντα (III, 18, 3) καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (III, 32, 3) καὶ ἀναληφθέντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς (I, 10, 1. III, 32, 3), πάλιν ἐρχόμενον ἐν δόξῃ τοῦ πατρὸς (III, 4, 2; 16, 6; 18, 3) κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς (III, 4, 2, cf. I, 10, 1) · Καὶ εἰς

bar, wenn sich bei dem in Lyon tätigen Mann auch Einwirkungen von R¹ fänden. Bei genauer Analyse erkennt man aber bald, daß die Formel des Irenäus den O-Typus einhält. Zwar hat er mit R² gemeinsam die Namensform Christus Jesus und die Erwähnung des „Herrn“. Aber das verschwindet vor der Fülle der mit O übereinstimmenden z. T. höchst signifikanten Formen; so *ἐνα* vor Gott, *ἐνα* vor Christus, *σαρκωθέντα* usw. (vgl. Justin, Gespr., Euseb von Cäsarea¹), das wiederholte *καὶ* im 2. Artikel, die Stellung des Pilatus nach dem Verbum, *παθόντα* statt *σταυρωθέντα*², die Stellung des „dritten Tages“ nach dem Verbum, die Erwähnung der *δόξα* bei der Wiederkunft (vgl. Justin³), das *πάλιν* vor dieser, das für O ebenso charakteristisch ist wie das *ὄθεν* oder *inde* für den Typus R², endlich die Erläuterung des Geistes durch die Propheten (vgl. Justin)⁴. Es ist hiernach über jeden Zweifel erhaben, daß Ir. dem Typus O folgt. Sofern nun dieser, wie sich gezeigt hat, vielfach mit R¹ verwandt ist, sind Beziehungen zu diesem Typus selbstverständlich. Daher brauchen die Ir. mit R¹ und O zugleich gemeinsamen Züge nicht im einzelnen wiederholt zu werden (*ἐνα θεόν*, Stellung des Pilatus und des 3. Tages, *καὶ*). Dagegen ist hervorzuheben als R¹ und Iren. im Gegensatz zu

πνεῦμα ἅγιον, δι' οὗ οἱ προφηταὶ προφήτευσαν (epid. 6, cf. IV, 33, 7). — Ir. hat das „Sitzen zur Rechten“ in seinem Bekenntnis, trotz epid. 84, nicht gehabt, vgl. auch Justin und später die Bekenntnisse von Cäsarea, Antiochien, Laodicea. Aber auch „die Kirche“ hat in der Formel noch gefehlt, wie die Art ihrer Erwähnung in dem Unterricht deutlich zeigt, epid. 26. 41. 42. 93. 94. 98. 99. Epid. 3 sagt zwar *die Taufe empfangen zur Vergebung der Sünden*, aber das hat ebenso wenig im Bekenntnis gestanden als die Verleihung des Geistes durch die Taufe (42). Noch ist zu bemerken, daß I, 10, 1 die lat. und armen. Version *εἰς ἐνα Ἰησοῦν Χριστόν* voraussetzen.

1) Bekenntnis der Gemeinde von Cäsarea: *τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα*, von Cyprien: *διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα . . . καὶ σαρκωθέντα*, s. noch das kappadozische Symbol Hahn S. 149, das armen. Bekenntnis S. 152.

2) So auch im Symbol von Cäsarea, aber auch bei Priscillian (tract. 2). In die abendländischen Bekenntnisse dringt *passus* erst spät ein und tritt dann dem *crucifixus* voran, dem man auch ein *mortuus* folgen läßt.

3) So auch Hegesipp (Eus. h. e. II, 23, 13. III, 20, 4), Polykrates von Ephesus (ib. III, 31, 2. V, 24, 2), Melito frg. 15 (Corp. apolog. IX, S. 421).

4) Aber auch Spätere wie Cyrill von Jerus., Epiphanius, vgl. Const. ap. VII, 41.

R² gemeinsam die Unterscheidung von *διὰ* und *ἐκ* bei der Geburt Christi¹ und das Fehlen des *μονογενῆς* (vgl. Justin, Gespr.) sowie eine zu dem *πνεῦμα* hinzugefügte Ergänzung, vielleicht auch die passive Form *ἀναληφθέντα*. *Ἐκ νεκρῶν* stand in R² wie auch in R¹ und kehrt demgemäß in den meisten abendländischen Bekenntnissen wieder. Zwar fehlen die Worte in den O-Bekenntnissen, aber schon Ignatius (Trall. 9, 2), Polykarp (ad Phil. 2, 1) und Justin sowie das Bekenntnis in den Apostolischen Konstitutionen (VII, 41) bieten sie², so daß Abhängigkeit von R² angesichts der sonstigen Beziehungen als ausgeschlossen gelten muß.

5.

Justin, die „Gespräche Jesu“ und Irenäus³ bewegen sich auf der Linie O, wie nunmehr erwiesen ist. Indem sie sich aber deutlich von der freien theologischen Reproduktion, die den Typus O seit Origenes charakterisiert, abheben, tun wir gut, diese Bekenntnisse als O¹ zu unterscheiden von dem späteren Typus O². Wir haben somit vier Typen des Taufbekenntnisses gefunden. O¹ umfaßt die orientalischen Bekenntnisse des 2. Jahrhunderts, O² die der folgenden Zeit. Beide Typen haben eine Anzahl gemeinsamer Züge, durch die ihr geschichtlicher Zusammenhang deutlich wird. Beiden liegt eine gemeinsame Urformel zugrunde, die aber von Anfang an relativ frei verwandt worden ist. Andererseits stehen auch R² und R¹ in einem typischen Zusammenhang miteinander. Nun nähert sich aber trotzdem R¹ in vielen Einzelheiten O¹, wie wir gezeigt haben. Dann aber ist der Schluß nicht zu umgehen, daß die Urformel von O und R miteinander identisch sein wird, und daß O¹ und R¹ den Weg zu ihrer Erfassung eröffnen. Indem man diesem Gedanken nachgeht, drängt sich eine weitere Unterscheidung auf. Vielleicht hundert Jahre bevor man das triadische

1) R² hat das gemeinsame *ἐκ*, lateinisch *de*. Die Unterscheidung *de* und *ex* ist in späteren Relationen R² häufig, z. B. in Aquileja, Ravenna, Afrika, Turin, Spanien. Diese Linie führt dann später auf die Unterscheidung *conceptus* und *natus*, so Faustus von Reji, vgl. schon Tertull. adv. Prax. 27: *de spiritu sancto virgo concepit et quod concepit id peperit*.

2) Zweifelhaft bei Cyrill von Jerus.; vgl. Hahn, Symbole³, S. 133.

3) Auch Ignatius gehört hierher, er kennt aber lediglich die christologische Formel. Aristides kann wohl auch hierher gerechnet werden, bietet aber zu wenig Sicheres, um eine Formel bilden zu können, s. oben.

Taufbekenntnis prägte, ist das christologische Bekenntnis entstanden, welches den Hauptbestandteil in der triadischen Formel bildet. Hinter der gesuchten triadischen Urformel steht also die christologische Formel. Wir wollen sie U^1 nennen und von ihr die triadische Formulierung mit Einschluß der durch sie veranlaßten etwaigen Abänderungen im 2. Art. als U^2 unterscheiden.

Indessen so berechtigt diese Unterscheidung an sich ist, so schwer, ja unmöglich ist sie durchzuführen. Der eigentliche Sitz der Unterschiede der Bekenntnisformeln ist nämlich vor allem der zweite Artikel selbst, wie andererseits auch er gerade auf das deutlichste den gemeinsamen Ursprung aller dieser Formeln beweist. Man vergleiche alle von uns bisher analysierten Formeln miteinander, und man wird dem einen wie dem andern zustimmen müssen. Wäre es möglich, mit voller Sicherheit die neutestamentliche Formel zu rekonstruieren (S. 2), so wäre zwar der Ausgangspunkt der Entwicklung gesichert, keineswegs aber hätten wir U^1 oder die christologische Formel des 2. Jahrhunderts gefunden. Der von den Quellen dargebotene Tatbestand kann nur so erklärt werden, daß die überkommene neutestamentliche Formel in den verschiedenen Kirchengebieten verschiedene Prägungen angenommen hatte — man sehe Ignatius und Polykarp —, daß dann über diese eine einheitliche Formel kam ($= U^2$), die zwar angenommen, aber auch gemäß den lokalen Besonderheiten modifiziert wurde. Die von uns postulierte Ur- oder Normalformel ist notwendig, weil nur bei dieser Annahme sich das plötzliche allgemeine Verschwinden etwa der Taufe Christi oder der davidischen Herkunft oder der Teilnahme der Engel an dem Geschehniß Christi verstehen läßt. Wenn man dann gleichzeitig beobachtet, daß von diesen Dingen, die einst im Taufbekenntnis standen, auch weiter in dem Unterricht ausführlich unter Mitteilung eines alttestamentlichen Schriftbeweises gesprochen wurde, so ist es geradezu evident, daß eine allgemeine Einwirkung von außen her das neue Taufbekenntnis im Orient wie im Okzident veranlaßt hat¹. Man hat

1) Besonders lehrreich ist es, die Bekenntnisformel des Irenäus, in der an die davidische Herkunft Jesu oder die Geistmitteilung bei der Taufe kein Wort erinnert, zu vergleichen mit der Zusammenfassung des bräuchlichen Lehrstoffes in seiner Epideixis und hier ausführliche Belehrungen über den Geist, der sich nach Jes. 11 auf Jesus niederläßt, zu lesen (epid. 9.

in der Hauptsache die trinitarische Formel U^2 akzeptiert, im einzelnen aber sich Freiheiten gestattet¹ und zwar besonders in dem christologischen Teil, wo man eben über bräuchlich gewordene Formeln verfügte. Aber man behielt nicht nur, woran man gewöhnt war, sondern reduzierte auch den christologischen Stoff im Rahmen der neuen Normalformel oder gestattete sich passend erscheinende biblische oder dogmatische Zusätze². Wenn uns also gewisse Wendungen oder Stücke nur in einem Teil der Kirche begegnen, so wird man je nach den sonstigen Umständen hierin entweder einen sonst verlorenen Rest von U^1 oder ein sonst nicht akzeptiertes oder modifiziertes Stück von U^2 zu erblicken haben oder aber es als Neuerung, die durch autoritative Mittel Gemeinut geworden ist, erklären. Man denke etwa an die Abhängigkeit der abendländischen Formeln von R^2 oder an das Eindringen des $\delta\mu\omega\sigma\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ in die nachnicänischen Symbole oder an das Aufkommen des Descensus³ usw. Die Abhängigkeit von R^2 erklärt mit einem Schlage, daß die abendländischen Symbole in der Regel „Christus Jesus“ lesen, den „Herrn“ nach diesem Namen setzen, den Sohn als „eingeboren“ bezeichnen, „Pilatus“ und den „dritten Tag“ vor das Verbum setzen, *inde venturus* schreiben, das „et“ fortlassen. Ebenso leuchtet aber ein, daß keine dieser Eigen-

41. 59) wie auch Belehrungen darüber, daß Jesus „Sohn Davids dem Leibe nach“ sei, schon Maria Davididin gewesen sein soll (35. 36. 40. 59. 63 f.; vgl. Act. Pauli 3, 5). Zu demselben Resultat führt auch die Erwägung des traditionellen alttest. Schriftbeweises bei den Autoren des 2. Jahrhunderts; vgl. die Zusammenstellung A. v. Ungern-Sternbergs, Der tradit. alttest. Schriftbeweis usw., 1913.

1) Rufin zum 1. Art. expos. symb. ap. 3: *in diversis ecclesiis aliqua in his verbis inveniuntur adiecta, in ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur factum.*

2) So ist etwa die Folge der Namen nach der Gewohnheit umgestellt, oder $\mu\alpha\theta\acute{o}\nu\iota\alpha$ für $\sigma\tau\alpha\upsilon\pi\omega\theta\acute{\epsilon}\nu\iota\alpha$ eingesetzt, oder $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\gamma\rho\alpha\phi\acute{\alpha}\varsigma$ nach 1 Kor. 15 zugefügt, oder $\xi\upsilon\alpha$ fortgelassen worden usw.

3) Die Höllenfahrt ist schon in dem 1. Jahrhundert in der evangelischen Verkündigung vorhanden gewesen, in das Bekenntnis ist sie erst spät gekommen. Sie steht etwa in dem Bekenntnis von Aquileja, das Rufin mitteilt: *descendit ad inferna*, zuerst begegnet sie in der 4. sirmischen Formel vom Jahre 359 ($\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\acute{\alpha}$ $\kappa\alpha\tau\alpha\chi\theta\acute{o}\nu\iota\alpha$ $\kappa\alpha\tau\epsilon\lambda\theta\acute{o}\nu\iota\alpha$) und geht dann in einige griechische und viele abendländische Bekenntnisse über, vgl. Hahn S. 42 A. 63.

tümlichkeiten U^2 zugerechnet werden darf, da man schlechterdings nicht in der Lage ist, zu erklären, wie diese Merkmale bei O^2 durchweg verloren gegangen sind. Denn die Symbolgeschichte zeigt, daß im Orient keine Instanz, wie im Abendlande Rom, vor den großen Synoden auf die einheitliche Formulierung des Bekenntnisses eingewirkt hat. Bei dieser Sachlage dürfen alle die den eben angeführten Zügen von R^2 entgegengesetzten Züge von O^1 und O^2 als ursprünglich im Sinn von U^2 bezeichnet werden. Dabei ist aber als Kontroll- und Korrekturapparat R^1 in Anwendung zu bringen, zumal die O^1 - und O^2 -Bekenntnisse stark mit lokalen und theologischen Modifikationen belastet sind. Da das Abendland eine weit größere Stabilität der Formeln eingehalten hat, so kann man sagen, daß zumeist R^1 es sein wird, das U^2 am besten wiedergibt, wobei aber allerdings immer O^1 und O^2 im Auge zu behalten sind. Damit ist die Grundregel zur Gewinnung von U^2 festgestellt.

Nun nehmen wir aber eine Anzahl von Unstimmigkeiten zwischen R^1 oder auch $R^{1.2}$ und $O^{1.2}$ oder von Übereinstimmungen zwischen $R^{1.2}$ und O^1 gegen O^2 wahr. Also etwa: $O^{1.2}$ haben $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ vor der Wiederkunft, es fehlt in R^1 , $\delta\theta\epsilon\nu$ R^2 ist bloß römische Erfindung¹. Oder $\epsilon\nu$ $\delta\acute{o}\xi\eta$ bei der Wiederkunft ist durch $O^{1.2}$ bezeugt, fehlt aber $R^{1.2}$. Oder $\epsilon\kappa$ $\nu\epsilon\kappa\rho\acute{o}\omega\nu$ wird von $R^{1.2}$ dargeboten, fehlt in O^2 , wird aber in O^1 , ja U^1 gestanden haben (oben S. 14). Diese Schwierigkeiten werden folgendermaßen zu lösen sein. $\Pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ stand in U^2 , da seine Entstehung und allgemeine Verbreitung in $O^{1.2}$ sonst unbegreiflich bliebe, während die Fortlassung durch R^1 ebensowenig Schwierigkeiten bereitet als die Entstehung von $\delta\theta\epsilon\nu$ R^2 . Ebenso verhält es sich mit $\epsilon\nu$ $\delta\acute{o}\xi\eta$. Auch in bezug auf $\epsilon\kappa$ $\nu\epsilon\kappa\rho\acute{o}\omega\nu$ wird man sich für Ursprünglichkeit zu entscheiden haben, zumal es auch

1) Die Anschauung, die durch $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ zum Ausdruck gelangt ist, ist ganz verschieden von der mit $\delta\theta\epsilon\nu$ eingeführten. Letztere besagt, daß Christus aus dem Himmel kommen wird, erstere dagegen, daß er, wie er einst in Niedrigkeit gekommen ist, zum anderen Mal kommen wird in Herrlichkeit, doch s. Tertull. adv. Prax. 30: *venturus rursus qualis et ascendit*. Daher ist $\epsilon\nu$ $\delta\acute{o}\xi\eta$ hier notwendig, während es bei dem $\delta\theta\epsilon\nu$ fortfallen konnte; kommt er doch als der, welcher zur Rechten Gottes sitzt, also in dem diesem entsprechenden Zustande.

O¹ nicht völlig gefehlt zu haben scheint. Aber es dürfen keineswegs alle Eigentümlichkeiten von O² bereits in U² angenommen werden. Bei solchen, deren Ursprung wir kennen, wie dem Descensus, ist dies evident (oben S. 16 A. 3); aber auch bei weitverbreiteten Spezialitäten von O², deren Entstehung im einzelnen nicht deutlich ist, wird man späteren Ursprung und eine allmähliche mehr oder minder zufällige Verbreitung annehmen müssen.

6.

Ehe wir nun versuchen, die Normalformel U² zu rekonstruieren, müssen wir zuerst noch der Gestalt des 1. und 3. Artikels, die sie neu geschaffen hat, nachdenken. Erst dann können die Motive von U² ganz überblickt werden. Zunächst ist eins klar: Es handelt sich um ein Taufbekenntnis (s. Justin ap. I, 61). Schon Did. 7, 1 gibt an, daß man taufen soll „in den Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes“, aber die nach allgemeiner Annahme der Didache an Alter erheblich überlegenen Abendmahlsgebete in ihr reden von den βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου (9, 5). Man sieht, daß also der neueren Taufform eine ältere vorangegangen ist. Die ältere eingliedrige Formel ist entstanden als das Bekenntnis für Juden, die Christen werden wollten. Hier genügte das Bekenntnis zu Christus. Es faßte alles das zusammen, was im Anschluß an die evangelische Erzählung den Katechumenen von Christus gesagt worden war. Sein Wesen, sein Eintritt in die Menschheit und sein Leiden in ihr und der seinem Wesen entsprechende gegenwärtige Zustand samt dem letzten Kommen waren hier ausgedrückt. Auf Grund dessen bekannte der Täufling, daß Jesus der Herr oder der Sohn Gottes ist¹. Die Sachlage änderte sich aber, als Heiden das wesentliche Kontingent der Katechumenen ausmachten. Der eine Schöpfergott wurde jetzt ein wesentlicher Bestandteil der Lehre (Hermas mand. 1). Ebenso war aber ein ausdrückliches Bekenntnis zu dem heil. Geist nötig, dessen Empfang durch die Taufe vermittelt werden sollte. Somit erforderte die geschichtliche Entwicklung, daß neben das Bekenntnis zu dem Herrn oder Gottessohn ein Bekenntnis zu dem Vater und dem Geist trat. Dazu kam aber, daß die griechische

1) Oben S. 3.

Bearbeitung des Matthäusevangeliums die triadische Taufformel forderte. Das aramäisch geschriebene Buch konnte noch keine weithin wirksame Autorität werden, wie es die griechische Übersetzung werden mußte. Und wenn man dazu nimmt, daß der griechische Übersetzer höchstwahrscheinlich die betr. Formel noch zugespitzt hat, so ist die Einwirkung des Buches auf die Geschichte der Taufe umso verständlicher. Freilich mögen einige Jahre hingegangen sein¹, bis man sich zu einer allgemeinen Änderung der Taufformel und dann vielleicht noch später auch des Taufbekenntnisses entschloß. Jenes kann allmählich entstanden sein, dies weist, wie wir schon sahen, auf einen an irgendeiner maßgebenden Stelle gefaßten Beschluß zurück. Die Entstehung der neuen Taufformel wie auch der ihr korrespondierenden Bekenntnisformel wird sich also geschichtlich aus dem Zusammentreffen der vorhandenen Bedürfnisse mit dem allgemeinen Bekanntwerden des griechischen Schlusses des Matthäusevangeliums begreifen. Hieraus folgt aber keineswegs, daß man jetzt erst die göttliche Trias er-

1) Als Papias um 140 schrieb, lag nach dem bekannten Fragment Euseb. III, 39, 16 Matthäus in griechischer Sprache vor. Aber Papias weiß von einer Zeit, da dies noch nicht der Fall war, sondern jeder das Buch bei der öffentlichen Vorlesung, so gut es eben ging, verdolmetschen mußte. Wann diese griechische Ausgabe erfolgt ist, ist nicht gesagt. Aus den Matthäusezitaten bei Ignatius, Barnabas, Ignatius, Polykarp und in der Didache (Zahn, Einleitung in d. N. T. II¹, S. 258) läßt sich nicht sicher entnehmen, daß sie das griechische Werk lasen. Auch die merkwürdige Notiz, daß im J. 119 in Rom über den Stern der Weisen diskutiert sei (Zahn II¹, S. 266; H. Voigt, Die Gesch. Jesu und die Astrologie, 1911, S. 124. 187), führt nicht weiter. Mehr als daß die griechische Bearbeitung etwa zwischen 90 und 135 stattgefunden hat, läßt sich nicht sagen. Wenn die Formel Matth. 28, 19 ursprünglich als Taufformel gedacht wäre, so wäre der „Sohn“, zwischen den Vater und den Geist gestellt, natürlich als himmlisches Wesen zu denken. Diese metaphysische Verwendung des Titels Gottessohn ist aber in der neutest. Zeit noch nicht üblich. Dazu kommt, daß die älteste Zeit von der triadischen Taufform nichts weiß, und weiter, daß Lukas 24, 47—49 derselbe triadische Gedankenkreis ohne Erwähnung der Taufe als eine Belehrung des auferstandenen Christus vorgetragen wird. Dann ist aber die Vermutung nicht abzuweisen, daß erst die griechische Bearbeitung des Matthäus der betr. Mitteilung die Zuspitzung auf eine Taufformel gegeben hat. Das mag durch die sich herausbildende Praxis der triadischen Taufe veranlaßt gewesen sein, es kann aber ebenso auf die Praxis umbildend gewirkt haben.

funden und in Umlauf gesetzt hat; denn sie war längst gebräuchlich und sicher auch ein Teil des Unterrichtes der Katechumenen. Das Neue bestand nur darin, daß die geläufige Lehrformel jetzt zur Taufformel wurde. Aber auch so ist dies nicht zu verstehen, als hätte ein geschichtlicher Zufall es bewirkt, sondern der Zufall kam nur der Dialektik der inneren Entwicklung entgegen¹.

1) Die obige Fragestellung setzt voraus die Ablehnung der in Fortführung von K. Holls Aufsatz (s. unten) von A. v. Harnack (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1919, S. 112ff.) begründeten und von H. Lietzmann (Festgabe zu Harnacks 70. Geburtstag, 1921, S. 226 ff.) weiter ausgebauten Hypothese. Hiernach sollen die nach Luk. 1, 35 und Phil. 2, 6ff. gebildeten Sätze im 2. Art. von R² als später ausgeschaltet werden. Ursprünglich hätte das triadische Bekenntnis aus drei Artikeln mit je drei Gliedern bestanden. Lietzmann zeigt nun, daß ein solches neungliedriges Bekenntnis wirklich bezeugt ist. So etwa in dem liturg. Papyrus von Dér-Balyzeh saec. 8: πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ ἅγιαν καθολικὴν ἐκκλησίαν. Ähnlich lautet die äthiopische Übersetzung von Hippolyts Kirchenordnung (bei Horner, Statutes of the Apostles, S. 173) usw. Dazu kommt, worauf auch Haußleiter (s. unten) verweist, daß Iren. I, 10, 1 auf ein kurzes triadisches Bekenntnis eine christologische Formel folgen läßt. Hiernach wäre also der Vorgang etwa so zu denken, daß das triadische Bekenntnis an die Stelle des bisherigen christologischen Bekenntnisses habe treten sollen, dann aber R² das alte christologische Bekenntnis wieder in den 2. Art. des triadischen Bekenntnisses hereingearbeitet habe. Diese Hypothese scheitert m. E. an folgenden Erwägungen: 1) Es ginge wider alle Analogien der Kultusgeschichte, daß eine anerkannte Formel einfach fortgelassen wird, statt durch die neue Formel ergänzt zu werden. 2) Die Formeln von R¹ und O¹, die sich als älter denn R² erwiesen haben, bezeugen auf das deutlichste einen eingehenden 2., christologischen Artikel. 3) Angesichts der Beziehungen von Iren. und Tertull. sowie auch R² zu Hippolyts lateinisch überliefertem Bekenntnis (vgl. den koptischen Text) ist es über jeden Zweifel erhaben, daß die letztere Textgestalt den Vorzug vor der äthiop. Übersetzung verdient. 4) Die Stellung der christologischen Formel bei Iren. nach der triadischen versteht sich ausreichend aus dem didaktischen Interesse, zunächst über die Trinität und erst später über die Christologie zu handeln (vgl. epideix. 3 ff. 30ff. 41f.), vollends lag dies den Späteren nahe. 5) Das Bedürfnis nach einer abgekürzten Formel im liturgischen Gebrauch, etwa bei der Abendmahlsliturgie der Negetauften (Hauler, Didascal. apostol. fragm., 1900, S. 113; vgl. Th. Schermann, Ztschr. f. kath. Theol. 1912, S. 464ff.), erklärt die abgekürzte Form hinlänglich. Daß im übrigen das christologische Bekenntnis in der Präfatio der Abendmahlsliturgien, wie Lietzmann S. 237ff. zeigt, eine Rolle spielt

Das äußere Verfahren bei Herstellung des neuen Bekenntnisses ist einfach gewesen. Man ließ die alte christologische Formel in der Hauptsache stehen, löste aber von ihr den Vater oder Schöpfergott heraus, versah ihn mit dem bei der Heidenbekehrung wichtigen Prädikat der Einheit und setzte ihn an die erste Stelle. War nun aber Christus in dem 2. Art. als „Sohn Gottes“ bezeichnet, so mußte Gott als „Vater“ angesehen werden. Dazu trat nun noch das Wort *παντοκράτωρ*, das zum Ausdruck bringt, daß gegenüber dem Sohn als dem Herrscher (*κύριος*) der Christenheit, der Vater der allwaltende Regent der Welt ist. Darin war die Schöpfung und Regierung der Welt enthalten. Aber der heidnische Sprachgebrauch hat sehr bald den Vater als *πατήρ τῶν ὄλων* aufzufassen gelehrt (Justin), während andere das Bedürfnis empfanden, die Formel zu erweitern durch den *creator mundi* (Tertull.). — In dem 3. Art. ist zunächst nur vom „heil. Geist“ als dem „Parakleten“ die Rede gewesen (R¹). Damit war sein Wirken ähnlich charakterisiert wie bei dem Vater durch *παντοκράτωρ* oder bei dem Sohn durch das frühere *κύριος* und das bleibende *υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Nun lag es aber nahe, um den Geist neben Vater und Sohn als präexistentes Wesen zu charakterisieren, sein Wirken in den Propheten heranzuziehen und dadurch den durch den Montanismus anstößig gewordenen „Parakleten“ zu ersetzen oder zu beschränken (O¹). Indessen ist der 3. Art. allmählich immer weiter ergänzt worden und zwar mit der Absicht, die Güter und Gaben, die durch den Geist dem Täufling zuteil werden, aufzuführen. Zuerst wird die Kirche hinzugekommen sein (Tert.)¹, dann die Sündenvergebung (Gespr. Jesu), dann die Auferstehung des Fleisches (Tertull.). Diese drei Stücke sind dann in R² zusammengefaßt. O² hat gern die Taufe mit der Sündenvergebung verknüpft und die Auferstehung vervollständigt durch „ewiges Leben“, was später vielfach auch in R² überging. Diese Mannigfaltigkeit erweist aber, daß U² in der Tat nur des Geistes, aber dabei auch des Parakleten Erwähnung getan hat.

(s. schon Hippol. KO 31, 9, p. 43 Schermann), spricht in keiner Weise wider seine Zugehörigkeit zu dem triadischen Taufbekenntnis. Ich vermag mir daher die Harnack-Lietzmannsche Hypothese nicht anzueignen.

1) Clem. paed. I, 6, 42, 1 redet von dem einen Vater, dem einen Logos und der *μήτηρ παρθένος ἐκκλησία*.

7.

Aber wichtiger noch als diese Einzelheiten ist für uns die Bearbeitung, die U² an dem 2. Artikel vollzogen hat. Man muß die sicheren Formeln in R¹ und O¹ mit den in dem N. T. und bei Ignatius gebotenen vergleichen, um die Bedeutung dieser Bearbeitung zu begreifen. Zunächst fällt auf die Ausschaltung des *κύριος*, R² und O² haben ihn im Anschluß an den kirchlichen Sprachgebrauch wieder hergestellt, sodann die Ausstoßung der davidischen Herkunft, sowie der Taufe oder der Geistmitteilung und der Ersatz dessen durch die Geburt vom Geist und aus der Jungfrau. Diese Änderungen sind von einem Motiv beherrscht. U² sieht in dem „Gottessohn“ ein zweites himmlisches Wesen neben dem Vater (vgl. Justin), daher konnte nicht mehr gesagt werden, Gott habe ihn zum *κύριος* gemacht. Die davidische Herkunft, die einst als Erweis der Messianität Jesu gemeint war, ist jetzt beiseite geschoben, einmal weil sie für die Heidenchristen nicht von unmittelbarem Interesse war, dann aber, weil sie nicht leicht mit der Geburt aus der Jungfrau zu verbinden war. Einst lehrte man, daß dieser Davidide durch den Geist bei der Taufe Gottessohn und Herr geworden sei, jetzt ging man von dem „Gottessohn“ als einer gegebenen metaphysischen Größe, weil der zweiten Person der Trinität, aus gemäß dem neuen triadischen Rahmen des Bekenntnisses und bedurfte daher dieser Geistsalbung überhaupt nicht, ja mußte sie als peinliches Problem empfinden¹. Das Einzige, was interessierte, war nun, wie denn dieser Gottessohn Mensch geworden war. Die Geburt von der Jungfrau hat in den Evangelien nur den Sinn, daß der Mensch Jesus von Gott so geschaffen wird wie einst Adam. Jetzt liegt eine ganz andere Frage vor, nämlich, wie denn der himmlische Sohn Gottes als Mensch erscheinen konnte. Der Lösung dieser Frage gilt die Doppelformel von U² διὰ πνεύματος ἐκ παρθένου (danach R¹. O¹), die R² zusammenzieht zu ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, lat. *de spiritu sancto et Maria virgine*²). Aber was soll das heißen? Der himmlische Gottessohn wird geboren aus einem Weibe und zwar durch Vermittlung des heil. Geistes. Nach den

1) S. etwa Justin dial. 88. Iren. III, 9, 2f.; 17, 1f.

2) Vgl. Hippolyt. c. Noet. 4: ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ παρθένου; refut. IX, 30, 7.

Voraussetzungen wäre doch nur zu erwarten, daß der Gottessohn selbst eingeht in Maria oder Fleisch aus ihr annimmt (s. Aristides apol. 2, 6). Das wagte man aber nicht zu sagen wegen der doppelten Verwendung des Geistes in Schriftworten und Tradition, wonach der Mensch Jesus durch den Geist erschaffen und später von ihm erfüllt wird. Den Geist bei der Taufe konnte man nicht mehr brauchen, er ist gestrichen. Dagegen ließ man den Geist bei der Geburt wirksam werden¹. Man kam so zu dem leeren Gedanken, daß der heil. Geist bewirkt habe, daß der Sohn Gottes als Mensch und daher von einer Jungfrau geboren wurde. Das will aber nicht etwa sagen, daß Christus dadurch Gott wurde, daß er vom heil. Geist in einer Jungfrau hervorgebracht wurde, denn als Gott ist er ja schon da und nur darum kann es sich handeln, wie dieser Gott menschliche Art gewinnt, deren es doch bedurfte, um sein Tun und Leiden von Doketismus freizuhalten.

In diesem Zusammenhang ist noch zu fragen, ob *ἐνα* vor Jesus Christus (Iren. O²) und ob die ausdrückliche Hervorhebung der Fleischwerdung (O^{1.2}) schon bei U² gestanden haben. R^{1.2} haben weder das eine noch das andere. Wenn O¹ bei dem Geist noch nicht wie O² ein *ἐν* hinzufügt, so zeigt sich hierin, daß das *ἐνα* bei Christus nicht bloßer Angleichung an den Vater entstammt, und daß zur Einführung des Zahlwortes auch nicht solche Bibelstellen wie Eph. 4, 5f. 1 Kor. 8, 6; 12, 4. 13 die Veranlassung gaben. Vielmehr dürfte dem *ἐνα* vor Christus die antignostische Erwägung, daß der Gottessohn derselbe ist wie der von Maria geborene Mensch, zugrunde liegen. Daran ist nichts Befremdliches, wenn man daran denkt, mit welcher Energie schon Ignatius diesen Gesichtspunkt in seine Bekenntnisformeln hineininterpretiert². Von der gleichen Erwägung her möchte ich auch *σαρκωθέντα* schon für U² in Anspruch nehmen. Hiermit dringt der Gedanke Joh. 1, 14 in das Taufbekenntnis ein oder vielmehr wird dem

1) Mir ist sehr zweifelhaft, ob die Formeln mit Maria und ohne den Geist (Ignat., Justin) wirklich die älteren sind (so Harnack bei Hahn S. 375), in U² sind jedenfalls beide genannt worden und der Ton liegt auf dem Geist.

2) Oder ist *ἐνα* = *unicus* = *μονογενής* und wegen der Analogie mit dem Vater an die Spitze gerückt? Aber *μονογενής* hat bei der Entstehung des Symbols keine Rolle gespielt.

johanneischen Gedanken eine Deutung gegeben, die m. E. der Meinung des Evangelisten selbst nicht entspricht¹. R^{1.2} haben beides gestrichen, weil es ihnen zu theologisch war, und weil wohl in der römischen Praxis solche Formeln nicht üblich waren. Das bietet keine Schwierigkeiten, wenn man sich erst von dem Aberglauben an die Priorität von R gelöst hat. Es ist angesichts der Autorität von R² im Abendlande auch durchaus begreiflich, daß die genannten Ausdrücke dort nicht in die Gemeindebekenntnisse drangen, während die allgemeine Geltung von ihnen im Orient kaum erklärlich ist, wenn U² sie nicht schon gelesen hat. Endlich kann man darüber sehr zweifelhaft sein, ob das „Sitzen zur Rechten“ in U² gefehlt hat. Das N. T. und Ignatius kennen die Formel, die „Gespräche Jesu“ haben sie im Symbol, ebenso R^{1.2}. Aber die Worte haben bei Justin und Irenäus unzweifelhaft gefehlt. Sie werden in U² nicht gestanden haben, weil man sie für selbstverständlich angesehen hat, wie etwa auch das ἀποθανόντα, vielleicht aber auch, weil man die Geschehnisse des Gottessohnes in sieben Gliedern ausdrücken wollte. Diese Absicht scheint ja von Anfang an wirksam gewesen zu sein.

8.

So dürfte U² entstanden sein als die Normalformel, welche sowohl O^{1.2} wie R^{1.2} zugrunde liegt. In dem so entstandenen Produkt nimmt ein schärferes Auge allerdings eine merkwürdige Differenz des Stiles wahr. Der 2. Artikel liefert die ausführliche Darstellung des Wesens einer Person, ihrer geschichtlichen Geschehnisse, ihres gegenwärtigen Zustandes und ihrer in der Zukunft zu erwartenden Offenbarung. Der 1. und 3. Artikel dagegen geben ursprünglich nur den Namen der Person nebst einem ihr Wirken andeutenden Epitheton (παντοκράτορα, παράκλητον). Man merkt, daß es sich um Notprodukte handelt, die künstlich an ein fertiges Gebilde angeklebt worden sind². Die Späteren (bes. O²) haben das

1) Vgl. auch bei Melito die Formel *in virgine incarnatus* oder *corporatus* (Corp. apol. IX, S. 419. 420. 421. 423). Erst wenn solche Worte vorangehen, wird der Satz von der Geburt wirklich verständlich, vgl. auch Justin. Über Johannes s. meine Studie *Ὁ λόγος αὐτὸς ἐγένετο*, in der Festgabe für Harnack, 1921.

2) Freilich ist auch Art. 2 verunstaltet worden, indem das Herzstück,

zu verwischen gesucht, indem sie zu Art. 1 die Schöpfung, zu Art. 3 verschiedene Stücke hinzufügten, ohne den Zusammenhang mit dem Hauptstück klar zu stellen. Aber es ist nicht gelungen, ein wirklich einheitliches Ganze aufzubauen¹⁾. Die Komposition

daß Gott Jesum mit dem Geist gesalbt und dadurch zu seinem Wirken befähigt hat, herausgebrochen bzw. durch das Wirken des Geistes bei der Geburt ersetzt ist. Es bleibt eigentlich als Werk Christi nur das künftige Gericht neben seinem Leiden nach.

1) Man kann sich das anschaulich machen, indem man Art. 1 und 3 transponiert nach Art. 2 oder umgekehrt diesen nach jenen. Ich habe Dogmengesch. I², S. 179 Anm., die Möglichkeit erwogen, daß ein älteres heidenechristliches triadisches und ein judenechristliches christologisches Bekenntnis nebeneinander bestanden haben und dann zu einem zusammengefaßt worden seien. J. Haußleiter hat in seiner anregenden Schrift „Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche“, 1920, diese Möglichkeit als Wirklichkeit zu erweisen versucht. Er geht im Anschluß an M. Peitz, „Neue Aufschlüsse über den Liber diurnus“ und „Das Glaubensbek. der Apostel“ (in: Stimmen der Zeit 1918, S. 486 ff. 553 ff.) aus von der Beobachtung, daß in verschiedenen Formularen des Liber diurnus der Glaube durch eine kurze trinitarische Formel und durch eine von ihr gesonderte ausführlichere christologische Formel bezeichnet wird. Das Gleiche liege vor in einigen Taufformularen der ägypt. Kirchenordnung. So erkläre sich dann die bei Irenäus vorhandene Sonderung von *πίστις* und *κήρυγμα* (z. B. I, 10, 2). Irenäus habe versucht, beides zusammenzuziehen (S. 66 ff.); definitiv sei das erst später durch R geschehen. Ich kann mir diesen Aufbau aus zwei Gründen nicht aneignen: 1. Die gesonderte Darstellung der Trinität und der Christologie bei Iren. I, 10, 1 weist auf den Lehrgang zurück (vgl. epideix. 3 ff. 30 ff.); bei den Späteren setzt sie voraus die trinitarischen und christologischen Streitigkeiten und Synoden, typisch ist dafür das *Quicumque*: es liegt in der Anordnung also kein älterer Typus vor. 2. So richtig es ist, daß das Taufbekenntnis zunächst sich auf den sog. 2. Art. beschränkt hat, sowie daß es von Anfang an trinitarische Formeln in der Christenheit gegeben hat, so wenig wissen wir etwas von einem alten „ganz kurzen, aus dem Taufbefehl hervorgegangenen trinitarischen Bekenntnis“ oder von der Unterscheidung einer trinitarischen Pistis von einem christologischen Kerygma. Kerygma und Pistis verhalten sich in Wirklichkeit so zueinander, daß ersteres die gesamte christliche Heilsverkündung mit dem Mittelpunkt Christus bezeichnet, während *πίστις* im objektiven Sinn entweder denselben Inhalt umfassen kann oder im Hinblick auf das *πιστεύω* des Bekenntnisses speziell auf die trinitarische Formulierung des Kerygmas in diesem Taufbekenntnis geht. Es werden also keineswegs zwei ihrem Inhalt nach differente Formeln voneinander unterschieden, sondern der umfassende von den Aposteln überlieferte Komplex von Tatsachen und Ideen, zu dem natürlich auch die Trias gehörte, und die damals bereits trinitarisch zugespitzte Quintessenz hieraus

des Bekenntnisses zeigt noch heute deutlich, daß es aus zwei verschiedenartigen Größen zusammengestellt ist, nämlich dem alten Christusbekenntnis und der triadischen Taufformel von Matth. 28.

Wir fassen diese Erörterung am besten so zusammen, daß wir die gesuchte Normalformel U^2 nach den gewonnenen Resultaten zu rekonstruieren versuchen:

Πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα. Πιστεύω εἰς ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας, γεννηθέντα διὰ πνεύματος ἁγίου ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναληφθέντα εἰς οὐρανοὺς καὶ πάλιν ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Πιστεύω εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸν παράκλητον¹.

im Taufbekenntnis. Wenn übrigens Dionys v. Alex. (ca. 258) sagt *τὴν τε πρὸ αὐτοῦ* (d. h. dem *λουτρόν*) *πίστιν καὶ ὁμολογίαν* (Eus. h. e. VII, 8), so ist hier natürlich nicht an ein „zweifaches Bekenntnis“ (Haußleiter, S. 60) zu denken, sondern an die vorgespochene Glaubensformel und die Antwort des Täuflings.

1) Der Text ist in den vorangegangenen Besprechungen im einzelnen begründet worden, wir können daher von einem Apparat absehen, zumal jedermann selbst U^2 mit R^2 (oben S. 5) vergleichen kann. Wir haben uns im ganzen an R^1 und O^1 bei Herstellung des Textes gehalten, hier und da uns auch durch O^2 bestimmen lassen. Fraglich sind vor allem folgende Punkte: ob *ἕνα* vor Jesus gestanden hat, ob *τὸν σαρκωθέντα* usw. ursprünglich ist oder erst der O-Bildung entstammt, ob *ἀναστάντα* oder *ἐγγεγεμένον* und *ἀναληφθέντα* oder *ἀναβάντα* ursprünglich ist, ich habe ein Aktiv und ein Passiv gewählt, während R^2 zwei Aktivformen hat; die Aktivformen entsprechen der neueren Anschauung besser, sofern ja der Gottessohn selbst von vornherein als tätiges göttliches Subjekt gedacht ist. Sodann ist überwiegend wahrscheinlich, daß *καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς* fehlte, wiewohl außer R^2 auch R^1 und aus O^1 „Gespr.“ dafür eintreten. Umgekehrt steht es mit *ἐν δόξῃ*, wider das die eben genannten Zeugen sind. Als nicht ganz sicher ist auch *τὸν παράκλητον* zu bezeichnen, aber sein Ausfall in der Zeit der montanistischen Kämpfe ist begreiflich, und es ist sehr unwahrscheinlich, daß wenn bei Herstellung der neueren Formel Gott als *παντοκράτωρ*, Christus als *υἱός* charakterisiert wurde, dem Geist nicht auch eine Näherbestimmung gegeben wäre. Der „Paraklet“ macht aber einen ursprünglicheren Eindruck als die Erwähnung des Redens in den Propheten. Wie allmählich der 3. Art. erweitert wurde, ist S. 21 gezeigt. Man kann noch die Frage aufwerfen, ob nicht entsprechend dem Artikel vor *υἱόν* und *παράκλητον* auch vor *πατέρα* ursprünglich der Artikel gestanden habe. Aber das ist nirgends bezeugt. Damit fällt auch die andere Vermutung, daß nämlich in der ursprünglichen Komposition *ἕνα θεόν* auf alle drei Personen bezogen worden sei, so daß *πατέρα*, *υἱόν* und *πνεῦμα* als Appositionen zu dem einen Gott gemeint wären. Aber da bei *υἱόν* fraglos

9.

Nun ist aber die Frage, wo dies Bekenntnis entstanden sein kann, zu erheben. Rom ist unbedingt anzuscheiden, dann bleiben nur Kleinasien oder Jerusalem. Beides kann sich freilich nur auf Vermutungen stützen. Das Hauptargument für Kleinasien pflegt dem *μονογενῆς* entnommen zu werden. Aber dies Wort hat in U² sicher nicht gestanden und konnte zudem überall entstehen. So komme ich wieder auf Jerusalem zurück, ca. 140. Ich finde hierfür eine Bestätigung in den leider so dürftigen Fragmenten Hegesipps, der gegen 180 schrieb und bald nach 150 seine große Reise mit dem Zielpunkt Rom unternommen hat. Dieser in Palästina oder Syrien beheimatete Mann hat mit seiner Reise ein doppeltes Interesse verfolgt. Er hat *ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* in seinem ganzen Werk schlicht dargestellt (Euseb. h. e. IV, 8, 2), und er hat die Gemeinde von Jerusalem als Orientierungspunkt benutzt (IV, 22, 4). In diesem Zusammenhang ist auch sein doppeltes Absehen auf der Reise zu begreifen, nämlich die *διαδοχή* in den einzelnen Gemeinden festzustellen und zu erfahren, ob sie den *ὁρθὸς λόγος* gemäß der Verkündigung des Gesetzes, der Propheten und des Herrn führen (IV, 22, 2. 3). Dieser palästinensische Christ fühlte sich also angetrieben und berufen, die „meisten Bischöfe“ aufzusuchen und ihre und ihrer Gemeinden Lehre auf ihren Inhalt und auf ihren apostolischen Ursprung zu prüfen (IV, 22, 1). Dabei ergab sich der Eindruck: *τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφε διδασκαλίαν* (ib.). Der Interessenkreis und die Stimmung der Kirche von Jerusalem um 150 ist hierdurch scharf gekennzeichnet. Diese Kirche hat im Bewußtsein ihrer geschichtlichen Stellung die Lehre aller sonstigen Kirchen zu kontrollieren sich für befugt gehalten. Es ist durchaus begreiflich, daß die heidenchristliche Gemeinde von Jerusalem alles daran setzte, um sich als die legitime Inhaberin der Stellung und der Tradition der alten jerusalemischen Gemeinde zu erweisen und zu behaupten. Es fehlt auch nicht an geschichtlichen Spuren hiervon. Ich denke an die Übersetzung des Matthäus, die um diese Zeit erfolgt sein wird. Durch die Fassung, die der Taufbefehl in ihr

der Artikel gestanden hat, so hätte er bei *πατέρα* und *πνεῦμα* nicht fehlen dürfen. Iren. epid. 47 (*ein Gott . . . sowohl Sohn als auch Vater*, vgl. Hippol. c. Noet. 14) würde in diese Richtung weisen, aber der hl. Geist fehlt.

erhielt (oben S. 19 A. 1), wurde ein triadisches Bekenntnis geradezu zur Notwendigkeit. Ebenso wird um die gleiche Zeit etwa die „Lehre der zwölf Apostel“ von Jerusalem aus in die Welt gegangen sein. Auch sie enthält den Befehl, die Taufe auf die Trias zu vollziehen (7, 1), und das wird dadurch unterstrichen, daß das 9, 5 mitgeteilte Abendmahlgebet nur von der Taufe auf Jesu Namen weiß¹. Eine rege Propagandatätigkeit hat aber auch bald das aus Jerusalem verdrängte palästinensische Judenchristentum, vielleicht im Gegensatz zu dem heidenchristlichen Jerusalem, begonnen. Aus dieser Stimmung ist also die Reise des Hegesipp hervorgegangen, und in diesem Geist hat er die Kirchen und Bischöfe, die er kennen lernte, geprüft. Wie nach der Apostelgeschichte die Gemeinde von Jerusalem das entscheidende Urteil über die Heidenmission abgibt, so hat die Kirche von Jerusalem nach der großen Krisis sich alsbald bemüht, ihre Autorität in der Christenheit wieder geltend zu machen unter Berufung auf die Apostel. So mag es sich erklären, daß Clemens v. Alex. der Ansicht ist, der Herr habe nach der Auferstehung Jakobus dem Gerechten, Johannes und Petrus die Gnosis überliefert, die von ihnen die übrigen Apostel empfangen, die sie dann wieder den 70 Jüngern weitergaben, zu denen auch Barnabas gehört habe (bei Eus. h. e. II, 1, 4). Worauf anders kann sich diese nach der Auferstehung stattfindende Mitteilung der Gnosis beziehen als auf die Grundwahrheiten, die in dem Taufbefehl Mt. 28 zusammengefaßt sind? Dann aber versteht man auch, daß in jener abgelegenen Gemeinde Syriens, in der die syrische Didascalia entstand, es schon in den ersten Dezennien des 3. Jahrh. für eine Tatsache galt, daß die Apostel auf dem Konzil von Jerusalem das dreigliedrige Glaubensbekenntnis verfaßt hätten (Didascal. 24 init.). Kein Ort

1) Es lohnt sich vielleicht auch, daran zu erinnern, daß die älteste triadische Taufe, die wir kennen, in dem häretischen judenchristlichen Elchasaibuch überliefert ist. Hier wird angewiesen, die Wiedertaufe zu vollziehen „in dem Namen des großen und höchsten Gottes und in dem Namen seines Sohnes“. Darauf sollen zu Zeugen angerufen werden Himmel und Erde und „die heiligen Geister“ usw. (bei Hippol. refut. IX, 15, 1 f.). Mag auch bei letzteren an Engel oder Elementargeister zu denken sein, so zeigt doch diese Formel in dem uralten jüdischen Buch, daß die Trias im Zusammenhang mit der Taufe dem palästinensischen Verständnis nicht fremd war. Vgl. übrigens die triadische Formel Apok. 1, 4 f.

der Welt erscheint geeigneter, ein Bekenntnis hervorgebracht zu haben, das in wenigen Dezennien in der ganzen Christenheit in Geltung stand, als Jerusalem? Wie der monarchische Episkopat schon früher von dort aus in die Welt gegangen sein wird, so auch seine wichtigste Stütze, die Autorität der apostolischen Tradition — man erwäge die Bedeutung von Mt. 16 in diesem Zusammenhang — und die Zusammenfassung dieser in dem apostolischen Taufbekenntnis, wie es auf dem griechischen Text des Evangeliums der palästinensischen Christenheit beruht.

Aus diesen Verhältnissen und dieser geschichtlichen Lage scheint U² hervorgegangen zu sein. In Anpassung an die neue Lage formulierte man das neue triadische Taufbekenntnis¹. Aber man tat das im Bewußtsein, die Kontinuität mit dem apostolischen Kerygma einzuhalten. Das kann nicht den Sinn haben, als wenn man die Apostel als Verfasser dieses Bekenntnisses ausgeben wollte². Kerygma ist eben nicht das Bekenntnis, sondern die Gesamtverkündigung oder -lehre. Diese Lehre schloß aber in sich den triadischen Gedanken³.

Wenn man die Epideixis des Irenäus auf ihre Einteilung hin ansieht oder den festen Bestand alttestamentlicher Schrift-

1) Man könnte wider die jerusalemische Herkunft von U² die beiden johanneischen Termini *σαρχωθέντα* und *παράκλητον* einwenden. Wäre diese Schwierigkeit unüberwindlich, so könnte man die beiden Glieder streichen. Aber ich kann sie nicht für unüberwindlich halten. Hinsichtlich des ersteren muß man sich der Betonung der *σάρξ* bei Ignatius erinnern, vgl. Justins *σαρχοποιεῖσθαι* ap. 1, 32. 66; dial. 45. 84. 100. Und wenn der Paraklet das Stichwort der Montanisten wird und er in dem Bekenntnis der „Gespr. Jesu“ steht, ist nicht einzusehen, warum der Ausdruck nicht nach Jerusalem hätte kommen können, zumal wenn man sich hier um eine Formel bemühte, die der ganzen Kirche angemessen sein sollte. Zudem darf man nicht außer acht lassen, daß Jerusalem damals eine heidenchristliche Gemeinde war.

2) Hierdurch ist keineswegs ausgeschlossen, daß das neue Bekenntnis in die Welt gezogen ist als „der Glaube der zwölf Apostel“, wie ja das Parallelunternehmen der Didache die Apostel im Titel trug. *Λιθαχή* bezeichnet hier übrigens wie *διδασκαλία* nach älterem Sprachgebrauch die moralische Unterweisung, vgl. Röm. 12, 7f.; 6, 17; 16, 17. 1 Kor. 14, 6. 26. 1 Tim. 4, 6; 5, 17; 1, 10. Tit. 2, 1. 2 Tim. 4, 2f. Apok. 2, 14f.; 24, s. auch *διδάσκειν* Mt. 5, 2; 28, 20; 7, 28; 22, 16. Mk. 12, 14. 1 Kor. 4, 17. Im übrigen s. Barnab. 16, 9.

3) Dogmengesch. I², S. 66. 110f. (I³, S. 82. 140 ff.).

beweise, wie er von Justin, Irenäus, Tertullian benützt wird, erwägt, darf man wohl noch mehr sagen. Täuscht nicht alles, so ist das apostolische Kerygma, wie es Irenäus kennt und vorträgt, und wie vermutlich auch Melito und Hegesipp es weitergegeben haben, selbst triadisch gegliedert gewesen, schon bevor die triadische Taufformel eingeführt wurde. Man konnte ja, wenn einmal die Trias als Formel gegeben war, garnicht anders als von dem Mittelpunkt des Kerygmas, Christus, her zurückzublicken auf Gott als den Vater, der ihn entsandt hat, und vorwärts zu schauen auf den heil. Geist, den er entsandt hat, wenn auch der Geist dabei nur kurz erwähnt wurde (Iren. epid. 41 f., 90 ff.) oder wohl auch in den christologischen Teil gezogen war, eine Gewohnheit, die bei Tertullian nachwirkt (adv. Prax. 2. 30, de praescr. 13). Aus letzterem versteht es sich auch, daß man für den Vater in dem Bekenntnis sofort die Glieder zusammenbrachte, während sie für den Geist erst allmählich zusammengekommen sind. Die Grundlage von U^2 war also in dem üblich gewordenen Kerygma oder Katechumenenunterricht gegeben; es war eine durch die neu-aufgekommene triadische Taufformel veranlaßte Konsequenz, die man aus dem Kerygma bildete, wenn man nun auch das Taufbekenntnis selbst triadisch gestaltete.

10.

So dürfte U^2 entstanden sein. Die Entstehung von O^1 und R^1 hat sich unmittelbar angeschlossen, indem man U^2 akzeptierte und zugleich den lokalen Überlieferungen adaptierte. Aus O^1 hat sich dann in freier theologischer Bearbeitung der Typus O^2 gebildet. Es bleibt nur noch die Frage nach der Entstehung von R^2 oder dem Typus, der geschichtlich die weitgehendsten Wirkungen ausgeübt hat. Wenn Novatian und Cyprian bereits R^2 anwenden, Tertullian und Hippolyt dagegen noch R^1 brauchen, so wird man zunächst urteilen müssen, daß R^2 um 210, und zwar in Rom, verfaßt sein wird. Das heißt, wir werden in die Zeit der Päpste Zephyrin und Kallist geführt. Unter dem ersteren Papst dürfte der sog. Muratorische Kanon entstanden sein. Die Motive für das eine wie das andere Unternehmen werden die gleichen sein. Es ist eine Revision der kirchlichen Waffenrüstung. Die heiligen Schriften werden unter dem Gesichtspunkt, daß die

Kirche sie angenommen hat (Can. Mur. l. 66. 72f. 77. 82), zusammengestellt, die Apokalypsenliteratur reduziert, Marcion, Valentin, Basilides, Montan mit Verachtung beiseite geschoben. Dazu paßt die neue Fixierung des Taufbekenntnisses. In der römischen Kirche unter den Päpsten Zephyrin und Kallist treten uns folgende Ereignisse als charakteristisch entgegen: die definitive Ablehnung des Montanismus, die monarchianische Christologie, Kallists neue Bußlehre. Es liegt nahe, zur Erkenntnis der Motive der Neuformulierung des Bekenntnisses diese Motive heranzuziehen. Dazu kommt die allgemeine Tendenz zur hierarchischen Festigung des Kirchentums. Sehen wir nun zu, welche Neuerungen R² gegenüber R¹ aufweist (oben S. 9). Es sind folgende: 1. das *ἐνα* vor *θεόν* ist gestrichen, 2. der Name „Christus Jesus“, 3. die Hinzufügung von *μορογενής* und *κύριος*, 4. die Anwendung derselben Präposition *ἐκ* bei dem Geist und Maria, 5. die Heraushebung der beiden Partizipien *γεννηθέντα* und *σταυρωθέντα* durch das ihnen vorgesetzte *τόν*, 6. die Fortlassung des *καί* zwischen den Gliedern des 2. Art., 7. die Stellung von Pontius Pil. und dem „dritten Tage“ vor die dazugehörigen Verba, 8. die aktive Fassung *ἀναστάνα* und *ἀναβάντα*, 9. die Einfügung des *ὁθεν*, 10. die Ausstoßung des Parakleten, 11. die Hinzufügung der Vergebung der Sünden. Unter diesen Abänderungen sind einige rein formal zur Erhöhung der Wucht der Worte (7. 8. 9); eine mag aus dem lokalen Sprachgebrauch oder dem Wunsch, die Formel anderwärts üblichen anzugleichen, entstammen (2). Es bleiben nach: die Streichung des *ἐνα* und des Parakleten, die Zusätze *μορογενής*, *κύριος*, die Hinzufügung des *τόν* und der Sündenvergebung. Letzterer Zusatz sowie die Weglassung des „Parakleten“ passen vorzüglich in die damalige römische Lage¹, auch mag das Interesse der Ökumenizität vielleicht mitgesprochen haben. Die Fortlassung des *ἐνα* sowie die Steigerung der göttlichen Prädikate Christi scheinen beide dem nämlichen Zweck zu dienen, nämlich die Gottheit Christi hervorzuheben. Nun war die Christologie der damaligen Machthaber in Rom von der modalistischen

1) Auch eine Erwähnung der Propheten nach dem hl. Geist mochte in der damaligen Lage in Rom (vgl. Can. Murat. l. 79) als inopportun erscheinen, vgl. auch Haußleiter a. a. O. S. 101; P. de Labriolle, La crise Montaniste, 1913, p. 288f.

Trinitätslehre bestimmt. Die Formel *οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν*, die Zephyrin angewandt hatte (Hipp. refut. IX, 11, 3), war verdächtig geworden, und sein Ratgeber Kallist vermied, nachdem er selbst Papst geworden war, sabellianische Wendungen; hieß es doch bei den dynamistischen Monarchianern, daß Zephyrin die *ἀλήθεια* des apostolischen Kerygmas gefälscht habe (Euseb. h. e. V, 28, 3)¹.

Kallists eigene Lehre war: Gott ist derselbe eine Gott als Vater und Geist wie in Christus, der Vater hat aber das Fleisch Jesu angenommen und vergöttlicht und ist eins mit ihm geworden, und eben dieser vergöttlichte geisterfüllte Mensch ist der Sohn; so bleibt es bei der absoluten Einheit der Gottheit, und „der Sohn“ ist doch auch als Gott zu bekennen (Hipp. ref. IX, 12, 17f.). Lassen sich etwa von dieser Theorie aus die Änderungen am Text R¹ verstehen? Zunächst ist einleuchtend, daß *ἕνα* vor *θεόν* fallen mußte. Denn es wurde auf Gott und den Vater bezogen und somit diesem in besonderem Sinn Gottheit zugesprochen, die doch Christus als dieselbe zukommen sollte nach sabellianischer Lehre. Zudem war *ἕνα* durch Zephyrin verdächtig geworden, denn wenn dieser es auch zunächst auf Christus bezog, so sollte es doch die absolute Einheit Gottes feststellen. In bezug auf Christus mußte der vorgeschlagene Mann erst recht sich vorsichtig ausdrücken. Die Formel „Gottessohn“ war natürlich unantastbar. Kallist deutete sie für sich als den Menschen, der aber im Hinblick auf die Vergottung und Einswerdung mit der Gottheit auch als der eine Gott angesehen werden muß. Wollte Kallist

1) An diese Stelle des sog. kl. Labyrinths (*παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν*) hat Zahn die oben S. 9 A. 1 besprochenen Behauptungen geknüpft. J. Haußleiter (S. 91) meint, der Vorwurf der Monarchianer ziele darauf ab, daß Zephyrin das ursprünglich für sich bestehende Christuskerygma dem trinitarischen Schema R eingefügt habe. In Wirklichkeit wird sich der Vorwurf auf die oben erwähnte Erklärung Zephyrins beziehen. Interessant ist nun aber das Verhalten des Verfassers (Hippolyt) gegenüber diesem Vorwurf. Er nimmt nicht den Papst in Schutz, sondern erkennt ein Wahrheitsmoment an in dem Vorwurf, weist aber sofort darauf hin, daß in den göttlichen Schriften und den Büchern der Alten Christus als Gott angesehen werde (*θεολογεῖται*); um aber den Schein, als trete er für Zephyrins Formel ein, zu vermeiden, fügt er hinzu, daß diese Schriften Christus *θεὸν καὶ ἄνθρωπον* verkündigen.

nun in dem spröden Material, an das er gebunden war, einigermaßen seine Christologie ausdrücken, so blieb ihm dreierlei übrig. Da der Mensch Jesus als der von dem Gottesgeist erfüllte die eine Gottheit in sich trägt und dadurch „Sohn Gottes“ ist, mußten zu diesem Begriff die beiden göttlichen Attribute *μονογενής* (vgl. das *ἐνα* Zephyrins) und *κύριος* treten. Beide Attribute sollten die Einheit der Gottheit markieren, durch die Jesus zum Gottessohn wird. War nun aber dies festgestellt, so mußte weiter zum Ausdruck kommen, daß dieser Gottessohn, d. h. der konkrete Christus, dies nicht etwa ist, indem er durch (*διὰ*) Geist aus (*ἐκ*) Maria hervorging, sondern daß er in der Einheit seiner Existenz sowohl aus dem einen Gott oder dem Geist wie aus Maria ist. So versteht es sich, daß R² die Geburt aus dem Geiste und aus der Jungfrau durch ein einmaliges *ἐκ* bezeichnet und die der Erzählung Luk. 1, 35 entsprechende Unterscheidung von *διὰ πνεύματος* und *ἐκ Μαρίας* bei R¹ verwirft. Er will nicht sagen, daß das aus Maria Hervorgehende durch den Geist geschaffen war, sondern daß dies aus Maria hervorgehende Wesen zugleich aus Geist hervorging; es war eben *πνεῦμα σαρκωθέν*¹. Der Mensch Jesus ist also von Anfang an aus dem einen göttlichen Geist und dadurch eins mit dem einen Gott. Da er aus Furcht, des Sabelianismus geziehen zu werden, nicht sagen durfte: Gott geboren aus Maria, so ließ er den aus Maria Geborenen gleichzeitig aus Gott geboren sein als das *πνεῦμα σαρκωθέν*. Weiter ist es Kallist, wie Hippolyt hervorhebt (IX, 12, 18 f.), darauf angekommen, daß es das eine göttliche Wesen ist, das in Christus gelitten oder doch „mitgelitten“ hat. Dies erreichte er im Symbol dadurch, daß er die Identität des Leidenden mit dem tunlichst göttlich prädierten und zur Offenbarung seiner Gottheit empordringenden Christus durch das *τὸν* vor Pontius Pil. hervorhob. Der 2. Art. im Sinne Kallists gedeutet, besagt also: Der Gottessohn, d. h. der Mensch Jesus, der aber mit dem einen Gott substantiell eins war von seinem Anfang an, ist der Einzige und der Herr. Diese

1) Vgl. bei Hippolyt IX, 12, 17: *καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θεοῦ πνεύματος τὰ τε ἄνω καὶ κάτω καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθέν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα ἀλλὰ ἐν καὶ τὸ αὐτό.* — Nach Hippolyt (Ps. Tert. adv. omn. haer. 8) hieß auch die Formel des Monarchianers Theodot: *ex spiritu sancto et virgine Maria.*

seine Art wird in zweierlei offenbar, einmal in seiner Herkunft, die sowohl aus Geist wie aus Maria ist, sodann in seinen Geschicken, die sowohl Leiden und Sterben wie auch himmlisches Sein, Wiederkunft und Gericht in sich fassen¹. Ist Kallist der

1) K. Holl hat jüngst eine lichtvolle Auslegung des 2. Art. von R² geboten (Zur Auslegung des 2. Art. des sog. apostol. Glaubensbekenntnisses, in: Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1919, S. 2 ff.). Nach Holl will der Verf. nach Luk. 1, 35 Christus als „Gottessohn“ erweisen, sofern er von dem hl. Geist aus der Jungfrau erzeugt sei, wie er „Herr“ nach Phil. 2, 6 ff. genannt werde, sofern er durch Leiden zur Herrlichkeit emporgestiegen sei. Das Bekenntnis soll nach Holl „an das Ende der nachapostolischen Zeit“ fallen. Allein ist es wirklich denkbar, daß zu dieser Zeit ein gebildeter Christ — der erste beste Querkopf schreibt derartiges nicht — die Gottessohnschaft so naiv auf die physische Herkunft des Menschen Jesus von dem hl. Geist gedeutet hätte, während doch allgemein in der Kirche der Gottessohn als präexistentes Geistwesen angesehen wurde? Dazu kommt aber weiter, daß die m. E. älteren Formeln (R¹ und O¹) sehr viel deutlicher mit der Unterscheidung *διὰ* und *ἐκ* an die Lukaserzählung anknüpfen. Warum hat R² dafür das einmalige *ἐκ* eingesetzt oder wie ist R² — falls es älter sein sollte — auf die höchst sonderbare Koordinierung der Herkunft aus Geist und Maria vermöge des einen *ἐκ* verfallen, zumal Luk. *ἐκ* überhaupt nicht hat (s. aber Mt. 1, 18)? Der Ausdruck ist so auffallend, daß niemand, der die ältere Formel *διὰ* und *ἐκ* kannte, auf ihn verfallen konnte, wenn er nicht eine besondere Absicht mit ihm verfolgte. Wenn man nun erkannt hat, daß die Formel das Werk eines verkappten Sabellianers ist, kann man ein Stück Weges mit Holl gehen. Es ist freilich richtig, daß dieser Autor den „Gottessohn“ zunächst und eigentlich auf den Menschen Jesus bezogen hat, und es ist auch richtig, daß er dies Prädikat durch die Herkunft Jesu begründet hat. Aber das bedeutet im Sinn Kallists nicht, daß der Mensch Jesus als von dem Geist physisch in der Maria erzeugt Gottessohn sei; denn hätte er das sagen wollen, so hätte er nicht zu dem einmaligen *ἐκ* gegriffen. Er will vielmehr sagen, daß der Mensch Jesus, indem er aus Maria geboren wurde, zugleich aus dem Geist als eine Manifestation der einen Gottheit hervorging. Der Ton liegt auf diesem Sein aus Geist; auf die Jungfräulichkeit der Maria fällt dabei kein besonderes Gewicht. — Mit vollem Recht hat Holl auf die Einschnitte verwiesen, die das doppelte *τόν* (*τὸν γεννηθέντα, τὸν σταυρωθέντα*, lat. *qui* — *qui*) herstellt. Aber ich glaube nicht, daß die beiden Abschnitte, die so entstehen, auf den „Sohn“ und den „Herrn“ zu verteilen sind. Faßt man den „Gottessohn“ in der in dem 2. Jahrh. üblichen Sprache, so ist das selbstverständlich; denn dann unterscheidet er sich sachlich überhaupt nicht von dem „Herrn“. Aber auch wenn man den Gottessohn mit Kallist (und auch Holl) zunächst auf den Menschen Jesus bezieht, liegt eine Unterscheidung dessen, was Christus durch seine Geburt wurde, von dem, was er durch sein Leiden wurde, nicht auf

Verfasser des Bekenntnisses, dann hat auch die Einführung der Sündenvergebung — sie fehlt in Hippolyts Bekenntnis — den Sinn, der mit Kallists Bußidee gegeben war: *λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἁφίεσθαι ἁμαρτίας*, d. h. die Kirche spricht durch den rechtmäßigen Bischof von allen Sünden frei (Hippolyt IX, 12, 20).

Somit scheinen sämtliche Abweichungen, die R^2 gegenüber R^1 aufweist, sich aus den Verhältnissen der römischen Gemeinde unter Zephyrin und Kallist zu begreifen ¹. Da uns auch die kritischen Erwägungen auf die gleiche Zeit geführt haben, so werden wir jetzt sagen dürfen, das sog. altrömische Taufbekenntnis (R^2)

der Linie der Grundtendenz. Diese besteht in dem Festhalten an der schlecht-hinnigen Einheit der Gottheit. Die Einteilung durch das doppelte *τόν* gliedert den Stoff vielmehr so, daß zuerst gesagt ist, daß der von Maria Geborene aus Gott und Gott ist, dann aber, daß der Leidende und Sterbende zu Gott geht und Gott ist. Aber dies alles ist von Kallist nicht gemeint im Sinn eines *δεύτερος θεός* oder des Semiarianismus der vulgären Orthodoxie, sondern von der schlechthin einen Gottheit, wie sie in Jesus offenbar und wirksam geworden ist.

1) Peitz wie Haußleiter (oben S. 25 A. 1) treten neuerdings ebenfalls für die Abfassung von R unter Zephyrin (ca. 200) ein; ich bin auf einem andern Wege als sie und unabhängig von ihnen zu einem ähnlichen Resultat gekommen. Ich halte den von ihnen eingeschlagenen Weg für ungangbar und verhehle mir auch nicht, daß auch mein Weg vielfach mit nicht absolut sicherem Material und mit Hypothesen gebaut ist. Aber das ungesuchte Ineinandergreifen der erwogenen Tatsachen und Folgerungen scheint mir im ganzen die Sicherheit des vorgetragenen Resultates zu verbürgen. Es war der Grundfehler der bisherigen Symbolforschung, um die sich vor allem Caspari, Zahn, Harnack und Kattenbusch in seiner großartigen Zusammenfassung verdient gemacht haben, daß sie unwillkürlich mit der präzisesten der überlieferten Formeln, d. h. mit R als der Urform oder doch der dieser am nächsten stehenden Form rechneten. Seitdem aber A. Seeberg das Vorhandensein eines christologischen Taufbekenntnisses in der neuest. Zeit erwiesen hat, ergab sich die Konsequenz von selbst, daß das trinitarische Bekenntnis späteren Ursprunges ist. Die Vergleichung der mannigfachen Formen desselben in der älteren und späteren Zeit hat uns dann an der Priorität von R immer mehr irre gemacht. Diese Bahn hat dann zu dem Resultat geführt, das ich im Obigen vorgetragen habe, und zu dem, wenn auch auf anderem Wege, Haußleiter gelangt ist. Ich verdanke meinem verstorbenen Bruder A. Seeberg viele Anregungen auf diesem Gebiete und empfinde es bei Abschluß dieser Untersuchungen besonders schmerzlich, meine Resultate dem Urteil seines unbestechlichen Wahrheitssinnes nicht unterbreiten zu können.

ist von Kallist bald nach Antritt seiner Regierung (217/18) verfaßt. So hat der unheimliche, aber bedeutende Mann wie auch auf anderen Gebieten so vor allem auf diesem etwas geschaffen, was die Jahrhunderte und Jahrtausende überdauert hat. Freilich hat er seinem Bekenntnis Formen verleihen müssen, die es mancher Auslegung fähig erscheinen ließen. Speziell seine eigentümliche Christologie hat ihm niemand entnommen; es hat sich aber als fähig erwiesen, den verschiedenartigsten Christologien als Exponent zu dienen.

11.

Wir haben bei unserer Untersuchung der Entstehung und der ersten Entwicklung des triadischen Bekenntnisses mehrfach auf seinen Inhalt Bezug nehmen müssen. Das Gesagte soll nicht wiederholt werden. Die besondere Schwierigkeit der Aufgabe liegt darin, daß man das Bekenntnis natürlich nach der Theologie seiner Entstehungszeit auslegen muß — das gilt auch von den einzelnen Entwicklungsstufen —, daß es aber auch Urbestandteile in sich faßt, die an sich einen anderen Sinn hatten, als die Ausleger des 2. Jahrhunderts ihnen gaben. Das gilt vor allem von den Grundformeln des 2. Artikels. Man kann daher das Bekenntnis in weitem Umfang durchaus neutestamentlich interpretieren. Aber andererseits ist nicht zu vergessen, daß es im 2. Jahrhundert in dem Sinn zu verstehen ist, den die Theologen und Gemeinden dieser Zeit mit den betreffenden Begriffen verbunden haben. Das wird sich uns alsbald an Beispielen bestätigen.

Die Bedeutung dieses ältesten triadischen Bekenntnisses besteht vor allem darin, daß es die christliche Gedankenwelt theozentrisch bestimmt. Darin wird zugleich die tiefste Tendenz des trinitarischen Gedankens offenbar. Daß das Weltall Gottes ist, und daß die Erlösung Gottes Werk ist, und daß die Einfügung der einzelnen Menschen in die Erlösungsordnung durch Gottes Wirken geschieht, — das sind die drei Gedankenkreise, die alle das gemeinsame Zentrum des wirksam sich offenbarenden Gottes haben. So will es ein Bekenntnis zu dem einen Gott in der Mannigfaltigkeit seines Wirkens sein. Aber zugleich wird dies dreifache Wirken zu einer Dreiheit von Personen, ohne daß hierüber noch Reflexionen angestellt würden. — Gott wird mit großem Stil bezeichnet als der Allwaltende. Dazwischen schiebt sich der Aus-

druck „Vater“. Dieser steht fraglos ursprünglich und auch später in Beziehung zu dem, der „sein Sohn“ genannt wird. Aber damit kreuzt sich wenigstens in den Anwendungen der Formel die von dem allgemeinen Sprachgebrauch an die Hand gegebene Deutung auf den Vater als den Urheber des Alls.

Von dem Vater geht es fort zu „seinem Sohn“. Ursprünglich hat man diesen Begriff im geschichtlichen Sinn verstanden, d. h. von dem Menschen Jesus, der zum Gottessohn ward durch den Geist, mit dem er als der Gottgesandte gesalbt war (vgl. die Formel S. 2). Wie so das eine, überirdische Merkmal der Messianität, nämlich die Einwohnung des Geistes, in ihm verwirklicht war, so wurde ihm das andere, irdische, nämlich die Herkunft von David, vorangestellt. Und dazu trat als drittes die Erhöhung als „Herr“. So war in den drei Merkmalen der Geistausrüstung, der davidischen Herkunft und des Herrntums das Wesen des Gottessohnes nach seiner menschlichen wie nach seiner göttlichen Art charakterisiert. Indem der Sohn damit als der von Gott gesandte und erfüllte Messias bezeichnet wurde, war aber zugleich schon das messianische Wirken zur Aussage gebracht; war er doch der „mit Geist und Kraft“ Gesalbte. Es fehlte nur noch der Nachweis, daß die Geschehnisse des Sohnes, an denen die Christenheit besonders und dauernd der Erlösung inne wurde, und die andererseits Gegenstand der besonderen Anfeindung der jüdischen Gegner waren, in dem gespannten Rahmen ihre feste Stellung haben. Das geschah in den Bestimmungen, die sein Leiden und Sterben und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters samt seiner Wiederkunft zum Gericht und der Unterwerfung auch der Engel unter ihn darlegen. So ist er gestorben als Mensch und ist gemäß seinem Wesen von Gott zu ewiger Herrlichkeit erhoben. Wie aber sein Wesen geflissentlich dem Messiasbild des A. T. entsprechend formuliert war, so vergaß man nicht, an den großen Wendepunkten seines Geschickes durch *κατὰ τὰς γράφας* deren Begründung im A. T. hervorzuheben. — Das war das ursprüngliche Christusbekenntnis, von israelitischen Christen für die Bekehrten ihres Volkes entworfen. Diese großartige Formel gibt in Zügen, die wie in Erz gegossen dastehen, das wieder, was das neutestamentliche Zeitalter an Christus hatte: Jesus, der von Gott entsandte Sohn, der Davidide von Geburt war, gesalbt war

mit Geist und Kraft und von Gott zum Herrn der Christenheit gemacht worden ist. Als solcher ist er bewährt nach der Schrift sowohl in dem Leiden um unserer Sünde willen, als in der Auferweckung und Erhöhung über alle Engel und Gewalten, einst wiederkommend, das letzte Wort über die Geschicke der Menschen zu sprechen. Hier ist kein Bruch oder Riß wahrnehmbar und kein Wort zu viel oder zu wenig gesagt.

Indessen bei dieser Formulierung ist es nicht geblieben. Zwar an dem Teil, der die Geschicke Jesu zum Ausdruck brachte, hat man nicht viel geändert; er blieb im wesentlichen so stehen, wie ihn Paulus in dem Fragment 1 Kor. 15 wiedergegeben hat. Anders gestalteten sich die Geschicke des ersten Teiles, der das Wesen Christi ausdrücken sollte. Er ist von Grund auf neu konstruiert worden, wiewohl man sich auch hier mühte, Worte und Sinn des Ursprünglichen zu erhalten. Der Grund der Änderungen liegt in der neuen Deutung des „Sohnes Gottes“. Aus dem geschichtlichen Begriff des von Gott gesandten und mit dem Geist ausgerüsteten Menschen ist der metaphysische Begriff des im Himmel wohnenden Gottessohnes — seit Mitte des 2. Jahrh. greift auch die Verdeutlichung dieses durch den Logos um sich — geworden. War nun aber der Sohn Gottes als präexistentes Geistwesen¹ gedacht, so hatte es keinen Sinn mehr, von der Mitteilung des göttlichen Geistes in der Taufe und von der Erhebung zum Herrn zu reden. Aber auch das dritte messianische Merkmal, die davidische Herkunft, wurde mindestens problematisch. Dies alles wurde aufgelöst in dem neuen Verständnis der Gottessohnschaft. Indessen hiermit konnte man hart an die Abgründe der Gnosis geraten. Man mußte zurückbiegen in die alte Bahn mit dem geschichtlichen Menschen Jesus und die Einheit dieses mit dem Gottessohn zum Ausdruck bringen. Das geschah aber durch drei Mittel, welche U² in Anwendung gebracht hat, durch die Hinzufügung der Einheit Christi (*éva*) und der heilsnotwendigen Fleischwerdung sowie durch die Einführung der Geburt aus Maria durch Geist auf Grund von Luk. 1, 35. Formal ordnete man die Sache so,

1) An der Präexistenz des Gottessohnes in diesem Sinn ist für das gewöhnliche Verständnis (anders hat es Kallist verstanden) ebensowenig zu zweifeln wie an der Relation zwischen Sohn und Vater. Gegen Kattenbusch II, S. 566. 575. 564.

daß das Wesen Christi durch die Einheit wie die Gottessohnschaft bestimmt und dann den sein Geschick bezeichnenden Partizipien zwei (bzw. eines) andere noch vorangestellt wurden: *σαρκωθέντα, γεννηθέντα*. So entsteht die höchst sonderbare Anordnung, die dem Bekenntnis fortan bleibt, daß von dem Sohn berichtet wird, er sei Fleisch geworden und von der Jungfrau geboren, habe gelitten, sei auferstanden usw. Das heißt, nur Geschehnisse des Gottessohnes und die Tat des schließlichen Richters werden erwähnt; kein Wort erinnert aber an das Wirken zu seinen Lebzeiten. Handgreiflich deutlich verrät diese wunderliche Anordnung den Ausfall eines Gliedes, in dem von der Befähigung Jesu zu Offenbarung und Wundern die Rede war (s. oben S. 3). Die veränderte Betrachtungsweise der Person Christi ist hierdurch bezeichnet. In der Sache hatte es wenig zu bedeuten, ob man das *ἐνα* fortließ und *μονογενῆς* und *κύριος* einschob; denn alles dies diente nur zur Ausführung der neuen Auffassung des Gottessohnes. Man kann diese Fassung gewissermaßen als Notwendigkeit bezeichnen. Stellte man sich den gegenwärtigen Christus als himmlischen Herrn zur Rechten des Vaters vor, so schien eine gleichartige, und zwar prä-existente, Existenz notwendig angenommen werden zu müssen. Aber dem steht gegenüber, daß von hier aus die Einheit der Gottheit — Homousie nannte man es später —, die bei der alten Geistchristologie gewahrt war, verloren gehen mußte, oder daß neben den einen Vater der *δεύτερος θεός* trat (s. die Apologeten). Zugleich überkam man aber auch den undenkbaren Gedanken, daß dieser zweite persönliche Gott in eine sinnliche menschliche Person verwandelt wurde, wozu als Mittel die Geburt von der Jungfrau angesehen wurde. Diese erhielt dadurch eine Beziehung zu der Gottheit Christi, die ihr ursprünglich fremd war.

Hinsichtlich des heil. Geistes sahen wir, daß ursprünglich wahrscheinlich neben ihm nur *τὸν παράκλητον* stand, daß dies dann durch das Reden durch die Propheten ersetzt wurde und auch dies schließlich fiel (S. 21). Sehr bald ist dann die „heil. Kirche“ neben den Geist gestellt worden (Gespr. Tert. Hipp.), dann die Sündenvergebung (Gespr.) und die Auferstehung des Fleisches (Tert. Hipp.). Erst R² hat alle diese Stücke zusammengefaßt: heil. Geist, Kirche, Vergebung, Auferstehung. Aber das eigentlich Neue in diesem Bekenntnis ist der Artikel von dem heil. Geist.

Wie schon die johanneischen Reden von dem Parakleten die persönliche Auffassung des Geistes in sich fassen, so ist es auch in dem Symbol zu verstehen. — Auf den „heil. Geist“ folgt die „heilige Kirche“. Diese Zusammenstellung ist natürlich beabsichtigt. Und zwar soll hierdurch die Kirche als das bezeichnet werden, wozu sie der Geist macht, und wozu sie von Anfang an bestimmt ist. Dem wirksamen übernatürlichen heil. Geist tritt das von ihm geschaffene übernatürliche Gottesvolk an die Seite, vgl. 1 Kor. 12, 13. Röm. 15, 16. Did. 10, 5. Diese Größe ist zunächst nicht als die empirische Gemeinschaft gedacht worden, sondern sie ist in dem Himmel präexistent¹ (vgl. Hebr. 11, 20; 12, 22; 13, 14. Apok. 21, 2. 9. Hermas vis. II, 4, 1. 2 Clem. 14); es ist „die Kirche, die in den Himmeln ist“ (Asc. Jes. 3, 15). Die heilige Kirche ist das ewige Urbild der irdischen Kirche, das der Glaube in der irdischen Kirche als verwirklicht empfindet (Iren. epideix. 26), ähnlich wie auch die Juden Israel, das messianische Reich und das Paradies sich als bereits im Himmel präexistierend dachten², oder wie Paulus den Auferstehungsleib für etwas im Himmel Präexistentes ansieht, das wir aber hienieden vermöge des Angeldes des Geistes besitzen (2 Kor. 5, 1. 5). Diese ursprüngliche Anschauung wird aber später zurückgedrängt und undeutlich gemacht durch solche Beiwörter wie „katholisch“ und „apostolisch“. R² hat sicher nur an die mit heiliger Vollmacht ausgerüstete Kirche im Sinn Kallists gedacht. In diesem Rahmen ist bei R² auch die Sündenvergebung als der von der kirchlichen Autorität allen Sündern gegenüber ausgeübte Erlass der Sündenstrafen gemeint. Anders war wohl noch die Auffassung von R¹. O^{1,2}, wo man an die bei der Taufe von dem heil. Geist vollzogene Vergebung der Sünden der Vergangenheit dachte, indem die Taufe den Sünder zugleich zu einem Leben im heil. Geist befähigte und verpflichtete (vgl. Iren. epid. 42). Das Verständnis dieses Gliedes des Symbols lief naturgemäß parallel der Entwicklung der Bußidee in der Zeit. Die Deutung der Vergebung nahm daher immer mehr die Beziehung auf die Vergebung der nach der Taufe begangenen schweren Sünden an.

1) Vgl. Kattenbusch II, S. 694.

2) F. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, S. 191. 330.

Abschließend ist dann die „Auferstehung des Fleisches“ bekannt. Nachdem gesagt ist, zu was der Geist die sündige Menschheit macht, und was er dem einzelnen Sünder in diesem Leben bringt, wird hinzugefügt, daß seine belebende Kraft auch den äußeren Menschen wieder lebendig machen wird¹. Der Zusatz „ewiges Leben“ ist eine sachgemäße, aber nicht ursprüngliche Ergänzung, die aus O² auch in die spätere Gestaltung von R² übergegangen ist.

Diese kurzen Bemerkungen mögen hier genügen², um die vorgetragene Entstehungsgeschichte des Symbols an seinem Inhalt zu prüfen und zu bewähren. Soviel ich sehe, wird sich auch in diesem Zusammenhang der skizzierte Verlauf der ältesten Symbolgeschichte als fruchtbar erweisen.

Aus Zwinglis Bibliothek

Randglossen Zwinglis zu seinen Büchern

Von Walther Köhler

In meiner als 84. „Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses in Zürich, herausgegeben von der Gelehrten Gesellschaft“, erschienenen Schrift über „Huldrych Zwinglis Bibliothek“ (1921) habe ich den Versuch gemacht, festzustellen, welche Bücher der Zürcherische Reformator besessen hat. Da diese nach seinem Tode testamentarisch an die Stiftsbibliothek des Großmünsters gekommen sind und deren Bestände wiederum an die ehemalige Kantonsbibliothek Zürich übergangen, die heute in die Zentralbibliothek aufgegangen ist, war mir die Entdeckung zahlreicher neuer Bände aus Zwinglis Bibliothek gelungen.

1) Anders, aber sicher nicht ursprünglich, hat die afrikanische Kirche den Zusammenhang gefaßt, indem sie auf *remissio*, *resurrectio* und *vita aet.* folgen läßt *per sanctam ecclesiam*, also letzteren Begriff das ganze Gefüge beherrschen läßt. Da der hl. Geist koordiniert ist mit Vater und Sohn und auch unmittelbar wie diese von dem *credo* abhängt, so wird sich das *per ecclesiam* nicht auch auf ihn erstrecken.

2) Eingehendste Belehrung über den Inhalt des Symbols bietet Kattenbusch, Bd. II.

Vielfach hat der Reformator, wie Luther ja auch zu tun pflegte, den Eindruck seiner Lektüre in Randglossen wiedergegeben. Einiges daraus konnte ich im genannten Neujahrsblatte mitteilen. Anderes hatte aus früher bekannt gewordenen Zwinglibänden J. M. Usteri in den „Theologischen Studien und Kritiken“ 1885 und 1886 veröffentlicht. Aber Bruchstücke und Auswahl können hier nicht genügen; das ganze Material muß vorgelegt werden, wenn es in seiner Bedeutung für die Geisteswelt Zwinglis zu seinem Rechte kommen soll. Es ist ein Mangel der bisherigen Zwingliforschung gewesen, sich nahezu ausschließlich auf das gedruckte Material beschränkt zu haben; dadurch ist vor allen Dingen das Werden und Heranreifen des Reformators verhüllt geblieben oder unrichtig dargestellt worden — es sei nur daran erinnert, daß man über den „Scholastiker“ Zwingli in den Darstellungen bis 1919 so gut wie nichts findet und erst das große Zwingli-Gedenkwerk von jenem Jahre energisch auf diese Stufe seiner Geistesentwicklung hinwies¹. Auf Grund unserer neuen Funde wird „der junge Zwingli“, d. h. Zwingli bis 1519, dem Beginn der Zürcherischen Wirksamkeit, neu dargestellt werden können und müssen. Darum legen wir das ganze Material der Randglossen vor. Selbstverständlich ist viel Spreu unter dem Weizen; aber die Scheidung beider von einander ist nicht zu vollziehen, da es jeweilig auf die Fragestellung ankommt, von der aus an das Material herangetreten wird, und dem einen Unwichtiges dem andern wichtig werden kann. In kurzen Hinweisen, die in keiner Weise erschöpfend sein wollen, habe ich hier und da auf den Wert des Materials hingedeutet. Die Reihenfolge der Werke ist die alphabetische, entsprechend der Aufzählung in dem meiner Schrift beigegebenen Bibliothekskatalog. Da die Bände vielfach auch von anderer Hand als der Zwinglis glossiert wurden, Zwinglis Handschrift in der ältesten Zeit aber die spätere ruhige Sicherheit vermissen läßt, bleiben Irrtümer vorbehalten, daß etwa nicht von ihm stammende Glossen ihm zugeschrieben oder von ihm stammende ihm vorenthalten sind; absolute Sicherheit ist in solchen Fällen nicht zu erzielen.

1) Vgl. meinen Aufsatz: „Zwingli als Theologe“ dortselbst. Über das Jubiläumswerk vgl. die Anzeige von Ernst Stähelin in ZKG NF 2, 1920, S. 168 ff.

Wir beginnen mit den Randglossen zu Aristoteles in der Aldinischen Ausgabe von 1495 (= Hain Nr. 1657). Sie setzen ein mit Bd. 2, und zwar bei der hier abgedruckten Schrift des Galenus *Περὶ φιλοσόφου ἱστορίας*. Die Randglossen sind spärlich; häufiger ist die Unterstreichung einzelner Stellen¹; zweimal hat Zwingli den Text verbessert. Da die Aldina für diese Schrift keine Paginierung trägt, auch schwer zugänglich ist, habe ich zwecks leichter Auffindung der betr. Stelle die Seitenzahl der Galen-Ausgabe von C. G. Kühn beigefügt; entsprechend bei Aristoteles *Meteorologica* und *De mundo* die der Ausgabe von Bekker. Auch hier sind die Glossen spärlich, und zu der Schrift *incerti auctoris* „*De signis aquarum et ventorum*“ findet sich nur eine Textkorrektur.

Sehr hübsch jedoch tritt Zwinglis Arbeitsweise in den überaus reichen Glossen zu Aristotelis *Περὶ ζώων ἱστορίας* in Bd. 3 heraus (zum Vergleich ist wieder die Seitenzahl nach der Ausgabe von Bekker in der Gesamtausgabe der preuß. Akademie beigesetzt). Zwingli hat das ganze Werk von Anfang bis zu Ende sehr genau gelesen. Die Randglossen betreffen zumeist Übersetzung der griechischen Ausdrücke ins Lateinische, und zwar nahezu durchweg unselbständig, in Herübernahme der Latinisierung des Theodor v. Gaza, dessen Übertragung ebenfalls bei Aldus, 1504, erschienen war. Ein Exemplar dieser Ausgabe, aus der Stiftsbibliothek stammend, ist erhalten (Zentralbibliothek Zürich, Signatur VF 21); auffallenderweise ist von den zahlreichen hier abgedruckten Schriften nur jene Übersetzung von *De natura animalium* des Aristoteles glossiert, und die damit auftauchende Vermutung bestätigt der handschriftliche Befund: aus diesem Exemplar hat Zwingli die Übersetzung abgeschrieben. Er hat den griechischen und lateinischen Text nebeneinander vor sich liegen gehabt, wiederholt gleichzeitig in beide Bände Einträge machend. Dieser Theodor-Band war mir bisher unbekannt, kommt also jetzt zur Bibliothek Zwinglis hinzu. Da diese Theodor-Ausgabe also engstens mit Aristoteles zusammengehört, habe ich die Randglossen zu ihr, die alphabetische Reihenfolge unterbrechend, anschließen zu müssen geglaubt.

1) Das Unterstrichene ist unten beim Abdruck durch Fettdruck kenntlich gemacht.

Nur in ganz seltenen Fällen bietet Zwingli einen selbständigen Übersetzungsversuch. Aber er hat Theodors Übersetzung mit Überlegung gelesen, hat sich gefragt, ob er wohl den gleichen Aristoteles-text wie die Aldina vor sich gehabt habe, und hat diese Frage an nicht wenigen Stellen verneint. Las z. B. die Aldina *ἀμα*, übersetzt aber Theodor sanguis, so glossiert Zwingli: *αἷμα* legit Theodorus. Wenn der Lateiner ein griechisches *καὶ* mit atque wiedergab, so bemerkt Zwingli dazu, daß es „adversative“ zu verstehen sei, u. dgl. Wie gesagt, sind Randglossen, die nicht die Übersetzung betreffen, selten, wie etwa das Urteil: *miracula naturae*. Einmal bricht der Schweizer durch, wenn zur Verdeutlichung die „metzschüssel“ an den Rand gesetzt wird.

Wann hat Zwingli den Aristoteles gelesen? Darauf kann allgemein geantwortet werden: zu verschiedenen Zeiten; Handschrift und Tinte sind nicht einheitlich. Die Randglossen zu Bd. 2 möchte ich in die vorzürcherische Zeit setzen, die zu Bd. 3 und entsprechend zu Theodor in den Anfang der Zürcher Wirksamkeit. Dafür spricht der Duktus der Handschrift, die den herabgezogenen d-Balken, der in der vorreformatorischen Zeit stehend ist, teils noch, teils nicht mehr aufweist. Möglicherweise hat Zwingli den Aristoteles in seinem griechischen Kränzchen gelesen, von dem Albert Burer ein anschauliches Bild entworfen hat ¹.

Die Randglossen zum vierten Bande habe ich fortgelassen, da sie nur Unterstreichungen und wie bei Band 3 einzelne übergeschriebene Worte betreffen.

1. Aristoteles: Opera.

Venedig, Aldus, 1495.

Bd. 2: Galenus: *Περὶ Φιλοσόφου Ἱστορίας* [opp. Galeni, ed. C. G. Kühn Bd. 19. 1830 = K.]

K 226: ἀκουστής ἦν ἀρκεσίλαος καὶ τὴν μέσσην ἀκαδημίαν ἐπινενόηκεν — Τῆς νέας ἀκαδημίας τὰς ἀρχὰς συνεώρακε. — K 227: δύο νεώτατα — K 232: τὸ τε λογικόν — τὸ φυσικόν — καὶ τρίτον τὸ πάντων — K 233: τὴν δογματικὴν — τὴν σκεπτικὴν τὴν περὶ πάντων ζητητικὴν — τὴν ἐριστικὴν — μικτὴν δὲ αἵρεσιν — K 234: δογματίσαντα δὲ μόνον τὸ εἶναι πάντα ἐν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεὸν πεπειρασμένον λογικόν

1) Briefwechsel des B. Rhenanus, ed. Hartfelder u. Horawitz, S. 240.

ἀμετάβλητον — αἰτιώδης — K 235: ὑπομνηστικὸν — ἐνδεικτικὸν — K 247: τὴν διαφορὰν] διαφθορὰν — K 254: παρὰ τοῖς προτέροις ἀντίρρῳ] ἀντήρρῳ — K 254: ἀλλ' ὁμῶς εἶναι] ἀλλ' ὁμῶς ἵνα — K 318: ταῦτα δὲ ταῖς ἀπεικάζει dazu a. R.: apud Plutarchum sic de placitis philosophorum ταῦτα δὲ ταῖς σικύαις ἀπεικάζει — K 320: Πυθαγόρας μόνον τὸ πνθικὸν dazu a. R. apud Plutarchum θντικὸν hoc est immolatricem.

Aristoteles: Meteorologica. [recens. Imm. Bekker. 1829 = B.]

I, S. 169^b. B 17¹³: ἡμεῖς δὲ λέγομεν dazu a. R.: sua sententia (Zwingli?) — 17¹⁸: ἐπ' ἐκείνων, darüber: cometon (Z.?) — S. 179 zu B 17²⁴ ὁ δὲ καθ' ἕνα συμβαίνει τῶν ἀστέρων a. R.: differunt (Z.?) — B 18⁸: συνεχῶς, darüber: continue (Z.?) — S. 171. B 19⁶ Περὶ δὲ dazu a. R.: 9 (Z.?) — S. 171^b B 21¹¹: καθάπερ dazu a. R.: 11 (Z.?) — S. 172 B 22¹: δεῖ δὲ λαβεῖν dazu a. R.: 12 (Z.?) — S. 174 B 26¹⁰: εἰ δὲ τοῦ μὴ γιγνομένου, über τοῦ: ἀπό (Z.?) — S. 175^b B 29¹³ Οὐκ αἰὶ dazu a. R.: 14 (Z.?) — B 30¹: ἐνθεν μὲν ἀφανιζομένων, darüber: prorunpunt (? Z.?) — S. 176 B 30⁵: ὅπου δὲ τοῖς δρύμασι πληθύνουσα, darüber: ubi abundat agictum (? Z.?)

Aristoteles: De mundo [recens. Imm. Bekker. 1831 = B.]

S. 218 B 394⁹: δύο γὰρ δὴ τινες dazu a. R.: De Meteoris et de exhalacionibus — B 394¹⁹ ἔστι δὲ δμῖχλη dazu a. R.: Diffiniciones Meteorum. — S. 218^b B 394⁴ θρασμάτων, darüber: ramentorum — B 394⁵ Ταῦτα μὲν dazu a. R.: De sicce exhalationis effectibus et primum De ventis — B 394¹⁸ ἐκνεφίαν, darüber: nubiginis (Z.?) — S. 219 B 394³⁵ τῶν δὲ ἀνέμων οἱ μὲν εἰσιν εὐθύ-πνοοι dazu a. R.: Alia divisio ventorum — B 395⁵ τῶν γε μὴν βιαίων dazu a. R.: De flatibus violentis — S. 219^b B 395²⁶ τῶν δὲ κεραυνῶν dazu a. R.: Vide Plinium Lb 2 cap. 51 De multis generibus tulminum — B 395²⁴ συλλήβδην δὲ τῶν ἐν ἀέρι dazu a. R.: Aparitiones describuntur. cum quo specie tenus videntur tum quo re ipsa subsistunt quo in genere σέλα dicuntur id est fulgores

De signis aquarum et ventorum, incerti autoris

S. 267^b κατα δεοραλεον dazu a. R.: forsan δορύλαιον

Bd. 3: Aristoteles: Περὶ Ζώων Ἱστορίας. [recens. Imm. Bekker. 1831 = B.]

S. 2^b B 486¹³ λόφον dazu a. R. apicem — B 486²⁰ χεῖρ πρὸς χηλὴν dazu a. R. forcipatum pedis — B 487⁵ περιττώματα dazu a. R. excrementa — B 487¹³ ἐπιστήσαντες dazu a. R. ἐπιστήσας — S. 3 B 487²³ κολυμβίς dazu a. R. Urinatrix — B 487³⁷ λημναῖα dazu a. R. Lacustria — B 487³² ἔντομα dazu a. R. ἔντομα — B 487⁶ οἰστρος dazu a. R. Asilus — S. 3^b B 487¹⁵ νενυστικά dazu a. R. Ver-

tibula — B 487²⁷ *δρεπανίς* dazu a. R. *δρεπανίς* — B 488² *καὶ τῶν ἀγελαιῶν* etc. dazu a. R. *vitam ancipitem degunt* — B 488³ *σποραδικά* dazu a. R. *σποράδικα* — S. 4 B 488²⁷ *δρεὺς* dazu a. R. *δρεὺς* — B 488¹³ *δύσθυμα* dazu a. R. *remisse* — B 488¹⁴ *οἶον ὄνος ἀγριοῖς* dazu a. R. *Theo[dorus] legit ὅς ἀγριοῖς* — S. 4^b B 488^{18ff.} *εὐγενὲς* etc. dazu a. R. *εὐγενὲς καὶ γενναῖον* — B 488²⁹ *Πάντων δ' ἐστὶ* dazu a. R. *Caput 2* — B 488⁸ *τῶν δὲ λοιπῶν* dazu a. R. *κεφάλαιον γ III* — S. 5 B 489¹⁷ *πᾶσι δὲ τοῖς* dazu a. R. *III δ* — B 489²⁷ *ἐργασία* dazu a. R. *confectio* — B 489³³ *κάραβος* dazu a. R. *Locusta* — B 489³⁴ *καὶ τὰ μὲν* dazu a. R. *V ε* — B 489² *σελάχη* dazu a. R. *σελάχη* — B 489⁶ *βάτοι* dazu a. R. *βάτοι* — B 489⁹ *ἐξ οὗ ὅλου* etc. dazu a. R. *ex quo toto animal totum* etc. — S. 5^b B 489²⁶ *λάβραξ* dazu a. R. *Lupus* — B 489³² *τρυνών* dazu a. R. *pastinaca* — *βάτραχος* dazu a. R. *Bát* legit Theodorus Raia — B 490⁴ *οὐραῖα* dazu a. R. *siluro* — B 490⁶ *πινλωτά* dazu a. R. *πινλωτά* — B 490⁷ *μηλολόνη* dazu a. R. *μηλολόνη* — S. 6 B 490¹⁴ *ἐν ἐλύτρω* dazu a. R. *λύτρον* — B 490²⁰ *οἶον μύια καὶ μύωψ καὶ οἰστρος καὶ ἐμπίς* dazu a. R. *tabanus, Asilus, Culex* — B 490²⁴ *ἐν τοῖς ἄλεινοτέροις* dazu a. R. *tepidis locis* — B 490²⁹ *τὰ δὲ τετράποδα καὶ ἰχθύες τὰ μὲν τέτταρσι ποσὶ* dazu a. R. *hic detur aliquid nam Theodorus sic legit: Quadrupedes pedibus quaternis pisces pinnis quaternis* — B 490³⁴ *ἐφήμερον* dazu a. R. *ἐφήμερον* — S. 6^b B 490⁷ *γένη δ' ἔστι* dazu a. R. *ς VI* — B 490¹² *καρκίνων* dazu a. R. *Gammarorum* — B 491¹ *λοφύροις* dazu a. R. *λοφούροι*, darunter *οὔρα* — S. 7 B 491² *ἡμίνοις* dazu a. R. *Ἡμίνοι* — B 491¹¹ *πειρατέον* darüber enitendum — B 491¹¹ *οὕτω γὰρ* etc. dazu a. R. *cum commentatio praecedat* — B 491¹⁴ *ληπτέον* dazu a. R. *enumerasse par est* — B 491²⁶ *τὰ ὄργανικά* dazu a. R. *officiales sive instrumentales* — B 491²⁷ *Μέγιστα μὲν οὖν ἔστι* dazu a. R. *VII* — B 491³¹ *κρανίον* darüber *calvum* — B 491³² *πήγνυται* dazu a. R. *occiput concrescit et induratur* — B 491³⁴ *κορυφή* darüber *vertex* — B 491¹ *στρογγύλον* darüber *rotun.* — B 491⁶ *λύσωμα* dazu a. R. *equamentum* — B 491⁹ *Τὸ δ' ὑπὸ τὸ κρανίον* dazu a. R. *bivertices VIII* — B 491¹² *μέτωπον* dazu a. R. *μέτωπον* — B 491¹⁴ *περιφερὲς* darüber *rotund.* — *ὑπὸ δὲ τῷ μετώπῳ* dazu a. R. *IX bipertito distincta* — B 491¹⁷ *εἰρωνος* dazu a. R. *dissimulitoris* — *κατεσπασμένα* dazu a. R. *in totum demissa* — B 491²⁰ *βλεφαρίδες* dazu a. R. *cilia* — B 491²⁵ *κτένες* dazu a. R. *pectunculi* — B 491^{34f.} *ὀφθαλμοῦ δὲ τὸ μὲν* dazu a. R. *X* — S. 8 [der Druck hat 10, aber die Zahl ist von Zwingli durchgestrichen und 8 daneben gesetzt] B 492³ *γλαυκόν* darüber *cesium* — *χαροπόν* darüber *fulvum* — B 492⁴ *σημεῖον* dazu a. R. *ὀφθαλμῶν σημεῖα* — B 492⁹ *ἢ μέσως τούτων. οἱ δὲ* [so interpungiert!] dazu a. R. *Theo[dorus] modice siti* — B 492¹⁰ *βελτιστοσημεῖον* im Druck fehlt *Spatium* zwischen beiden Worten, daher von Zwingli ein senkrechter Trennungsstrich zwischen sie ge-

zogen — B 492¹³ *ἔστι δὴ* dazu a. R. XI. *ια* — B 492²⁵ *περωτά*
ἢ φολιδωτά dazu a. R. *que cortice aut squamma integuntur* —
 B 492³⁰ *κινεῖται δὲ τὰ ὦτα* dazu a. R. Theo[dorus] *situm aures ho-*
minis eundem in orbe quo oculi obtinent non ut quadrupedum; unde
aliter apparet legisse Theo[dorum] κείται scilicet — S. 8^b B 492⁵
ὀίς dazu a. R. *οίς* — B 492¹³ *ὥσφορησις* dazu a. R. *ὥσφορησις* —
 B 492¹⁵ *κατ' ἰδίαν* dazu a. R. *sua compage* — B 492²² *ἐτί* [so]
σιαρόνες senkrechter Trennungsstrich zwischen den beiden Worten —
 B 942²³ *γένος* Korrr. in *γένυς* dazu a. R. *mentum mandibula* —
 B 492³⁰ *καθ' ὅτιοῦν μέρος* dazu a. R. *sua quavis parte* —
 B 492³¹ *σαφεσιτάτη* dazu a. R. *explanatissima* — B 492³² *ψελλοῖς*
 dazu a. R. *ψελλοί* — B 492³⁴ *διωρὲς τοῦ στόματος* dazu a. R. *bi-*
fida oris compago — B 493³ *κίων ἐπίφλεβος* dazu a. R. *vene ap-*
plicata — B 493⁵ *αὐχὴν δὲ τὸ μεταξὺ* dazu a. R. XII *ιβ* — S. 9
 B 493¹⁷ *μετὰ δὲ* dazu a. R. XIII *ιγ* — B 493¹⁹ *ἥτρον* dazu a. R.
sumen sive abdomen — B 493³⁰ *εὐανξές* dazu a. R. *augeri ampliter*
potest — B 493² *τὸ δὲ τῆς* dazu a. R. XIII *ιδ* — B 493⁴ *ἐξε-*
στηκός dazu a. R. *prominens* — *οὐρήθρα* dazu a. R. *οὐρήθρα* —
 B 493⁹ *περίνεος* dazu a. R. *περίνεος* — B 493¹² *νώτον* dazu a. R.
 XV *ιε* — S. 9^b B 493¹⁵ *λυγνίων* dazu a. R. *λυγνιοί* — 493²⁷ *ὠλέ-*
κρανον dazu a. R. *ὠλέκρανον*—*θέναρ* darüber *sobba (?)* — B 493²⁷
φάλαγξ dazu a. R. *internodium* — B 494⁵ *μηρός*] *μικρόν* darüber
femur — *πλανησίεδρον* dazu a. R. *πλανησίεδρον* *quod biceps* —
 B 494⁶ *κνήμη* dazu a. R. *crea* [!] — B 494¹¹ *πέτρα* dazu a. R.
calx — S. 10 [die Zahl fehlt, von Zwingli darüber gesetzt] B 494¹⁷
πανούργοι darüber *vers* [uti] *frau* [dulenti] — B 494¹⁰ *κυρτά* dazu
 a. R. *devexa* — *πρὸς ἄλληλα εἶναι* dazu a. R. *adversa inter se*
sint — B 494²¹ *τὰ δ' ἐντὸς τοῦναντίον* dazu a. R. XVI *ις* —
 S. 10^b B 494³² *παρεγκεφαλῆς* dazu a. R. *cerebellum* — B 495⁷ *μῆνιγξ*
 dazu a. R. *μῆνιγξ* — B 495¹⁴ B *παράλληλοι εἰσί* dazu a. R. *eque dis-*
tant — B 495¹⁷ *πλεῖστον τε ἀπὸστηνται* dazu a. R. *laxo intervallo dis-*
tant — S. 11 B 495^{12f.} *πιμελώδεσι καὶ χονδρώδεσι δεσμοῖς* [καὶ
ινώδεσι fehlt] dazu a. R. *obesis et fibrosis vinculis* — B 495¹⁶ *αὐτήν*
 dazu a. R. *καρδίαν* scilicet — B 495²² *διὰ τοῦ διαζώματος* dazu
 a. R. *per septum transversum* — S. 11^b B 495²⁹ *ἐπίπλοον* dazu a. R.
omentum — B 495^{31f.} *ὑπὲρ δὲ* etc. dazu a. R. *utraque parte oris*
dentata sunt — B 495³³ *φλεμὸς* Korrr. in *φλεβός* — B 496⁴ *Ἡ δὲ*
καρδία dazu a. R. XVII — B 496⁶ *φλεμὶ* Korrr. in *φλεβί* — B 496¹⁹
συνῆκται darüber *exit* — B 496²² *τετρομμένα* darüber *pervii* —
 S. 12 B 496^{34ff.} *περὶ δὲ τῆς φλεβός* etc. dazu a. R. *separatim ratione*
communi — B 496³⁵ *ἅμα* dazu a. R. *αἷμα* legit Theo[dorus] —
 B 496¹¹ *τὸ διάζωμα* dazu a. R. *septum transversum* — *αἱ καλον-*
μέναι φλέβες dazu a. R. *que praeecordia et cinctum app[ell]ant durch*
Bescheiden der Seite ist der Schluß des Wortes vernichtet] —
 B 496¹⁴ *τεταμένας* darüber *porrectas* — B 496¹⁵ *ὑπὲρ δὲ τὸ διά-*

ζωμα dazu a. R. XVIII — S. 12^b B 496³⁰ τῇ δ' ἀρτηρίᾳ dazu a. R. Theo[dorus] legit ἀορτῇ — B 497⁸ στερεώτατοι darüber solidiss[imi] — B 497¹³ συνεχεῖς dazu a. R. frequentes — B 497¹⁶ ἀφανίζονται dazu a. R. abolentur — S. 13 B 497^{23f.} ἐπιεικῶς ἔχουσα μέγεθος dazu a. R. proportione quam ceterorum amplior — B 497²⁴ πρὸς δὲ dazu a. R. XIX. — B 497²⁹ κοινῇ dazu a. R. communi examine — B 497³⁵ οὐδ' ὁμοίως ἔχουσιν dazu a. R. nec forma simili constituti —

Kp. II S. 13^b B 497²⁰ πολυσχιδῇ dazu a. R. multifida — S. 14 B 497²⁹ ἀνασπᾶ dazu a. R. prosternit — B 498¹ ἀλλὰ πρὸς τῷ στήθει dazu a. R. sed paulo citra — B 498¹⁵ πρόσθεν dazu a. R. Aliter legit Theo[dorus] ὀπισθεν — B 498²² ἐντός dazu a. R. Theo[dorus] legit ἐκτός hic legit πρόσθεν — S. 14^b B 498⁷ κατὰ σκέλος dazu a. R. pedatim — S. 15 B 498²⁴ φλεφάρου Korr. in βλεφάρου — B 498³³ πάρδιον dazu a. R. Theo[dorus] legit ἱπάρδιον — B 498³⁴ πώγωνα dazu a. R. Capronas — B 499^{6f.} τὰ εἶδει καὶ ἐπίγοντοι dazu a. R. ritu leviter adunco — B 499^{10f.} αἱ κέρκοι δασύτητι senkrechter Trennungsstrich nach κέρκοι; zum Ganzen a. R. dummodo cauda nota aliqua auctiore dependeat — B 499¹⁴ ὕμον Korr. in ὕβον, dazu a. R. ὕκος, gestrichen, dann ὕβος — B 499¹⁵ ἀραμίων Korr. in ἀραβίων — S. 15^b B 499²⁷ τετταρα dazu a. R. quadripartito — B 499³⁰ καρβατίνας dazu a. R. καρβατῖναι — B 499⁷ χῖρες dazu a. R. χεῖρες — B 499⁸ πάρδαλις dazu a. R. Theo[dorus] legit Panthera — B 499¹⁴ ὀπισθεν dazu a. R. Theo[dorus] legit καὶ ἔμπροσθεν — S. 16 B 499²⁰ ὀνύχων darüber Theo[dorus] legit μωνυχῶν — B 499²³ ὧτα dazu a. R. τάχα ὥπται sic enim legit Theodo[rus] — B 499²⁵ λαβυρινθῶδες dazu a. R. inaufractum — B 500⁸ τὰ μὲν οὖν dazu a. R. Theo[dorus] legit τὸ — B 500¹¹ προμάτων Korr. in προβάτων — S. 17 B 500²⁴ ἱκτίδος dazu a. R. ἱκτις — B 500²⁶ τελεωθεῖς dazu a. R. cum ad incrementa pervenit — B 501⁷ ὀπλῆς dazu a. R. ungula — S. 17^b B 501¹⁵ χανλιόδοντας dazu a. R. χανλιόδοντα — B 501²⁸ δασὺν dazu a. R. hirtitudo — B 501⁵ περὶ δὲ τῶν κυνῶν dazu a. R. nach gestrichenem B κεφάλαιον II — B 501¹¹ τοὺς δὲ κύνας dazu a. R. III — S. 18 B 501¹⁴ καὶ dazu a. R. atque adversative Γ — B 501^{18f.} liest Zw.'s Text: ἄνωθεν μὲν γὰρ . . . κάτωθεν δὲ die Worte ἄνωθεν und κάτωθεν sind unterstrichen — B 501²⁴ φύονται δ' οἱ dazu a. R. IIII δ — B 501³⁰ ὁ δ' ἐλέφας ὀδόντας dazu a. R. V ε — B 502³ ἀδήλους τὸ πρῶτον dazu a. R. non illico perspicuos — γλῶτταν δὲ ἔχει dazu a. R. VI — B 502⁶ τῶν μὲν γάρ ἐστι dazu a. R. VII — ἀνερωγότα dazu a. R. res-cissa — S. 18^b B 502¹⁶ ἔνια δὲ dazu a. R. VIII — B 502³³ μικρὰς dazu a. R. Theo[dorus] legit μακρὰς — S. 19 B 502⁹ κακῶς καὶ ἀμυδρῶς dazu a. R. exiliter — B 502¹¹ συγκάπτει dazu a. R. συγκάμπτει — B 502²⁴ οἱ δὲ κῆβοι dazu a. R. IX Θ — B 502²⁸

τὰ δὲ τετράποδα μὲν dazu a. R. X I — ζωτόκα dazu a. R. Theo[dorus] legit ὠτόκατε — S. 19^b B 503¹⁵ χαμαιλέων dazu a. R. XI — B 503²⁵ ἐπὶ βραχὺν dazu a. R. paulo tenus — S. 20 B 503¹⁷ βραχὺν dazu a. R. pauxillum — B 503²¹ τῷ (!) σῶμα dazu a. R. τάχα τὸ — B 503²⁹ ὁμοίως δ' ἔνια dazu a. R. XII I B περὶ ὀρνίθων — B 503³³ τοῦμπροσθεν dazu a. R. τοῦπισθεν — S. 20^b B 504⁷ στεγανόποδα dazu a. R. planipedes — B 504¹² ἰνγξ dazu a. R. ἰνγξ fringilla, motasilla — B 504²⁵ σκαρδαμύττουσι dazu a. R. metantur ab angulo — S. 21 B 504³² ὀροπύγιον dazu a. R. ὀροπύγιον — B 504¹³ τῶν δ' ἐνύδρων ζώων dazu a. R. περὶ τῶν ἐνύδρων XIII γ — B 504¹⁸ κῶλον dazu a. R. manus aut pedes — B 504²⁸ ἐκτός dazu a. R. Theo[dorus] legit ἐντός — S. 21^b B 504³² κεστρεῖς dazu a. R. Mugiles — B 504³³ ταινία dazu a. R. vitta — B 505³ μραγχία Korr. in βραγχία — B 505⁴ νάρκη dazu a. R. Torpedo — B 505⁵ γαλεῶδη dazu a. R. mustelino genere — B 505¹⁵ ἔλλονν dazu a. R. accipenser — συναγρίς dazu a. R. Dentix — B 505¹⁷ κίχλη etc. dazu a. R. Turdus perca sylurus Cyprinus — B 505²¹ μραγχία Korr. in βραγχία — S. 22 B 505⁵ λοιπὸν δὲ τῶν ἐναίμωνν dazu a. R. XIII ιδ — B 505¹⁹ ἐχενήϊδα dazu a. R. Remora — S. 22^b B 505²⁵ τὰ δ' ἐντός πῶς dazu a. R. XV ιε — B 506⁶ τὸ διάζωμα dazu a. R. septum transversum — S. 23 in der Überschrift der Seite die falsche Kp.zahl γ in β Korr. — B 506²² πρόξ dazu a. R. Dama — B 506³⁰ εὐλῶνν dazu a. R. vermibus quos carnes putres creant — B 506¹⁰ ζύγαινα darüber libella — καλλιόννμος dazu a. R. pulcher — B 506¹¹ ὄσπερ dazu a. R. ὅσπερ legit Theo[dorus] — B 506¹⁴ ἐπαναδίπλωμα dazu a. R. replicatum et redux — S. 23^b B 506²⁴ νεφροῦς dazu a. R. XVI ις — B 506²⁹ μοῶς Korr. in βοῶς — B 506³³ τὴν τε καρδίανν dazu a. R. XVII ιζ — S. 24 B 507³² ἐχόμενονν dazu a. R. porrectum — B 507³³ ἀρχόνν dazu a. R. ἀρχός — B 507³⁶ πόρουςν dazu a. R. sinus — B 507² διειλημμένηνν dazu a. R. intercepta — B 507⁷ ἔχεταιν darüber excipit — ἐχίνοςν dazu a. R. omasum — B 507⁸ πλακῶδηςν dazu a. R. cancellatum — B 507⁹ ἥνυστρονν dazu a. R. abomasum — S. 24^b B 507¹⁷ λύκος etc. dazu a. R. lupus cervarius — B 507²⁰ πλάκαςν dazu a. R. crustas — B 507²¹ ἐτέρονν dazu a. R. Theo[dorus] ἐντέρονν — B 507³³ ἀποφνάδαςν dazu a. R. appendices — B 507³⁵ συμφύσειςν darüber sinus — S. 15 B 508¹⁴ δικροάνν dazu a. R. bifidam — B 508²⁰ προέχεινν dazu a. R. prominere — B 508³⁰ φάρυγγοςν dazu a. R. arteriam — S. 25^b B 508¹¹ ὧςν dazu a. R. ὅς — B 508³² τὴν δέ κοιλίανν etc. dazu a. R. ventriculus parti plurimę carnosus callosusque est — B 509³ λάροςν dazu a. R. Gavia — S. 26 B 509⁶ πεγχρηῖςν darüber tinunculus — B 509¹⁶ συχνόνν dazu a. R. multum — B 509²¹ λόκαλοςν dazu a. R. Ciconia.

Kp. III S. 27 B 509²¹ θλιμομένωνν Korr. in θλιβομένωνν, a. R. attritu — B 509²⁷ φλεμίουςν Korr. in φλεβίουςν — B 510¹ θορόςν

dazu a. R. lentor prolificus — S. 27^b B 510¹² *ὁσχεά* dazu a. R. *ὁσχεά* — B 510²⁵ *ἦτιον μέντοι τῶν ἄνω τῶν ἐκ τῆς ἀορτῆς* dazu a. R. Theo[dorus]: sed minus quam illi superiores — B 510³⁰ *ἀορτηρίας* dazu a. R. Theo[dorus] legit *ἀορτῆς* — S. 28 in der Titelüberschrift β' in γ Korr. — B 510⁹ *πρὸς τοῖς ἀρθροῖς* dazu a. R. iuxta genitale — B 510¹⁴ *ἀδελφούς* dazu a. R. *ἀδελφοί* — *μήτρα* dazu a. R. *μήτρα* — B 510²⁰ *τοῖς φανέσι* dazu a. R. situs legit Theo[dorus] S. 28^b B 511²⁹ *κοτυληδόνας* dazu a. R. acceptabula — S. 29 in der Titelüberschrift β' in γ Korr. — B 511³³ *ἐμβρύων* dazu a. R. partum — B 511³⁵ *τὰ μὲν οὖν* dazu a. R. Πβ — B 511⁴ *ἰχώρ καὶ ἴνες* dazu a. R. sanies et fibra — B 511⁷ *νεῦρα* dazu a. R. membrana — B 511⁹ *πιμελή* übergeschrieben adeps — B 511¹⁰ *φλέγμα* darüber pituita — B 511¹² *ἄλλως* darüber presertim — B 511¹⁵ *κυριωτάτων* darüber principaliorum — B 511²⁵ *παρὰ* dazu a. R. propter — S. 29^b B 511³⁰ *Διογένης* a. R. *διογένης* — B 511³² *διὰ* dazu a. R. propter — B 512¹⁹ *φλέμες* Korr. *φλέβες* — S. 30 B 512¹² *Πόλυβος* dazu a. R. Π| γ — B 512¹⁷ *περὶ τῶν* dazu a. R. *τὸν* — S. 30^b B 513¹⁶ *βλεφῶν* dazu a. R. *φλεβῶν* — B 513²⁷ *κοιλίαν* dazu a. R. Theo[dorus]: sinum triplicem — S. 31 B 513¹² *φλεμὸς* Korr. *φλεβὸς* — B 513²⁰ *λαμβεῖν* Korr. *λαβεῖν* — B 513²¹ *φλέμιον* Korr. *φλέβιον* — S. 31^b B 513³⁰ *κατὰ δὲ τῶν* dazu a. R. *τὸν* — B 514⁸ *συμβεβληκότες* Korr. *συμβεβληκότες* — *λαμβάνουσαι* Korr. *λαμβάνουσαι* — B 514²³ *τὸν δ' αὐτὸν* dazu a. R. IIII δ — S. 32 B 514³⁰ *Τείνει μετέωρον* dazu a. R. fertur elatior — B 514³⁵ *ὑπατος* dazu a. R. *ἥπατος* — B 514³⁶ *φρένας* dazu a. R. precordia B 514⁸ *ἦ* dazu a. R. *ἦ* legit Theo[dorus] — B 514¹⁰ *ἐπίπλοον* dazu a. R. omentum — B 514¹² *μεσεντερίου* dazu a. R. perlaetes — S. 32^b B 514²⁶ *ἰνώδεις* dazu a. R. fibris similes — S. 33 B 515²³ *συγκεχυμένοι* darüber intersepti — *ὀχετοί* dazu a. R. *alveoli* — B 515²⁴ *ἰλύος* dazu a. R. limo — B 515²⁷ *τὰ δὲ* dazu a. R. V ε — B 515³⁵ *κανάβοις* dazu a. R. *κάναβοι* — B 515⁵ *ἡ δ' ἦν* dazu a. R. *τάχα ἐι* sic enim legit Theo[dorus] — B 515⁶ *ἐγινετο* dazu a. R. *ἐγίνετο* — S. 33^b B 515⁹ *διπτυχές* dazu a. R. quæ se gemina porrigit — *ἐπίτονος* etc. dazu a. R. attendo et humerarius — B 515¹⁶ *μιξώδης* dazu a. R. mucori similis — B 515²⁷ *αἱ δὲ ἴνες εἰσι* dazu a. R. VI — B 516² *ἡ πῆξις οὐ στιφρά* dazu a. R. non coitu firmiore — B 516⁴ *τὸ πῆγμα ἐμβάλη* dazu a. R. Theo[dorus] legit *ὄνκ ἐμβάλη* — B 516⁵ *μονβαλίδος* Korr. *βονβαλίδος* — S. 34 B 516⁸ *τὰ δ' ὁστὰ τοῖς* dazu a. R. VII ε — B 516¹⁵ *προιονωτὸν μέρος* dazu a. R. serrata pars — B 516²⁸ *περὶ τῶν* dazu a. R. *περὶ τῶν* — B 516³³ *ἐχόμενα* dazu a. R. annexa dependent — B 516¹ *κωλῆνες* dazu a. R. perne sive culine — B 516⁹ *ἐν τοῖς μικροῖς* dazu a. R. *μυροῖς* forte legendum nam Theo[dorus] inferioribus interpretatur — B 516³¹ *ἔστι δὲ καὶ ὁ χόνδρος* dazu a. R. VIII H — S. 35 B 517⁴¹ *ἀκρωτήρια τῶν ὁστών* dazu a. R. extrema ossium —

B 517⁷ *οἶον ὄνυχές τε* dazu a. R. IX θ — B 517¹¹ *θραυστόν*
 dazu a. R. fragile — B 517²⁶ *ἐκτμηθῇ* dazu a. R. castrentur —
 B 517²⁹ *βόες* dazu a. R. βόες — B 517³² *ἡρέμα* dazu a. R. leviter —
 S. 35^b B 517⁴ *τρίχας μὲν ἔχει* dazu a. R. IX — B 517²³ *κατὰ*
μικρὸν dazu a. R. paulatim — B 517²⁷ *δέρμα δὲ πάντων* dazu
 a. R. XI — B 517²⁹ *μυζώδης* dazu a. R. lentor mucosus — S. 36
 B 518⁴ *διαλείπει* dazu a. R. interpellatur — B 518¹³ *λεύκη* dazu
 a. R. vitiligo — B 518²⁸ *ἀναφαλάντιασις* dazu a. R. salitium —
 B 518³¹ *οἱ ἐκτετμημένοι* dazu a. R. spadones — S. 36^b B 518² *ἐκ-*
γενετῆς Trennungsstrich zwischen *ἐκ* und *γενετῆς* — B 518¹⁰ *φλε-*
βαρίσιν Korr. *βλεφαρίσιν* — B 518¹³ *ἀκμῆς* dazu a. R. ἀκμή —
 B 518¹⁸ *ὑπήνην* dazu a. R. mustacem — B 518²⁵ *γίνονται* dazu
 a. R. varices — S. 37 B 518³⁰ *δὲ τοῖς* übergeschrieben *τάχα καὶ* —
 B 518³² *βαρύτερα* dazu a. R. prolixiores — B 518³⁵ *περὶ δὲ τὰ*
περωτὰ dazu a. R. XII IB — B 519²³ *μῦς* dazu a. R. musculus
 piscis — S. 37^b B 519³⁰ *εἰσὶ δὲ καὶ ὑμένες* dazu a. R. IG —
 B 519⁵ *ψιλουμένα* dazu a. R. dispoliata — B 519⁶ *σφακελίζει*
 dazu a. R. sijderantur — B 519⁷ *ἔστι δὲ καὶ τὸ ἐπίπλουν* dazu
 a. R. IA — B 519¹³ *ἔστι δὲ καὶ ἡ κύσις* dazu a. R. Iε —
 B 519²⁶ *σὰρξ δὲ καὶ τὸ* dazu a. R. XVI Is — S. 38 B 520⁸ *ἡ*
δὲ πιμελή dazu a. R. XVII I3 — *χυτὸν* dazu a. R. liquidus —
 B 520³⁰ *ἐπιμελώτερος* darunter Theo[dorus] legit *ἀπιμελώτερος* —
 S. 38^b B 520³ *τὸ περὶ τὴν κόρην* dazu a. R. XVIII IH —
 B 520¹⁰ *περὶ δὲ τοῦ αἵματος* dazu a. R. XIX IΘ — B 520¹¹
ἐπίκτητον dazu a. R. adventitius suppetit — B 520¹⁸ *γίνεται*
 dazu a. R. Theo[dorus] legit *ῥύεται* — S. 39 B 521⁶ *σφύζει* dazu
 a. R. palpitat — B 521¹⁰ *πρινή* dazu a. R. priusquam forte *πριν*
ῆ — B 521¹³ *διορροῦται* dazu a. R. diluitur — B 521¹⁵ *ἡ διω-*
ρισμένως καὶ χωρὶς dazu a. R. sive particulatim spissatur — B 521¹⁰
ἰξία dazu a. R. mariscę et varices — B 521²¹ *πίων* dazu a. R. pus —
πόρος dazu a. R. tofus — B 521²⁴ *καὶ ἐπὶ πολλοῖς μὲν* dazu
 a. R. per summa corporis legit Theo[dorus] — S. 39^b B 521¹ *ἐπι-*
πολῆς dazu a. R. qui per summa est — B 521³ *διωρροῶσθαι* dazu
 a. R. quia in serum degeneraverit — B 521⁴ *περὶ δὲ μνελοῦ* dazu
 a. R. XX K — B 521¹⁹ *ἀπὸ κεκριμένον* Korr. *ἀποκεκριμένον* —
 B 521²⁰ *θηροὶ* Korr. *θοροὶ* dazu a. R. secus legit Theo[dorus] —
 S. 40 B 522¹⁵ *γάλα* dazu a. R. colostrā — B 522¹⁸ *ἀνέϊλεν* dazu
 a. R. respondet — S. 40^b B 522³⁰ *γίνεσθαι* etc. dazu a. R. forma-
 gines — B 522⁶ *ἡ δὲ πνετία* dazu a. R. XXI Ka — B 522¹² *νε-*
βροῦ dazu a. R. hinnuli — S. 41 B 522²⁶ *πόα* dazu a. R. Herba
 B 522²⁷ *ποιεῖ* etc. dazu a. R. ervum — B 523¹ *χιμαῖρα* dazu a. R.
 capelle — B 523¹³ *σπέρμα δὲ* dazu a. R. XXII κβ
 Kp. IV. S. 41^b B 523⁹ *ὄστρακόδεσμα* dazu a. R. silicea testa —
 S. 42 B 523¹⁹ *σφίξ* dazu a. R. scarabeus — B 523²¹ *πυγολαμπί-*
δες dazu a. R. cicendule — B 523²⁸ *δικοτύλους* etc. dazu a. R.

binis accetabulorum ordinibus — B 524¹¹ σώματι dazu a. R. Theo[dorus] legit σιόματι — S. 42^b B 524⁹ οἰσοφάγον dazu a. R. gulam — B 524¹¹ ἥνυστρον dazu a. R. abomasum — B 524¹² ἐλίκη dazu a. R. clavicula — S. 43 B 524³³ ὅμοι dazu a. R. ὅμοιον — S. 43^b B 525²¹ ναυτίλος καὶ ὁ ναυτικός dazu a. R. pompilius — B 525²² κτεῖς dazu a. R. pectunculus κτεῖς (Korr. aus κτεῖς) — B 525³⁰ τῶν δὲ μαλακοστράκων dazu a. R. II B — B 525¹ κυφαὶ dazu a. R. gibbe — S. 44 B 525³⁰ ἀμφοτέραι dazu a. R. utroque in genere — B 526³ καὶ οὐκ etc. dazu a. R. nec usquam per diminutionem dissimiles — B 526¹¹ ἀστρακός dazu a. R. Gamma-rus — S. 45 B 527¹⁵ τὸ μὲν γὰρ ἔντερον etc. dazu a. R. devexum — B 527¹⁷ οὐθὲν ὀστοῦ ἄρρενος dazu a. R. τάχα ὁ τοῦ ἵνα ἀναφέρει πρὸς τὸν πόρον — S. 45^b B 527²⁰ ἐλίκας dazu a. R. claviculas — B 527²⁹ ἐλιγμός dazu a. R. anfractus — ἀρπεδόνη darüber linea — B 527³¹ ἰσχει darüber parit — B 527¹ συμβέβηκε dazu a. R. III γ — B 527²¹ ἐπιλαμβάνει darunter obturat — S. 46 B 527³⁰ πυρὰ dazu a. R. ruffa — B 527³³ συνηρεφέστερον dazu a. R. opacius — B 527³⁵ τὰ δὲ ὀστρακόδεσμα dazu a. R. IIII δ — B 528¹¹ στρομβώδη dazu a. R. turbinata — B 528¹⁴ λέπας dazu a. R. unter gestrichenem turbinata patellē — B 528¹⁴ ἀνάπτυχα dazu a. R. clusiles — B 528¹⁸ σωλήνες dazu a. R. unguēs sive digiti — B 528²⁰ τήθηνα darunter tubera, vertibula, calles — S. 46^b B 528³² ὀργάνω darüber ferro — B 528¹ λεπάς dazu a. R. patella — B 528⁸ ἐπίπνυγμα dazu a. R. operculum — B 528⁹ ἐλίκην dazu a. R. vertiginem — S. 47 B 528²³ σιφρὰν dazu a. R. torosam — B 528³¹ οἱ μύωπες καὶ οἱ οἰστροὶ dazu a. R. Asili et Tabani — B 528³² ὅτι τὴν ἰσχὺν τοῦτ' ἐστὶ σφοδρότατον dazu a. R. imo longe validius — B 529² προλόβω dazu a. R. gutturi — B 529⁶ πυνθμένι dazu a. R. fundo — B 529¹⁵ παρύφανται dazu a. R. attexitur unde videtur Theo[dorus] legisse παρυνάται — S. 47^b B 529²⁹ εὐδήλα dazu a. R. Theo[dorus] legit ἄδηλα — B 529³¹ τὰ δὲ δέθνη etc. dazu a. R. ad partem qua mutuo testarum complexu continentur — B 529¹² ἀλλ' αὐτῆς etc. dazu a. R. carni ipsi intumescit — B 529²⁰ καρκίνιον dazu a. R. cancellum — S. 48 B 530⁷ νηρίταις dazu a. R. natix — B 530¹⁰ λαμβάνεται dazu a. R. reperitur — B 530¹² σκύλλαρον dazu a. R. squillam parvam — B 530¹⁵ νεανικῶς dazu a. R. firmiter — B 530¹⁹ λεπάδες dazu a. R. murices — B 530²⁸ ἀστρακοῖς darunter Gammaris — S. 48^b B 530² ἐδώδιμα dazu a. R. esculenta — B 530¹⁰ στραγγουρίας dazu a. R. in alto gurgite urine distillationes — B 530¹⁷ ἀκάνθαις dazu a. R. Theo[dorus] addit aliquē — B 530¹⁹ ἐχίνον Korr. ἐχίνον — S. 49 B 530³¹ περιττά dazu a. R. imperia — B 530³⁴ φρύναις dazu a. R. rubetis — B 531³ συνεχές dazu a. R. spissum — B 531⁶ ἀπερειδόμενος dazu a. R. nitibundi — B 531⁸ τὰ δὲ καλούμενα dazu a. R. — τήθηνα dazu a. R. τήθηνα — B 531⁹ περιττωτάτην

dazu a. R. peculiarem — B 531¹⁷ ἔχειν del ν — B 531²⁵ πάχυ-
τερον Korr. παχύτερον — S. 49^b B 531¹⁴ γίνονται etc. dazu a. R.
premadent enim et marcent — B 531²³ ἀνθρώπῃ übergeschrieben
crab[rone] — S. 50 B 532¹⁰ οἰστοροί dazu a. R. tabani — B 532²³
ἔλντρον dazu a. R. ἔλντρον — S. 50^b B 532²⁷ ψυχαί a. R. papi-
liones — κάραβοι dazu a. R. fullones — S. 51 B 533²⁷ ἀπολεμυ-
μένην Korr. ἀπολελυμένην — S. 51^b B 533⁷ θαλάμαις dazu a. R.
stabulis — B 533⁸ δμοίως dazu a. R. Theo[dorus] legit δμωσ —
B 533¹¹ μονοξύλοις dazu a. R. alveis — B 533^{22f} βούλωνται συν-
δραμεῖν Trennungsstrich zwischen beiden Worten — S. 52 B 534¹
κοίτους dazu a. R. Cottos — B 534⁹ λάβραξ dazu a. R. lupus —
B 534¹⁹ δσμαις dazu a. R. cetariis — B 534²² ἰθμόν dazu a. R.
colum — B 534²⁷ ὀνάδες dazu a. R. flute — S. 52^b B 534²⁸ κό-
ρυσαν dazu a. R. pulicariam herbam — B 535² προτρέχει σαπρόν
Trennungsstrich zwischen beiden Worten, a. R. putridum — B 535⁴
τὰ ὀξέα dazu a. R. acida — S. 53 B 535¹⁶ ὑπερέχει etc. dazu a. R.
exiguo namque extant — B 535¹⁸ συμμύουσιν dazu a. R. compri-
munt se — B 535¹⁹ νηρίτας dazu a. R. Natices — B 535²⁷ φωνή
dazu a. R. Θ — S. 53^b B 535¹⁶ τριγμούςς dazu a. R. stridores —
B 535¹⁷ γρουλισμόν dazu a. R. grunnitum — B 535¹⁸ χαλκίς dazu
a. R. erica — κόκκυξ dazu a. R. cuculus — B 535³² μύζει dazu
a. R. mutit — B 536⁸ Βάτραχος dazu a. R. τοῦ βατράχου φωνή —
S. 54 B 536²⁷ προσκαλούμενα dazu a. R. Theo[dorus] legit οἶον
πέριδιξ — B 536⁶ ἐγκρατῇ Korr. ἐγκρατῇ — B 536⁸ ψελλίζονσι etc.
dazu a. R. balbutiunt, torta lingua sunt — S. 54^b B 537⁵ φθειρας
dazu a. R. pediculi et pulices — S. 55 B 537²¹ τὰ λευκά dazu a. R.
albida oculorum — B 537²⁵ θῖνα dazu a. R. littore — B 537⁹ τῆς
νυκτός dazu a. R. intra parietes — B 537²² τὸ δ' ἄρρεν dazu a. R.
ΓΑ — S. 55^b B 538⁵ τριχώδη etc. dazu a. R. lumbricis simile —
B 538²⁰ ψηττῶν etc. ψηττῶν dazu a. R. passerum, rubellionum, hia-
tularum — S. 56 B 538²⁸ ἀσκαλαβῶνται darüber stelliones —
B 538²⁹ ἀγελαίων dazu a. R. gregalium — B 538¹¹ λεπτότεροι
dazu a. R. elegantiores.

Kp. V S. 57 B 539¹¹ κονίδες dazu a. R. lendes — S. 57^b B 539²⁵
τὸν ἐνδεχόμενον dazu a. R. iustum — B 540⁶ συντονίαν dazu
a. R. tentiginem — B 540⁷ ἀλλ' ὑπάγοντα dazu a. R. clunibus
subsidentibus — S. 58 B 540²¹ οὐ dazu a. R. οῦ legit Theo [dorus]
qua — B 540²² ἐπανβαίνων Korr. ἐπαναβαίνων dazu a. R. pedibus
insistens — B 540²⁷ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον dazu a. R. γ̃ — B 540³¹
τρυγόνες dazu a. R. pastinacę — B 540³³ τὰ δὲ ἄποδα dazu a. R.
δ — B 540⁶ οἱ δὲ ἰχθύες dazu a. R. ε̃ — B 540⁸ βάτος dazu a. R.
Raia — τρυγὼν dazu a. R. pastinaca — B 540¹¹ δῖναι dazu a. R.
squatinę — S. 59 B 541¹⁸ ἀνακάμπουσιν dazu a. R. mordicus vo-
rant — B 541¹ τὰ δὲ μαλάκια dazu a. R. ζ̃ — S. 59^b B 541³¹
συνηρεφέστερον dazu a. R. hirsutius — B 542⁹ ἐν ποσίν dazu

a. R. in conspectu nostro — B 542¹⁰ *σφονδύλαι* dazu a. R. verticilla — S. 60 B 542⁷ *ἐποίησεν* dazu a. R. carmine tradidit — B 542⁸ *τεσσαρεσ* Korrr. *τέσσαρεσ* — S. 60^b B 542¹⁷ *ἡ δ' αἶθνια* etc. dazu a. R. *⊖* Mergi et gavię — B 543¹ *χντοί* dazu a. R. fusanei — B 543² *παλαμίσ* dazu a. R. limariae — B 543² *χαλκίδες* dazu a. R. spurie — *κοχλίας* dazu a. R. monedule — *ψῆται* dazu a. R. passerres — B 543⁵ *τριχίας* dazu a. R. sarda — *τρίγλα* dazu a. R. mullus — B 543¹¹ *ποσειδεῶνα* dazu a. R. Decembrem — B 543¹⁴ *τῶν δὲ σελαχῶν* dazu a. R. *ι* — *δίνη* dazu a. R. squatina — S. 61 B 543²² *ἱπποῦρον* dazu a. R. equiselis — B 543²⁴ *σμῦρος* dazu a. R. Murus — B 543²⁶ *πίτυ* dazu a. R. larici arbori — B 543³¹ *οὐχ ἥμισα* etc. dazu a. R. sed praecipue [Zw.: praeripue] graculo — B 543¹ *βρωῶδεσι καὶ δασέσι* dazu a. R. algosis densisque locis — B 543² *ὄρφος* dazu a. R. Cernua — B 543⁶ *τίκτουσι* dazu a. R. *ια* — B 543⁷ *μουνυχιῶν* etc. dazu a. R. Martio aprili, maio — B. 543¹² *ἐκατομβαιῶνα* dazu a. R. iunium — B 543¹³ *θυλακοειδές* darüber folliculo The[odorus] — B 543¹⁴ *δυνάδες* dazu a. R. spargi — B 543¹⁵ *χάλλωνες* dazu a. R. labbeones — *μύζων* dazu a. R. Mucon — S. 61^b B 543²⁶ *εὐήμερίαν* dazu a. R. foelicitatem — B 544¹ *τίκτει δὲ* dazu a. R. *IB* — B 544¹ *καταφυσᾷ* dazu a. R. super infundit — B 544⁹ *λεύκης* dazu a. R. Theo[dorus] albę populi — *πολύγονον* dazu a. R. fecundum — B 544¹⁵ *κῆρυκες* dazu a. R. buccinę — S. 62 B 544²⁴ *κοχλίας* übergeschrieben umbilici — B 544²⁵ *τῶν δὲ ὀρνίθων* dazu a. R. *ιγ* — B 544²⁶ *χελιδῶν* dazu a. R. merula — B 544² *πελειάς* dazu a. R. livia — B 544⁶ *οἰνάς* dazu a. R. vinago — B 544¹⁰ *ἔκγονα* dazu a. R. proles — B 544¹² *διαφέρουσι* dazu a. R. *ιδ* — B 544¹⁴ *δύνатаι* dazu a. R. *δύνασθαι* legit Theo[dorus] — B 544¹⁹ *τῆς ὀχεύουσιν* dazu a. R. forte τοῖς — B 544²² *βλάβην* dazu a. R. detrimentum — S. 62^b B 545¹⁷ *ὅσων* etc. dazu a. R. quibus scilicet viris est vox productior — S. 63 B 545¹⁴ *ἐπιδίδωσι* dazu a. R. proficit — B 545²⁰ *γεννᾷ* etc. dazu a. R. ἀνθρώπου γένεσις — S. 63^b B 546⁹ *ἐπίδοσις* etc. dazu a. R. virium recreatio — B 546³ *Μαιμακτηριῶνα* dazu a. R. septembri — S. 64 B 546¹⁵ *περὶ δὲ τῆς γενέσεως* dazu a. R. *ιε*. — B 546¹⁹ *μελίκτηραν* dazu a. R. faraginem — B 546²⁰ *ἂν εἰ ἐκ* Trennungsstriche zwischen den drei Worten — B 546²⁴ *σήψεως* dazu a. R. materia putrescente — B 546³⁰ *λεπυριώδη* dazu a. R. putamineę cellule — B 547² *φορμίσιν* dazu a. R. cratibus sive. tegetibus — B 547⁵ *λεκτόν* dazu a. R. ide promontoria — B 547⁷ *κόλοις* darunter pelagię — S. 64^b B 547⁹ *μναῖα* dazu a. R. mine precio — B 547²⁰ *στυπηρία* dazu a. R. alumen — B 547²² *κόπτουσιν* dazu a. R. tundunt — S. 65 B 547¹⁵ *πίνναι* dazu a. R. villus est sive lana pinnalis — B 547¹⁷ *καρίδιον* dazu a. R. squillulam, — *καρκίνιον* dazu a. R. cancellum — B 547²¹ *σῆραγγας* dazu a. R. rimas — B 547²² *τὰ ἐπιπολάζοντα* dazu a. R. quę per

summa adherent — *λεπάδες* dazu a. R. pat[ellae] — B 547²⁸ *ἐν ταῖς πίνυαῖς* dazu a. R. in mitulis foliatis — B 548² *πνελώδεσι* dazu a. R. gurgitibus — B 548⁸ *διεφθον* dazu a. R. decoquat — S. 65^b B 548²² *τὸν αὐτὸν* dazu a. R. *ἰς* — B 548²³ *κνῖδαι* dazu a. R. urticae — B 548²⁵ *κοίλοις* dazu a. R. sinuosis — B 548³² *μανός* dazu a. R. rarus — S. 66 B 548¹⁸ *ἀπορραγῇ* dazu a. R. abrumptur — B 548²⁵ *ἐπέκεινα* *ἐντὸς* dazu a. R. ultra et citra — B 549⁶ *γλισχρότερον* dazu a. R. lentius — B 549¹⁴ *τῶν δὲ* dazu a. R. *13* — B 549¹⁵ *τρεῖς μῆνας* etc. dazu a. R. Maio Jun. Jul. — S. 66^b B 549¹⁷ *πτύχας* darüber *rugas* — B 549²⁶ *συνεστηκότι* dazu a. R. Theo[dorus] legit *συνεστηκότα* — B 549³⁴ *πῶμα* dazu a. R. operculum — B 549⁴ *ζώων* dazu a. R. Theo[dorus] legit *ῶων* — B 549⁶ *κλήματα καὶ τὸν φορντὸν* dazu a. R. sarmenta et stoream aut fasciculum — B 549¹² *φύκων* dazu a. R. gibbarum — B 549¹⁷ *διασημαίνονται* dazu a. R. coniectantur — S. 67 B 549²² *ὅτε μὲν* *ὅτε δὲ* dazu a. R. alias — B 549²⁹ *τὰ δὲ* dazu a. R. *ἰν* — B 549³³ *οἰνάνθης* dazu a. R. *δινάνθης* — S. 67^b B 550²⁸ *ξαγες* dazu a. R. acini — B 550³² f. *αὐτὰ ὑφ' αὐτὰ θέμενα* dazu a. R. iuncta sibi ova — B 550⁷ *φυκία* dazu a. R. algas — B 550¹² *πλάγαι* dazu a. R. per intervallum reprimens. Theo[dorus] legit *πελάγαι* in alto — S. 68 B 550²² *τὰ δ' ἔντομα* dazu a. R. *16* — B 550²⁶ *ψυχῶν* dazu a. R. papilionum — B 550²⁷ *κνίκων* dazu a. R. cartami — *ἐγγυμα* dazu a. R. fluidum — B 550³² *ἀπτέλαβοι* dazu a. R. bruci — B 551⁵ *τὰ δ' ἑαυτοῖς ἤδη* dazu a. R. Theo[dorus] cesis — B 551¹⁶ *κέρχρον* dazu a. R. milium — B 551¹⁹ *χρουσαλλίδες* dazu a. R. aurelię — S. 68^b B 551³⁰ *ἀνθρηγῶν* dazu a. R. crabronum — B 551⁵ *κύτταρος* dazu a. R. folliculus — B 551⁶ *τὰ ὑπερά* etc. dazu a. R. superę et acię — B 551¹² *νεκύδαλος* dazu a. R. invalidam dixerim — B 551¹⁶ *Παμφίλη* dazu a. R. *παμφίλη* — B 551¹⁷ *κάραβοι* dazu a. R. scarabei — B 551²⁰ *πρασσικονορίδες* dazu a. R. blattę — S. 69 B 551²¹ *ἐμπίδες* dazu a. R. culices muliones — *ασκαρίδων* dazu a. R. tipulis — B 552² *φυκία* dazu a. R. alge — B 552¹² *ἐπόστασιν* dazu a. R. sedimentum — *μεγαροῖ τε* dazu a. R. *τάχα μεγαροῖς τε* — B 552¹⁵ *κρότωνες* dazu a. R. Redivi — B 552¹⁷ *ὀνίδων* dazu a. R. iumentorum — B 552²⁰ *ὀσπρίους* dazu a. R. leguminibus — B 552²¹ *τῶν ἐν τῇ χωριζομένη* dazu a. R. *κόπρω* scilicet — S. 69^b B 552²⁹ *μύωπες* dazu a. R. tabani — B 552³⁰ *ὀρσοδάκναι* dazu a. R. Mordellę — B 552¹⁹ *τροπὰς θερινάς* dazu a. R. solstitium — B 552²⁰ *ξαγῶν* dazu a. R. acinis — B 552²⁶ *οἱ δὲ σφῆκες* dazu a. R. *κ.* — B 552²⁸ *τῇ χιόνι τι* dazu a. R. als zwischen *χιόνι* und *τι* einzuschieben: Theo[dorus] legit *ἡ* — S. 70 B 553¹ *τειχίοις* dazu a. R. *parietinis* — B 553⁸ *ἐκλείπουν* dazu a. R. *τάχα ἐκκλείουσι* — *γόνω* darüber *foetu* — B 553¹⁶ *ἐξυδρωπιώντων* dazu a. R. aqua intercutę — B 553¹⁷ *περὶ δὲ* dazu a. R. *κα.* — B 553²⁷ *χρηστής* dazu a. R. frugi apibus —

B 553³ καὶ ἐξήπται dazu a. R. Theo[dorus] legit sex aut septem — S. 70^b B 553⁷ εἰσὶ δὲ dazu a. R. $\kappa\beta$ — B 553¹² σμήνη dazu a. R. alveos — B 553²⁰ ἀνχοὶ dazu a. R. squalores — ἐρυσίβη dazu a. R. Rubigo — B 554¹ φέρει πλείστον μόνον dazu a. R. sed rorem cadentem defert — S. 71 B 554¹⁸ κύτταρον dazu a. R. cellam κύτταρον — B 554³⁰ ὅταν dazu a. R. si foetus oppressus intercipiatur — S. 71^b B 554¹⁴ κιντὸς dazu a. R. hederā — B 554²² αἱ δὲ dazu a. R. $\kappa\gamma$ (Korr. aus $\kappa\delta$) — B 554³⁰ ὥσπερ dazu a. R. ὥσπερ καὶ ὅσον — B 555⁶ ἀπαλήλιπται dazu a. R. membrana velatur — B 555¹³ ἔνια δὲ dazu a. R. $\kappa\delta$ — S. 72 B 555¹⁹ ὀχεύονται dazu a. R. $\kappa\epsilon$ — B 555²² ἡ δὲ γένεσις dazu a. R. $\kappa\zeta$ — B 555²⁷ τὰ δ' ἀράχνια dazu a. R. $\kappa\zeta$ — B 555⁷ λευμῶνια dazu a. R. pratenses — B 555¹⁰ γύργαθον dazu a. R. rete — B 555¹⁸ αἱ δὲ dazu a. R. $\kappa\eta$ — S. 72^b B 556⁵ πεδιάδι dazu a. R. planis — B 556⁷ περουσινῶν dazu a. R. anni superioris — B 556⁸ ὁμοίως dazu a. R. $\kappa\theta$ — ἀπτέλαβοι dazu a. R. Απτέλαβοι — B 556¹⁴ τῶν δὲ dazu a. R. $\kappa\lambda$ — B 556¹⁸ διρημένοι Korr. διρημένοι — B 556²⁰ ἀχέτας dazu a. R. argutas — S. 73 B 556³⁰ ἀργοῖς dazu a. R. forte ἀργοῖς Theo[dorus] enim legit cessantibus — B 556²¹ τῶν δ' ἐντόμων dazu a. R. $\lambda\alpha$ — B 556²³ κόρεις dazu a. R. lendes — S. 73^b B 557⁹ κεφαλῇ dazu a. R. capillo — B 557¹⁵ κρότωνας dazu a. R. redivos — S. 74 [im Texte 79, von Zw. korr.] B 557¹ γίνεται dazu a. R. $\lambda\beta$ — B 557¹⁴ προέρχεται dazu a. R. exerit — B 557¹⁷ κάρφη dazu a. R. festuca — B 557¹⁸ κοχλίας dazu a. R. limacibus — B 557²⁵ οἱ δὲ ὄντες dazu a. R. ficarię culices — B 557²⁶ ψήρας dazu a. R. ὄρνεα — B 557²⁷ ὄψιν dazu a. R. sedem — B 557³² τῶν δὲ dazu a. R. $\lambda\gamma$ — S. 74^b B 558⁶ ἐπίκροτον dazu a. R. pavitum et planatum — B 558¹² ὄρνισι τοῖς ἡμέροις dazu a. R. corticalium avium — B 558²⁵ τῶν δὲ dazu a. R. $\lambda\delta$ — B 558² αἱ τῶν γυναικῶν ὑποδερίδες dazu a. R. muliebris colli ornamentum.

Kp. VI S. 75 B 558¹⁸ εἰσὶ δὲ χαλεπαὶ dazu a. R. ferociunt — B 558¹⁹ χρώματα dazu a. R. cortales — S. 75^b B 558²³ οἰνὰς dazu a. R. vinago — διποκοῦσι übergeschrieben bina pariunt — B 558²⁸ κεγχρίδος dazu a. R. tinnunculo — B 559¹ ἐπιλυγαζόμενα dazu a. R. cendense frutice — B 559² κόρουδες dazu a. R. alauda — B 559⁵ κίχλαι dazu a. R. turdi — B 559⁸ ὀρμαθὸν dazu a. R. catenam — ἔποψ dazu a. R. upupa — B 559¹² τέτριξ dazu a. R. tetrrix — B 559¹⁵ τὸ δὲ ὦδον dazu a. R. β — B 559¹⁶ ἐὰν γόνῳ γένηται dazu a. R. si lege consumetur naturę — B 559²⁵ κατεστιγμένα dazu a. R. punctis distincta — B 559²⁶ μίλτος darunter minium — S. 76 B 559³ ψιάδον dazu a. R. storiam — B 559¹¹ ἀδρότερον dazu a. R. amplius auctum — B 559²⁰ ἃ ἐν τέρατος λόγῳ τιθέασιν dazu a. R. ostentum augures putant — S. 76^b B 560²⁰ ἐπίδοσις etc. dazu a. R. incrementum — B 560¹ κύστιν dazu a. R. κύστις — B 560⁸ ἀποσελονται dazu a. R. excutiunt se — B 560¹⁰

ἐφέλκονσι dazu a. R. distendunt — B 560¹⁵ **ἐπίδηλον** dazu a. R. exquisitum — B 560²⁵ **μελλήσασα** dazu a. R. per tristiciam — S. 77^b
 B 561⁶ **ταῖς μὲν** dazu a. R. $\bar{\gamma}$ — B 561¹¹ **ὅσον** dazu a. R. quasi —
 B 561¹³ **ἐλισσόμενοι** dazu a. R. tortuosi — B 561²¹ **συμπέπτονσι**
 dazu a. R. ad ratam se contrahunt portionem — B 561³¹ **ψυχρόν**
 dazu a. R. rigidum — B 561³² **σίβλον** dazu a. R. Theo[dorus] legit
σίβλον πρόσ τὴν ἀνγὴν admodum refulgentem ad lucem — S. 78
 B 561¹⁴ **γλίσχρον** dazu a. R. lentum — B 561²⁷ **φθέγγεται τε**
 dazu a. R. pipitque — B 561²⁹ **ἐκκόλαψις** dazu a. R. exclusio —
 B 561³⁰ **ἐπὶ τῇ λαγόνι** dazu a. R. admotum ilibus — S. 78^b B 562¹⁷
ἀνήλωται dazu a. R. abruptum est — B 562²⁵ **δύο ἔχει λεκύθους**
 dazu a. R. Theo[dorus] binis constant vitellis — B 562³⁰ **οὐρίνα**
 dazu a. R. irrita — B. 562³ **τίκτονσι δὲ** dazu a. R. $\bar{\delta}$ — S. 79
 B 562²² **χαλεπωτέρα** dazu a. R. acerbior — B 563⁵ **ὁ δὲ γνῦ** dazu
 a. R. $\bar{\epsilon}$ vultur — B 563⁷ **σοφιστοῦ** dazu a. R. Rhetoris — S. 79^b
 B 563¹⁷ **ὁ δ' αἰτὸς** dazu a. R. $\bar{\xi}$ — B 563¹⁹ **ἀλεγίξει** dazu a. R.
 educat — B 563²⁰ **εἶδη** dazu a. R. sepe dann gestrichen und ali-
 quando daneben gesetzt — B 563²³ **ἄπαστος** dazu a. R. degenere,
 hebetesce — B 563²⁷ **φήνη** dazu a. R. ossifraga — B 563²⁹ **ὠτίδι**
 dazu a. R. tardē — B 563³¹ **ἐνίστε** etc. dazu a. R. Theo[dorus] in-
 terdum tamen et terna totidemque excludunt pullos — B 563⁶ **πύ-
 γαργος** dazu a. R. Theo[dorus] cui nomen albicans cauda dederat —
 B 563⁸ **ὅταν θᾶπτον** dazu a. R. quans primum — B 563¹⁴ **ὁ δὲ
 κόκκυξ** dazu a. R. $\bar{\zeta}$ — S. 80 B 563²⁷ **κατεσθιόμενος** dazu a. R.
 interimi — B 633³² **φαβῶν** dazu a. R. palumbium — B 564² **ὑπο-
 λαΐδος** dazu a. R. curuce — B 564¹² **πόαν** dazu a. R. herbam —
 S. 80^b B 564¹⁹ **ἀπὸ δελίης** dazu a. R. à postmeridiano — **ἕως ἀκρα-
 τίσματος** dazu a. R. ad tempus ientaculi — B 564²¹ **σηκοὺς** dazu
 a. R. receptasula — B 564²⁵ **ὁ δὲ ταῶς** dazu a. R. $\bar{\theta}$ — B 564³⁰
πρωτοτόκοι dazu a. R. primiperē — B 564⁸ **ἐξάγειν** dazu a. R.
 aperire — B 564¹³ **περὶ μὲν οὖν** dazu a. R. $\bar{\iota}$ — S. 81 B 565¹⁶
σκυλίοις dazu a. R. caniculis — B 565¹⁷ **περιέχεται** dazu a. R.
τάχα περιέχεται Theo[dorus] enim: feruntur — S. 81^b B 565²³
δοστρακώδη dazu a. R. raie — B 565²⁹ **ἀκανθίας** dazu a. R. spinax —
 B 565¹⁰ **χορίον** dazu a. R. secundē — B 565¹³ **ἀνδρυνόμενα** dazu
 a. R. auctiora — B 565²¹ **οἶόν τε** dazu a. R. **τάχα οἶον ἢ οἶονται** —
 B 565²⁰ **πολλάκις** dazu a. R. **particulatim** — S. 82 B 565²²
χρόνον dazu a. R. Theo[dorus] ut dum superius ova contrahit —
 B 565²⁵ **ῥῖναι** dazu a. R. squatine — **ῶφθη νάρκη** Trennungsstrich
 zwischen beiden Worten — B 565²⁸ **τρογῶν** etc. dazu a. R. pastinaca
 et raia — B 565³⁰ **ἀκόνθας** dazu a. R. aculeos — B 566² **οἱ δὲ**
 dazu a. R. $\bar{\iota}\alpha$ — B 566³ **θλιβομένων** dazu a. R. attritu — B 566¹⁸
μαιμακτηριῶνος dazu a. R. septembri — B 566²⁰ **ῥῖνη** dazu a. R.
 squatina — B 566²² **εὐθηνεῖ** dazu a. R. felicior est — S. 82^b
 B 566² **δελφίς** dazu a. R. $\bar{\iota}\beta$ — B 566⁹ **φώκαινα** dazu a. R. Tri-

sion — B 566¹² *κυανοῦν* dazu a. R. ceruleo — B 566¹⁵ *ξύγχος* dazu a. R. Rostrum — B 566¹⁶ *καθεύδων* dazu a. R. stertere — B 566¹⁷ *εἰσδέχονται* dazu a. R. gestant — S. 83 B 567⁷ *κατάντη* dazu a. R. declivis — B 567⁸ *ἀπερείδεσθαι* dazu a. R. inniti — B 567¹³ *βατίδι* dazu a. R. *βατίς* — B 567¹⁷ *οἱ δὲ* dazu a. R. *ῶ* — B 567²⁰ *λευκοὶ* dazu a. R. Albi — B 567²⁷ *ἐρυνθρίον* etc. dazu a. R. Rubelione et hiatula — S. 83^b B 567³¹ *φοξίνοι* dazu a. R. *φοξίνοι* — B 567³³ *ἀνακάμπουσιν* dazu a. R. devorant — B 567¹¹ *παρόντι* dazu a. R. aduc sive hactenus — B 567²² *γόνῳ* dazu a. R. vulva — B 567²³ *διαρρήγνυται* dazu a. R. dehiscit — B 567²⁵ *τυφλῖναι* dazu a. R. cecilię — S. 84 B 568¹ *πυρινώδεις* darüber velut nucleus — *ὅταν δ' ἀναλωθῇ* etc. dazu a. R. quando ruptum est ovum — B 568⁶ *φυκίον* dazu a. R. fucariam algam — B 568¹¹ *οἱ δὲ λιμναῖοι* dazu a. R. *ῶ* lacustres — B 568¹³ *τοῦ ἐνιαυτοῦ* etc. dazu a. R. intra annum — B 568¹⁷ *ἐν τῇ καθηκούσῃ ὥρᾳ* dazu a. R. temporibus ęstatis — B 568¹⁸ *χαλκίς* dazu a. R. ęrica — B 568²¹ *φοξῖνοι* dazu a. R. siluri — B 568²³ *σανεχές* [!] dazu a. R. *συνεχές* — B 568²⁸ *ἱτέας* dazu a. R. salicis — S. 84^b B 568¹² *πρὸς ταῖς ῥίζαις* dazu a. R. ad cespites — B 568²² *ὄροβος* dazu a. R. ervum — B 568²³ *κέγχρος* dazu a. R. milium — B 568²⁵ *ψύλωνα* dazu a. R. Tullonem — B 568²⁸ *βραχέα* dazu a. R. ad vada — S. 85 B 569¹⁰ *οἱ μὲν οὖν* dazu a. R. *εἰ* — B 569¹³ *τέλμασιν* dazu a. R. locis palustribus — B 569¹⁸ *μαϊνῖδια μικρὰ* dazu a. R. Haleculę parvę — B 569²⁰ *ἐψητοί* dazu a. R. Naricę — B 569²⁹ *ἀφρὸς* dazu a. R. Aplua, spuma — B 569⁴ *ἐκ τῆς ἀνέρχεται* hinter τῆς: γῆς legit Theo[dorus] — S. 85^b B 569⁷ *ἀναξυομένης* dazu a. R. *repurgata* — B 569¹⁹ *ἐπιπολῆς* dazu a. R. spuma — B 569²⁵ *μὲν ἄραδες* dazu a. R. Theo[dorus] membrades — *τριχίδων* *τριχίαι* dazu a. R. sardinę sardeę — S. 86 B 570³ *αἱ δ' ἐγγέλους* dazu a. R. *εἰς* — B 570⁸ *τελματώδεσι λίμναις* dazu a. R. feculentis stagnis — B 570¹⁴ *ἐλμίνθια* dazu a. R. lumbriculi — B 570¹⁷ *ἐνίκμω* dazu a. R. *humescete* — B 570¹⁸ *διακνιζομένοις* dazu a. R. scalptis — B 570²⁵ *τοὺς δὲ* dazu a. R. *εἰς* — B 570² *χελῶνα* dazu a. R. labeo — *μύξωνα* dazu a. R. *Muco* — B 570³ *πονοῦσι* etc. dazu a. R. Theo[dorus] *ruant in terram ac excidant* — B 570⁵ *ἐν κινήσει* dazu a. R. motu — B 570⁶ *διατελοῦσιν ὄντες* dazu a. R. perpetuo incitantur — S. 86^b B 570¹¹ *ὄνασι* dazu a. R. solitariis — B 570¹⁴ *ἐαρινήν* dazu a. R. Theo[dorus] *Autumnale* — B 570¹⁵ *ἀνδερῖνη* Korr. *ἀνδερῖνη* dazu a. R. *Arista* — B 570¹⁹ *ἀλωπίας* dazu a. R. sacer — B 570²¹ *δρομάδες* dazu a. R. Cursiones — B 570²² *κορακῖνος* dazu a. R. graculus — S. 87 B 571¹⁰ *θυρνῖδων* darüber limariis — B 571¹¹ *πηλαμύδων* dazu a. R. limariis — B 571¹² *ἐλαφηβολιῶνα* dazu a. R. februario post idus — B 571¹³ *ἐκατομβαιῶνα* dazu a. R. Junii Nonas — B 571¹⁴ *θυλόκω* dazu a. R. utriculo — B 571¹⁸ *ἄμα* etc. dazu a. R. foetas comitantes — B 571²⁵

ἐνήμερίας dazu a. R. profectus — B 571₂₆ *πυραμῆτόν* dazu a. R. messe tritici — B 571₃₁ *διάδηλον* dazu a. R. periculo innotescit — B 571₃ *περὶ μὲν οὖν* dazu a. R. *ιζ* — S. 87^b B 571₁₀ *ἐπποῆσθαι* dazu a. R. gestiant atque incitentur — B 571₁₃ *ῥες* dazu a. R. *ῥες* — B 572₃ *δαρήλειαν* dazu a. R. copiam — S. 88 B 572₁₀ *ἵππομα-
νοῦσιν* darüber equiunt — B 572₁₄ *ὄχεϊα* dazu a. R. equos ad-
missarios — B 572₁₆ *καπρίζειν* dazu a. R. subare — B 572₁₈ *ἀπείλωσι* dazu a. R. desistant — B 572₂₁ *καπρία* dazu a. R. κα-
πρία — B 572₂₃ *συγκόπτονσι* dazu a. R. colligunt — B 572₂₉ *οὐροῦσι* dazu a. R. equiunt — B 572₃₂ *κατακόχμαι* dazu a. R. in-
cenduntur — B 572₉ *κατηφέστεραι* dazu a. R. frons tristior red-
ditur — S. 88^b B 572₁₆ *τις* dazu a. R. femina scilicet — B 572₁₉ *ἀτιμαγελῆν* dazu a. R. Eras[mus] deamentari Theo[dorus] coarmentari — B 572₂₆ *σκυζᾶν* dazu a. R. canire — B 572₂₉ *καθάρσει* dazu a. R. Theo[dorus] legit *καθάρσεις* — B 573₇ *ἡμικοτύλιον* dazu a. R. hemina — S. 89 B 573₁₂ *σημεῖον* dazu a. R. Theo[dorus] signum conceptus — B 573₂₀ *λεπτότερον* dazu a. R. densius — B 573₂₄ *πνοεδές* dazu a. R. ad speciem puris — B 573₃₃ *δμοίως* dazu a. R. sed tardius coeunt — B 573₅ *μετάχοιρον* dazu a. R. posthumum, maetzschüssel — S. 89^b B 573₁₀ *κάπρω* dazu a. R. apro — B 573₁₁ *ἐφθάς* darüber elixum — B 573₁₃ *δέλφοντας* dazu a. R. suculę nuper natę — B 573₁₇ *τὰ δὲ πρόβατα* dazu a. R. *ιθ* — B 573₁₈ *ἀνακνῖσκει* dazu a. R. Theo[dorus] abortum infert — S. 90 B 574₁₂ *ὀξεϊαν* dazu a. R. lubricam — B 574₁₇ *ἐνδιηρίας* dazu a. R. anni foelicis — B 574₁₅ *κακοθηνεῖν* dazu a. R. *κακοθηνεῖν* — B 574₁₆ *τῶν δὲ* dazu a. R. *z* — B 574₁₇ *δκατάμηνος* dazu a. R. *δκτάμηνος* — B 574₂₀ *κλέπτονσι* dazu a. R. furticiis initibus — B 574₅ *φλεγματώδης* dazu a. R. pituitosa — S. 90^b B 574₁₆ *ἀνοί-
δης* dazu a. R. tumor — B 575₉ *ἐπιτυχεῖν* darunter deprehendere sive incidere illis — S. 91 B 575₁₃ *βοῦς* dazu a. R. *κα* — B 575₁₄ *συγκάπτεσθαι* dazu a. R. Theo[dorus] le[git] *συγκάμπτεσθαι* — B 575₁₇ *ἐὰν μὴ* etc. dazu a. R. nisi ex intervallo — B 575₁₉ *διὰ τὴν ἀκμήν* dazu a. R. vigore etatis — B 575₂₈ *ἐμβόλιμον* dazu a. R. abortivum — B 575₄ *νομήν* etc. dazu a. R. pabuli copia — B 575₈ *ποδαργῶ* dazu a. R. dolore articulorum laborat — S. 91^b B 575₁₅ *θαργηλιῶνα* etc. dazu a. R. April. Maium — B 575₁₉ *συνήθειαι* dazu a. R. *menses* — B 575₂₁ *ἵππος* dazu a. R. *zb* — S. 92 B 576₂₀ *ἵπποφόρβιον* dazu a. R. armentum — B 576₂₁ *σιραφῇ* dazu a. R. moverit — B 576₅ *ὑψους* dazu a. R. proceritatis — B 576₁₁ *σπᾶσθαι* dazu a. R. humorem trahi — B 576₁₃ *μετὰ τοὺς βόλους* dazu a. R. a dentium ortu — S. 92^b B 576₁₉ *ἀλλὰ ἀπηρ-
τημένος* dazu a. R. at non vertice extans adactiore — B 576₂₂ *πᾶσαν* dazu a. R. Theo[dorus] i. e. certam — B 577₂ *νέον* dazu a. R. novale — B 577₁₀ *ισχάδος* dazu a. R. carica — *περιφερές* dazu a. R. orbiculatum — B 577₁₇ *ὀξεϊαν* dazu a. R. procacem — B 577₁₈

ὄνος dazu a. R. $\overline{\alpha\gamma}$ — B 577₂₀ γνώμονας dazu a. R. Gnomonas —
 S. 93 B 577₂₇ ὁ δ' ἵππος dazu a. R. Theo[dorus] legit sed equus
 asini minime — B 577₂₉ βεβάζεται dazu a. R. mari iungitur —
 B 577₃₀ πλήσμα dazu a. R. initum — B 577₆ ἐξαμβλοῖ dazu a. R.
 abortus sequitur — B 577₈ κατὰ τὸ ἄρρεν dazu a. R. maris norma —
 B 577₁₆ τύχη τεθηλακῶς Trennungsstrich zwischen beiden Wörtern —
 B 577₁₇ ἐπίτηδες dazu a. R. de industria — ἵπποθήλας dazu
 a. R. equimulgos — B 577₁₉ ὁ δὲ dazu a. R. $\overline{\alpha\delta}$ — B 577₂₁ γίννος
 dazu a. R. hinnulus — B 577₂₇ νάνοι dazu a. R. pumiliones —
 S. 93^b B 577₃₀ νεών dazu a. R. templum. Die ganze Stelle über den
 γίννος B 577₂₈—578₁ ist am Rande durch fünfmal untereinander-
 gesetzte || eingerahmt. — B 578₅ τούτων dazu a. R. $\overline{\alpha\epsilon}$ — B 578₈
 παχὺν dazu a. R. ταχὺν nam Theo[dorus] mox coeat — B 578₁₀ ἡ δὲ
 dazu a. R. $\overline{\alpha\varsigma}$ — B 578₁₇ ὁ δὲ dazu a. R. $\overline{\alpha\zeta}$ — B 578₂₅ αἱ δὲ
 dazu a. R. $\overline{\alpha\eta}$ — S. 94 B 578₄ ξυόμενοι dazu a. R. pruriens —
 B 578₆ ἡ δὲ dazu a. R. $\overline{\alpha\theta}$ — B 578₁₃ βοηδρομιῶνα dazu a. R.
 Augustum et septembrem — B 578₁₈ νεβρῶν dazu a. R. hinnu-
 lorum — B 579₁ βρωμαῖται dazu a. R. olet, foetet — S. 94^b B 579₁₈
 αἱ δ' ἄρκοι dazu a. R. $\overline{\lambda}$ — B 579₂₃ ψιδὸν dazu a. R. nudum —
 B 579₂₅ ἐλαφηβολιῶνος dazu a. R. februnarius — B 579₃₁ λέων
 dazu a. R. $\overline{\lambda\alpha}$ — S. 95 B 579₁₅ ἡ δὲ dazu a. R. $\overline{\lambda\beta}$ — B 579₃₀
 οἱ δὲ dazu a. R. $\overline{\lambda\gamma}$ — B 580₆ ἡ δ' ἀλώπηξ dazu a. R. $\overline{\lambda\delta}$ —
 B 580₁₁ λύκος δὲ dazu a. R. $\overline{\lambda\epsilon}$ — S. 95^b B 580₂₅ λύκος dazu
 a. R. lupus canarius — B 580₂₆ θῶες dazu a. R. lupi cervarii —
 B 580₂₉ μακρότερος dazu a. R. Theo[dorus] legit μικρότερος —
 B 580₃₀ ὑγρὸς dazu a. R. mollis et agilis — B 580₁ εἰσὶ dazu
 a. R. $\overline{\lambda\varsigma}$ — B 580₁₀ ἡ δὲ dazu a. R. $\overline{\lambda\zeta}$.

Kp. VII B 581₉ Περὶ δ' ἀνθρώπων etc. zu der ersten Zeile ein
 senkrechter Strich am Rande — B 581₁₅ φυτὰ dazu a. R. stirpes —
 B 581₂₀ ταχεύαις dazu a. R. Theo[dorus] asperis τραχείαις — παρὰνε-
 νευρισμέναις darunter Theo[dorus] incontentis forte pro incontentis
 dixit — S. 96^b B 581₂ νεόσφακτον dazu a. R. recens occisi ani-
 malis — B 581₄ ἰσχαίνει dazu a. R. extenuant — B 581₆ ἡρόμε-
 νων darüber prominent — B 581₁₁ μάλιστα dazu a. R. exhortatio —
 B 581₁₆ εἰῶθεν dazu a. R. Theo[dorus] temperantia scilicet — 581₁₉
 εὐρουν dazu a. R. lubricum — S. 97 B 582₁₆ δις dazu a. R. Theo-
 [dorus] legit τρις — B 582₁₉ συλλαμβάνονσι darüber concipiunt —
 S. 97^b B 582₃₁ θρομβώδη dazu a. R. globulenta — B 582₃₄ ἡ δὲ
 dazu a. R. $\overline{\beta ij}$ — περὶ φθίνοντας dazu a. R. decrescente luna —
 B 582₁₀ πνιγμοὶ etc. dazu a. R. strangulationes et crepitus — B 582₁₁
 σύλληψις dazu a. R. σύλληψις — B 582₁₉ συμμύονσι dazu a. R.
 comprimuntur — S. 98 B 582₃₅ λεῖον ... μόνον in Klammern ein-
 geschlossen — B 583₁ οὔρα dazu a. R. urinam — B 583₂ ἐκρουν
 dazu a. R. urinam — B 583₁₁ ἐξικμάζουσι dazu a. R. evaporant —
 B 583₁₃ δοιμέα dazu a. R. aciora — B 583₁₄ γίνεται dazu a. R.

γ iiij -- B 583 17 ἀπολισθαίνει dazu a. R. delabitur defluit — B 583 18 ἀντέχεται dazu a. R. hereant — B 583 23 κεδρῶν etc. dazu a. R. iuniperino, cerussa, thure — S. 98^b B 583 12 ἐκτροσμοί dazu a. R. abortiones — B 583 29 ὅταν dazu a. R. ᾖiiii — B 583 31 χάσκοουσιν darüber aperiuntur — γόνιμον dazu a. R. vivum — S. 99 B 584 5 ff. δεκαταίαις ... ἔμτοι am Rande durch eine Klammer eingerahmt — B 584 12 στραγγουρίαι dazu a. R. destillationes urine — B 584 14 διατελοῦσιν dazu a. R. minus pallent — B 584 19 κισσῶν dazu a. R. Theo[dorus] **picare** ab ave pica — B 584 22 ἀσῶνται dazu a. R. fastidiunt — B 584 29 νωθρότερος dazu a. R. obtusior — B 584 30 χαλεπώτερος dazu a. R. magis acer. Die Worte ἐπὶ δὲ τοῖς ... τίκ-
 τουνσι am Rande durch eine Klammer eingerahmt — B 584 34 μονα-
 χῶς dazu a. R. singulari et simplici modo — S. 100 B 584 35 ἀνὰ
 dazu a. R. singulis partibus — B 585 12 ἐπικυνηθέντα darüber super-
 faetati — B 585 15 μοιχευομένη darüber adultera — B 585 20 τελεό-
 μηνα dazu a. R. iusto mensium numero — B 585 22 ἐκπιτροσκονουσαι
 darüber abortientes — B 585 23 ἐξέβαλον darüber abortum passę —
 B 585 23 συγγένωνται darüber concumbunt viro — B 585 24 μνῶ-
 δους dazu a. R. mucore — B 585 27 ἄλλι darüber sali — δαψιλεστέρω
 darüber largo — B 585 29 τὸ δὲ γάλα τὸ γινόμενον dazu a. R.
 γ ε — B 585 33 διαλύονται dazu a. R. infestantur — S. 100^b B 585 35
 παῦλα dazu a. R. finis — B 585 5 οἱ δ' ἄνδρες dazu a. R. ᾖ VI —
 B 585 29 ἀνάπηροι dazu a. R. lesi — B 585 31 γύματα etc. dazu
 a. R. verucas et nevus — S. 101 B 585 34 νύδοῦς darüber nepos —
 B 585 36 κολοβῶν dazu a. R. mancis — B 586 15 ἐν δὲ dazu a. R.
 3 vij — B 586 31 αὐξάνεται dazu a. R. H viij — S. 101^b B 586 9
 σφρυγᾶδας dazu a. R. alvi excrementa — B 586 23 ἔλυτρον dazu a. R.
 putamen — B 586 27 ὅταν δ' ὠδίνωσιν dazu a. R. Θ IX — B 586 28
 ἀποστηρίζονται dazu a. R. incumbunt — B 586 31 ὀσφὺν darüber
 lumbos — B 586 32 ἦτρον dazu a. R. imum ventrem — ἰχώρες ὕδα-
 ρεῖς darüber sanies aquosa — B 586 33 ὑπωχοι darüber pallida —
 S. 102 B 587 5 ἀποβιαζόμεναι darüber coactę — B 587 9 καὶ τῆς
 μαίας darüber obstetricis, am Rande ι x — οὐκ ἀστόχον dazu a. R.
 perspicacis intelligentię — B 587 11 εὐχερεῖα darüber dexteritate —
 B 587 12 ἀγχνούν darüber ingeniosum — B 587 13 ἐρίω darüber lana —
 B 587 15 συνεχές dazu a. R. copula, amentum — B 587 31 μηκώνιον dazu
 a. R. papaverculum — B 587 32 πιττῶδες dazu a. R. **piceum** — B 587 34
 ὑπερέχῃ darunter emineat capite — S. 102^b B 587 13 βρέγμα λευκὸν
 dazu a. R. Theo[dorus] legit βρέγμα μαλακὸν sinciput molle est —
 B 587 15 ὀδοντοφνεῖν darüber dentire — B 587 17 τίπθαι dazu a. R.
 nutrices — B 587 19 μετὰ dazu a. R. ια XI — B 587 22 στραγγαλίδες
 dazu a. R. globuli — B 587 24 σομφός darüber mollis — B 587 33
 αἰμοραῖδας dazu a. R. Mariscas — B 588 3 εἰῶθε δὲ τὰ dazu a. R.
 β xij — πασμὸς etc. darunter convulsione excipi — S. 103 B 588 12
 προϋούσης δὴ τῆς ἡλικίας dazu a. R. hoc non habet Theo[dorus] —

Kp. IX B 588 ²¹ ἡμερότης dazu a. R. urbanitas — B 588 ²² ἀνδρία dazu a. R. feritas — **δειλία** dazu a. R. ignavia — **θάροη** dazu a. R. fidentia — S. 103^b B 588 ¹⁵ σωλήνες dazu a. R. ungues — B 588 ¹⁸ ἀμυδροῶς dazu a. R. leviter et obscure — B 589 ¹ συνειτώτερα dazu a. R. prudentiora — B 589 ¹¹ διχῶς dazu a. R. τριχῶς legit Theo[dorus] — B 589 ²¹ καὶ γὰρ dazu a. R. β — B 589 ⁹ μύζων etc. dazu a. R. mutiens et anhelans — S. 104^b B 589 ²⁹ ὥσπερανεὶ διεστάφθαι dazu a. R. perversa — B 590 ³ ἀκαριαῖον dazu a. R. minimo quodam — B 590 ¹⁰ προσφιλὲς dazu a. R. carum et suave — S. 105 B 590 ²⁰ δηθεῖται dazu a. R. transmittitur — B 590 ²² δηθεῖσθαι dazu a. R. percolari — B 590 ³⁰ πόρον dazu a. R. excrementum — B 590 ³² λεπάδες dazu a. R. patellæ — B 590 ⁷ ἀπόλλυνται dazu a. R. devorant — B 590 ¹³ συμβαίνει dazu a. R. σύμβασις — S. 105^b B 590 ²¹ θαλάμας darüber cubilia — B 590 ²⁸ ἀνάπαλιν dazu a. R. retro — ἐξακοντίζει dazu a. R. cornua porrigit — B 590 ³³ τευθίδες dazu a. R. loligines — B 591 ¹⁰ χάνναι dazu a. R. hiatulæ — B 591 ¹¹ συνόδοντες dazu a. R. dentices — ὄροφοι dazu a. R. cervæ — B 591 ¹⁵ μελάνουρος dazu a. R. oculata — B 591 ¹⁶ πρῶσιν dazu a. R. porrum — B 591 ²¹ μάζη dazu a. R. offa panis — B 591 ²³ χελῶνα dazu a. R. labeonem — **πρόσγηρος** dazu a. R. circalittoralis — B 591 ²⁴ οὐ dazu a. R. Theo[dorus] non legit **ὄν** — S. 106 B 591 ²⁶ βλενώδεις dazu a. R. sordidi — B 591 ²⁸ περιπλανῶνται dazu a. R. περιπλνῶνται legit Th[eodorus] abluant — B 591 ¹ λαίμαργος dazu a. R. gulosos — B 591 ² ἀπληστος dazu a. R. iners — B 591 ¹² βρόνον dazu a. R. muscus — B 591 ¹³ φνκίς dazu a. R. fuca — B 591 ¹⁴ καρίδων dazu a. R. squillarum — B 591 ¹⁹ ἐπινέμεται dazu a. R. reliquias pascitur — B 591 ²⁵ νεῖν dazu a. R. meare — S. 106^b B 592 ⁴ πλαταμώνων dazu a. R. limaria — B 592 ¹² **δημόν** dazu a. R. pingue — B 592 ²¹ ὕδατι etc. dazu a. R. in aqua exigua — B 592 ²² ἐάνπερ πομασθῇ a. R. includantur — B 592 ²⁹ τῶν δ' ὀρνίθων dazu a. R. γ — B 592 ² φαβοτύπος etc. dazu a. R. palumbarius et fringillarius — B 592 ³ **τριόρχης** dazu a. R. Buteus — B 592 ⁵ φήγη etc. dazu a. R. ossifraga et vultur — B 592 ⁹ νυκτικόραξ dazu a. R. cicuma — S. 107 B 592 ¹³ ἐλῖος etc. dazu a. R. Aluca, ulula, Asio — B 592 ¹³ **κίτας** dazu a. R. picas — B 592 ¹⁷ σπίζα etc. dazu a. R. fringilla, rubetra, luteola, parus — B 592 ²¹ **ονκαλῖς** etc. dazu a. R. ficedula, atr. capilla, rubicilla, rubecula, silvia, curuca — B 592 ²⁴ **λόφον** etc. dazu a. R. pluma latiuscula et cetera elegans et cantu suavis est — B 592 ²⁸ **σπερμολόγος** dazu a. R. frugilega — B 592 ³⁰ **ἀκανθίς** dazu a. R. spinus sive ligurinus, Carduelus — **ῥυσομήτρις** dazu a. R. Theo[dorus] legit **χρυσομήτρις** aurivinctis — B 593 ⁴ **πιοεῖται** dazu a. R. pipones — B 593 ⁵ **δροκολάπτας** dazu a. R. picum martium — B 593 ⁸ **κελέος** dazu a. R. Galgulus — B 593 ¹² **κνιπολόγος** dazu a. R. Culicilega — B 593 ¹³ **κατάστικτος** dazu a. R. maculis distinctus — S. 109^b B 593 ²¹ **καμπ-**

τούσης dazu a. R. dum se in aquam propendit — B 593₂₇ στεγανό-
 ποδες dazu a. R. palmipedes — B 593₁ ἐρωδιός dazu a. R. Ar-
 deola — B 593₃ πελαργός dazu a. R. Ciconia — λάρος dazu a. R.
 gavia — B 593₇ σχοίνικλος dazu a. R. Junco — B 593₈ ἀηδόνων
 dazu a. R. ἀλκηδόνων legit Theo[dorus] — B 593₁₀ δονάκων dazu
 a. R. harundinibus — B 593₁₄ κέπρος etc. dazu a. R. fulica, mer-
 gus, rupex — B 593₁₇ κολυμβίς dazu a. R. urinatrix — B 593₂₀
 νευστικός dazu a. R. natans est — S. 110 B 594₂ ἰκτίνος dazu
 a. R. tinnunculus — B 594₄ τὰ δὲ dazu a. R. $\bar{\sigma}$ — B 594₆ λυχρό-
 ταιτοι dazu a. R. cupedię dediti — B 594₁₅ ἐκχυμίζουσιν dazu a. R.
 evaporare mos est — B 594₂₅ τῶν δὲ dazu a. R. ϵ — B 594₃₀
 μονοπείραι darunter unipetę — B 594₃₁ κυνηγέσια dazu a. R. ve-
 natores — S. 110^b B 594₄ τυμβωρυχεῖ dazu a. R. sepulchra effodit —
 B 594₆ ὑγρότητα dazu a. R. lubricitatem — B 594₇ χέδροπας dazu
 a. R. legumina — B 594₈ καταγνώουσα dazu a. R. perforatis alveis —
 B 594₁₂ κατὰ πρόσωπον dazu a. R. contra — B 594₁₉ λάβρως
 dazu a. R. incontinenter — S. 109 B 595₂ κερκίδας dazu a. R. vir-
 gulta — B 595₇ πίνει dazu a. R. $\bar{\varsigma}$ — B 595₁₀ κάρπει dazu a. R.
 mordet — B 595₁₅ κυνός dazu a. R. Theo[dorus] legit ὄος —
 B 595₂₄ εὐωχοῦσιν dazu a. R. obesant — B 595₂₉ ἀκύλαις dazu
 a. R. glande — ἀχράσι etc. dazu a. R. piro, cucumere — B 595₃₀
 κοιλίαν etc. dazu a. R. ventrem calidum — B 595₃₁ νέμεσθαι etc.
 dazu a. R. Theo[dorus] passere gregatim — B 595₁ ἀπογίνεται etc.
 dazu a. R. pondere — B 595₅ οἱ δὲ dazu a. R. $\bar{\varsigma}$ — S. 109^b
 B 595₆ ὀρόβοις dazu a. R. ervo, fabis fresis — B 595₁₀ ἐπισημέ-
 ναις dazu a. R. à gluma repurgatis — ἀσταφίσι dazu a. R. passa —
 B 595₁₁ πετλίας dazu a. R. ulmi — B 595₁₅ πίκτις dazu a. R.
 pice — ἀγέλαι dazu a. R. iumenta — B 595₁₆ μετανιστάμεναι dazu
 a. R. sollicitata — B 595₁₉ ὅταν dazu a. R. ut — B 595₂₂ ἵπποι
 dazu a. R. $\bar{H}$ — B 595₂₆ κρατὶς dazu a. R. farrago — B 595₂₈
 πρωτόκουρος dazu a. R. prima falx — B 596₃ ὁ δ' ἐλέφας dazu
 a. R. Θ — S. 110 B 596₁₃ πρόβατα dazu a. R. $\bar{\iota}$ — B 596₂₁
 ἄλας dazu a. R. salis contactu — B 596₂₅ θαλλός dazu a. R. olea
 oleaster — B 596₂₆ ἄλμη dazu a. R. salsugine — B 596₃₀ ταλαι-
 ποροῖαι dazu a. R. labores — B 596₃ ἐλώδη dazu a. R. palustribus —
 B 596₄ κολέραι dazu a. R. glabrę — B 596₈ κώδια dazu a. R.
 pelles — B 596₁₀ τῶν dazu a. R. $\bar{\iota}\alpha$ — B 596₁₁ ὑγρᾶς etc. dazu
 a. R. liquando forte lingendo — B 596₁₄ μύων darunter tabanus —
 S. 110^b B 596₁₉ τροφαῖς dazu a. R. $\bar{\iota}\beta$ — B 596₃₀ ἐκτοπίζει dazu
 a. R. peregre proficiscuntur — B 597₁₅ ἐβ̄ dazu a. R. ἐκ — S. 111
 B 597₁ ἔρμα λίθον dazu a. R. fulmentum — B 597₃ φάνται dazu
 a. R. livię — B 597₁₀ εὐήμεροῦσιν dazu a. R. prospere degunt —
 B 597₁₂ a. R. observant — B 597₁₆ γλωττίς etc. dazu a. R. lingulata,
 matrix, oto — B 597₁₇ ὥσπερ dazu a. R. Theo[dorus] legit ὅσπερ —
 S. 111^b B 597₂₈ ἀκολαστότερον dazu a. R. loquacior — B 597₃₀

πελεκάν dazu a. R. platea — B 597₃₁ *τῶν* dazu a. R. *ιγ* — B 598₅ *θις* dazu a. R. lituus — B 598₁₀ *πρόσγειος* etc. dazu a. R. cernua — B 598₁₂ *τρογῶν* dazu a. R. pastinaca — B 598₁₃ *χάννη* dazu a. R. hiatula — B 598₁₅ *κόκκυγες* dazu a. R. cuculi — B 598₂₇ *ἄμυαι* dazu a. R. limarię — S. 112 B 598₂₈ *ὀνάδων* dazu a. R. fusanei — B 598₁ *φαλαίνης* dazu a. R. tirsione — B 598₁₀ *αὐτοῦ* dazu a. R. Theo[dorus] legit *αὐτῶν* — B 598₁₂ *τριχαῖοι* dazu a. R. sardi — B 598₁₄ *περικαθαίρονσι* dazu a. R. lustrant — B 598₁₇ *ἐκπλέοντες* dazu a. R. Theo[dorus] legit *εἰσπλέοντες* et *ἐκπλέοντες* — S. 112^b B 598₃₀ *τοῦ αἰγιαλοῦ* dazu a. R. Theo[dorus] proxime egeum — B 599₂₀ *τὰ δ' ἔντομα* dazu a. R. *ιδ* — B 599₃₀ *φωλεῖ* dazu a. R. *ιε* — B 599₃₁ *ἀσκαλαβῶται* darunter stelliones — S. 113 B 599₃ *ἵππουρος* dazu a. R. equiselis — B 599₈ *κόττυροι* dazu a. R. merule — B 599₁₅ *παράλογοι* dazu a. R. insolite — B 599₂₂ *ὠραῖοι* dazu a. R. tempestive — B 599₂₄ *ὅταν* dazu a. R. Theo[dorus] legit lacte appellato per id tempus cernuntur itaque prestant ad usum — S. 113^b B 601₁ *διὰ πλείστον ἀλείσκεσθαι χρόνου* dazu a. R. longo interposito tempore etc. — B 600₁₀ *φωλοῦσι* dazu a. R. *ις* — B 600₂₂ *ἄδειν* dazu a. R. Theo[dorus] aliter vidisse scilicet pinguis — B 600₂₄ *τιθασῶν* dazu a. R. palumborum — B 600₂₇ *τῶν δέ* dazu a. R. *ις* — S. 114 B 600₁₁ *πρὸς τὸ ἀφιστάναι* dazu a. R. laxetur et hiet — B 600₁₂ *φωλεῖ* etc. dazu a. R. glis — B 600₁₆ *περὶ τὰς γενέσεις* dazu a. R. primi ortus operculum — B 600₂₂ *ἀσκαλαβώτης* dazu a. R. stellion — B 601₃ *ἐμπὶς* dazu a. R. culex — S. 114^b B 601₂₃ *εὐήμεροῦσι* dazu a. R. *ιη* — B 601₂₇ *αἰχμοὶ* dazu a. R. squalores — B 601₉ *τῶν* dazu a. R. *ιθ* — *εὐθηνεῖ* dazu a. R. bene vivit — B 601₂₂ *κωβιοὶ* etc. dazu a. R. lacustres regiones — A 601₃₁ *καταπήγνυνται* dazu a. R. gelent — B 602₉ *περὶ τὸ τέναγος* dazu a. R. in vado — S. 115^b B 602₁₆ *ἡ* dazu a. R. Theo[dorus] legit *η* — B 602₅ *λυμαίνονται* dazu a. R. liguriunt — B 602₈ *ὠραῖοι* dazu a. R. tempestivi — S. 116 B 602₂₀ *τοῖς δέ* dazu a. R. *κ* — B 602₂₂ *γλάνις* dazu a. R. silurus — B 602₂₃ *νεανικῆς καροῦται* dazu a. R. magno sopitur — B 602₂₆ *ἐλμῖς* dazu a. R. lumbricus — B 602₂₉ *νεανικὸν* dazu a. R. dirus — B 602₃₁ *πλόμφω* dazu a. R. verbasco herba — B 603₆ *φωλεὸν* dazu a. R. cuniculum — B 603₇ *κῦρτω* dazu a. R. Nassa — B 603₁₁ *περιελόντες* etc. dazu a. R. motis lapidibus — S. 116^b B 603₂₂ *οὐ μόνον* etc. dazu a. R. Theo[dorus]: non modo propter ferramentum quo piscatores abradendo ubertim caperent, verum etiam etc. — B 603₂₉ *περὶ* dazu a. R. *κα* — B 603₃₁ *βράγχος* dazu a. R. raucedo — B 603₃₂ *φλεγμαίνει* dazu a. R. inflammantur — B 603₂ *ὅτε* dazu a. R. alias — B 603₆ *μικρὸν ὃν* dazu a. R. quantulibet [!] — B 603₇ *κρανταν τ* in *ο* Korr. — B 603₈ *κεφαλῆς πόνος* dazu a. R. struma — S. 117 B 603₂₇ *ἐρέβινθοι* dazu a. R. cicer — B 604₄ *οἱ δέ* dazu a. R. *αβ* — B 604₁₃ *οἱ δέ* dazu

a. R. $\overline{\alpha\gamma}$ — B 604₂₂ $\tau\omega\tilde{\nu}$ dazu a. R. $\overline{\alpha\delta}$ — S. 117^b B 604₃₀ $\alpha\rho\omega\sigma\iota\alpha\varsigma$ dazu a. R. tenuioris intestini morbus — B 604₄ $\tau\acute{\epsilon}\tau\alpha\nu\omicron\varsigma$ dazu a. R. nervorum rigor — B 604₆ $\xi\mu\pi\nu\omicron\iota$ dazu a. R. suppurati — B 604₈ $\kappa\rho\iota\theta\iota\alpha\varsigma$ dazu a. R. ordeatio — B 604₁₀ $\nu\upsilon\mu\phi\iota\alpha\tilde{\nu}$ dazu a. R. lymphari — B 604₁₂ $\kappa\alpha\tau\eta\phi\epsilon\tilde{\iota}$ dazu a. R. citatur contentius — B 604₁₄ $\pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\iota\nu$ dazu a. R. idque vicissim — B 604₁₆ $\lambda\alpha\pi\alpha\rho\omicron\varsigma$ dazu a. R. ut latera sbusidant — $\kappa\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ dazu a. R. Theo[dorus] suo dimoveatur loco — B 604₁₈ **σταφύλινον περιχάνη** dazu a. R. pastinacam devorarint — B 604₁₉ $\sigma\phi\omicron\nu\delta\acute{o}\lambda\eta$ dazu a. R. vaticilli — **μυγαλῆς** dazu a. R. **muris aranei** — B 604₂₁ $\phi\lambda\acute{\upsilon}\kappa\tau\alpha\iota\nu\alpha\iota$ dazu a. R. pustule — B 604₂₅ $\sigma\acute{\alpha}\upsilon\rho\alpha\iota\varsigma$ dazu a. R. Cecilia — B 604₂₆ **ἔμπειροι** dazu a. R. usuperiti — B 604₂₉ $\delta\iota\eta\theta\epsilon\tilde{\iota}\tau\alpha\iota$ dazu a. R. percolatur — S. 118 B 605₄ $\alpha\pi\omicron\tau\rho\acute{\omega}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ dazu a. R. abrodunt — B 605₁₅ $\acute{\alpha}\kappa\epsilon\rho\alpha\iota\omicron\nu$ dazu a. R. limpida — B 605₁₆ $\omicron\tilde{\iota}$ dazu a. R. $\overline{\alpha\epsilon}$ — B 605₂₀ $\delta\upsilon\sigma\sigma\iota\gamma\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\nu$ dazu a. R. frigoris impatientiss. — B 605₂₃ $\omicron\tilde{\iota}$ dazu a. R. $\overline{\alpha\varsigma}$ — B 605₂₅ **μαλακίζεται** dazu a. R. egrotat — B 605₂₇ $\delta\iota\alpha\nu$ dazu a. R. quo cum vires languerint — B 605₃ $\sigma\iota\delta\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ dazu a. R. spiculum — $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\iota\omicron\nu$ dazu a. R. Theo[dorus] qui autem oleum non bibunt iis radix Tijrtami decocta in vino datur — S. 118^b B 605₆ $\pi\epsilon\rho\tilde{\iota}$ dazu a. R. $\overline{\alpha\beta}$ — B 605₁₄ $\eta\pi\acute{\iota}\omicron\lambda\omicron\varsigma$ dazu a. R. papilioni — B 605₁₇ $\acute{\alpha}\mu\acute{\upsilon}\nu\omicron\nu\tau\alpha\iota$ dazu a. R. insectantur — B 605₁₈ $\mu\acute{\epsilon}\lambda\iota\tau\alpha\iota$ dazu a. R. Theo[dorus] egrotant potissimum — B 605₂₂ $\delta\iota\alpha\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota$ dazu a. R. **ΚΗ** — B 605₂₄ **πολυχρονιώτερα** dazu a. R. vita brevior — S. 119 B 606₁₄ $\sigma\pi\iota\theta\alpha\mu\acute{\eta}\varsigma$ etc. dazu a. R. mensura palmari et dodrantili — B 606₂₆ $\acute{\alpha}\phi\theta\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$ dazu a. R. large — B 606₂ $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{o}\delta\rho\alpha$ dazu a. R. nuces — $\chi\rho\acute{o}\nu\iota\omicron\varsigma$ dazu a. R. diuturnius — B 606₁₆ $\acute{\alpha}\chi\epsilon\lambda\acute{\omega}\omicron\nu$ dazu a. R. Theo[dorus] inter Acheloum et Nesum — S. 119^b B 607₉ $\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota$ dazu a. R. **ΚΘ** — B 607₁₆ **καρία** dazu a. R. Theo[dorus] legit scythia — B 607₁₈ **δηγμάτων** dazu a. R. virulentus ictus — B 607₂₃ **ἐν τῷ σιλφίῳ** dazu a. R. medicamentum putrificum. Theo[dorus] legit, in eodem agro Nascitur Lasser — S. 120 B 607₂₇ $\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\alpha\beta\omega\tau\tilde{\iota}\omega\tilde{\nu}$ dazu a. R. stellionum — B 607₃₀ **πολέμιον** dazu a. R. adversatur — **πτύελον** dazu a. R. saliva — B 607₁ $\delta\iota\alpha\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota$ dazu a. R. $\overline{\alpha}$ — B 607₄ $\kappa\alpha\rho\alpha\beta\acute{\omega}\delta\eta$ dazu a. R. Theo[dorus] legit $\delta\nu$ — B 607₁₅ $\kappa\omicron\tau\tilde{\iota}\nu\phi\omicron\upsilon\varsigma$ dazu a. R. merulas — B 607₁₅ $\kappa\alpha\rho\iota\varsigma$ dazu a. R. squilla — B 607₂₀ $\sigma\iota\upsilon\beta\alpha\delta\omicron\pi\omicron\iota\epsilon\tilde{\iota}\tau\alpha\iota$ dazu a. R. nidum — B 607₂₂ $\sigma\mu\alpha\rho\iota\varsigma$ dazu a. R. cerrus — S. 120^b B 607₂₉ $\tau\alpha\rho\iota\chi\epsilon\iota\alpha\varsigma$ dazu a. R. salsamentariam.

Kp. X. S. 120 B 608₁₁ $\acute{\alpha}\mu\alpha\nu\rho\omicron\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\tilde{\nu}$ dazu a. R. obscuriorum — B 608₂₁ **γένεσι** dazu a. R. The[odorus] procreatio — S. 121 B 608₂₆ $\mu\theta\alpha\sigma\sigma\epsilon\upsilon\epsilon\tilde{\iota}\tau\alpha\iota$ dazu a. R. mitescunt — B 608₂₈ $\epsilon\delta\phi\acute{\nu}\epsilon\sigma\tau\epsilon\rho\alpha\iota$ dazu a. R. sagaciores — B 608₂₉ $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu$ $\delta\iota\alpha\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota$ etc. dazu a. R. nihil a ceteris discrepat — B 608₁ $\kappa\alpha\kappa\omicron\nu\rho\gamma\acute{o}\tau\epsilon\rho\alpha$ dazu a. R. insidiosiores — B 608₁₀ $\mu\epsilon\mu\phi\iota\mu\omicron\iota\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ dazu a. R. mordacior — B 608₁₁ $\delta\acute{\upsilon}\sigma\theta\upsilon\mu\omicron\nu$ **μᾶλλον** dazu a. R. Anxia magis — S. 121^b B 608₂₇ $\delta\iota\epsilon\delta\rho\iota\alpha\varsigma$ etc. dazu a. R.

dissidia et considia — B 608₃₀ *κινδυνεύει* dazu a. R. Theo[dorus] haud scio — B 609₇ *κορυδῶνες* dazu a. R. Alaudē — *χλωρεύς* dazu a. R. Lutea — B 609₇ *πρέσβυς* dazu a. R. rex avium — B 609₁₉ *πυραλλίς* dazu a. R. ignaria — *κελεός* dazu a. R. Galgulus — B 609₂₀ *ὑφαιρείται* dazu a. R. eripit — S. 122 B 609₂₄ *βρένθος* dazu a. R. Anas — *λάρος* dazu a. R. Gavia — *τριόρχης* dazu a. R. Buteus — *φρύνος* dazu a. R. Rubetę — B 609₂₇ *τύμπον* dazu a. R. tympanum — *αιγωλίδς* dazu a. R. ulula — B 609₃₀ *πίπω* dazu a. R. Theo[dorus] pipo Ardeola [!] inimica est — B 609₃₁ *αιγίδω* dazu a. R. salo — B 609₃₃ *ογκήσεται* dazu a. R. Rudat — B 609₃ *κίρκος* dazu a. R. Circus accipiter — B 609₄ *λυπεῖ* dazu a. R. vulnerat — B 609₈ *ἀμυνόμενος* dazu a. R. repungnando — B 609₉ *αιγυπιῶ* dazu a. R. vulture — *κολεῶ* dazu a. R. Galgulo — B 609₁₂ *καταγνύει* dazu a. R. frangit — B 609₁₆ *ἐπαργεμος* dazu a. R. nubeculans — B 609₁₉ *εὐβίotos* dazu a. R. victus facilis — S. 122^b B 609₂₂ *ἀστερίας* dazu a. R. stellaris — B 609₂₅ *φαύλως* dazu a. R. egre — B 609₃₄ *αιγυπιός* dazu a. R. vultur — B 610₈ *σχονίων* dazu a. R. luncus — B 610₉ *λιβυός* dazu a. R. Ledy — B 610₁₀ *ποταμὸν οἰκεῖ καὶ λόχμας* dazu a. R. Theo[dorus] fruteta et nemora — B 610₁₄ *θῶς* dazu a. R. Lupus cervarius — B 610₁₈ *θανμαστὸν* dazu a. R. mirum in modum — S. 123 B 610₂₁ *ἀνυπόχστεραι* darüber timidiores — B 610₂₉ *πειθαρχεῖ* dazu a. R. obtemperat — B 610₃₂ *σειραῖς* dazu a. R. vinculis — B 610₁ *τῶν* dazu a. R. β — B 610₅ *κορακῖνοι* dazu a. R. graculi — B 610₆ *ἀθερῖνοι* dazu a. R. aristulę — *πηλαμύδες* dazu a. R. limarię — S. 123^b B 610₂₀ *τὰ* dazu a. R. γ — B 610₂₄ *κάκιστον* dazu a. R. ineptissimum — B 610₂₉ *ἡρύγγον* dazu a. R. Arunci — B 610₃₀ *μεμωραμένοι* dazu a. R. stupide — B 610₃₁ *ψυχρότεραι* dazu a. R. difficilius — B 611₂ *ἀπόλλυνται ... θηρίων* dazu a. R. hec apud Theo[dorum] non sunt — B 611₇ *αἱ* dazu a. R. δ — B 611₁₂ *φιλόστογον* dazu a. R. sue prolis amore tenetur — B 611₁₅ *τῶν* dazu a. R. ϵ — B 611₁₈ *σέσσειν* dazu a. R. herba est — B 611₂₁ *πέτρα* dazu a. R. saxum abruptum — S. 124 B 611₂₃ *ὀπώρας* dazu a. R. tempore fructuum — B 611₃₃ *πατιάλους* dazu a. R. subulas — B 611₃₄ *δίκρον* dazu a. R. bifidum — B 611₄ *ἀμυντήρας* dazu a. R. Amminicula — B 611₉ *Θαργηλιῶνα* dazu a. R. April. — S. 124^b B 611₂₃ *ἀηδές* dazu a. R. fastidiosum — B 611₂₈ *σολίττει* dazu a. R. ferit — B 611₃₂ *αἱ* dazu a. R. ζ — B 611₃₅ *ἐσθίουσιν* dazu a. R. manducant — B 612₇ *παρδαλιαχὲς* dazu a. R. ab angore — B 612₁₅ *οὕτω καὶ τὰς ἐλάφους* dazu a. R. Theo[dorus] non habet — S. 125 B 612₂₂ *αἰσθάνεται* etc. dazu a. R. sentit secum commode agi — B 612₂₅ *ὀρίανον* dazu a. R. cunilam — B 612₂₉ *πήγανον* dazu a. R. rutam — B 612₃₀ *τὸν ὀπὸν* etc. dazu a. R. succum silvestris lactuce exorbet — B 612₃₁ *ἐλμνθιδῶσιν* darüber lumbricis — B 612₃₂ *λῆιον* dazu a. R. herbam — B 612₉ *λαβεῖν* etc. dazu a. R.

Miracula nature — B 612¹⁰ ἔκτισ dazu a. R. viverra — B 612¹⁶ στραγγουρίας dazu a. R. urine stillationis — B 612¹⁷ ἐπιζύοντες darunter Theo.[dorus] ex vino — B 612¹⁸ ὄλως dazu a. R. $\bar{\sigma}$ — S. 125^b
 B 612²⁵ σπιβάδα dazu a. R. stragulam — S. 126 B 613²³ ὑπὸ τῶν etc. dazu a. R. allectatrices — B 613³ σπίζαι dazu a. fringille —
 B 613⁶ οἱ dazu a. R. $\bar{H}$ — B 613⁹ ἐν τῷ λείῳ etc. in aprico area facta materia vepribusque congestis devitationem — B 613¹³ πορίζειν dazu a. R. ministrare — S. 126^b B 613³⁰ σὺν ἔρχεται etc. dazu a. R. Theo.[dorus] nusquam ex eo quo peperit loco discedit — B 614¹ μάχονται etc. dazu a. R. tumultuant — B 614¹⁰ ἐπικορρίζουσι dazu a. R. spernunt — B 614¹¹ ὠθεῖται dazu a. R. invadit — S. 127
 B 614²⁶ ἐπτόννται dazu a. R. gaudent, alias afficiuntur — B 614²⁸ καθιζάνουσιν dazu a. R. residunt — B 614³³ σκολόπαξ dazu a. R. gallinago — B 614³⁴ ὀρουκολάπτης dazu a. R. Picus Martius — Θ —
 B 614¹² σκώληκας dazu a. R. Cossos — B 614¹⁸ φρόνιμα dazu a. R. $\bar{\iota}$ — S. 127^b B 614²⁷ πελεκᾶνες dazu a. R. platea fluviatilis —
 B 614³¹ τῶν dazu a. R. $\bar{\iota}\alpha$ — B 614³⁵ χαράδρας dazu a. R. hiatus riparum — B 615¹⁸ δραπέτης dazu a. R. fugax — B 615²⁰ εἰσὶ dazu a. R. $\bar{\iota}\beta$ (korr. aus $\bar{\iota}\alpha$) — S. 128 B 615³⁰ χρόνον οὐκ ἐλάττονα dazu a. R. spacium iugeri — B 615⁴ περιέτυχον dazu a. R. conspexere — B 615¹⁹ ἡ dazu s. R. $\bar{\iota}\gamma$ — S. 128^b B 615³⁰ ὑπὸ τὴν δ' ὠρόραν dazu a. R. estate — B 616¹ ἐκ τοῦ συμφύτου etc. dazu a. R. ex Alo herba stirpitus evulso — B 616⁵ ἀκανθυλίδος dazu a. R. argatilis — B 616⁸ ποθεν dazu a. R. ex Arabia — B 616¹⁴ ἡ dazu a. R. $\bar{\iota}\delta$ — B 616²⁰ ἁλοσάχναις dazu a. R. à flore maris —
 B 616²² σικύαις dazu a. R. cucurbitis — B 616²⁵ κατάστεγοι dazu a. R. consepti — B 616²⁷ θραύοντι darunter collidentj — B 616²⁸ ἁλοσάχνη darunter flos aridus — S. 129 B 616³² βελόνης dazu a. R. acus piscis — B 616³⁵ ὁ dazu a. R. $\bar{\iota}\epsilon$ — B 616³ αἰγίδαλος dazu a. R. parus — B 616⁴ μελαγκόρουρον dazu a. R. Atricapillam —
 B 616⁷ περιττά dazu a. R. numero imparia — B 616¹⁰ εὐβίτος dazu a. R. salus — B 616¹¹ χλωρίων dazu a. R. vireo — B 616¹² μοχθηρόν dazu a. R. ingratum — ἑλέα dazu a. R. velia — $\bar{\iota}\varsigma$ —
 B 616¹⁶ καὶ ... ἀγαθὴν dazu a. R. Theo.[dorus] non habet — B 616¹⁹ ἡ dazu a. R. $\bar{\iota}\varsigma$ — B 616²¹ κακόποτος dazu a. R. infelix — B 616²³ εὐθήμεον etc. dazu a. R. animo hilaris, concinnus compos vite facillioris — B 616²⁴ διὰ τὸ πολυίδρις dazu a. R. rerum cognitione callet — B 616²⁷ δίθαλος darunter victus gemini — S. 129^b B 616²⁹ θριοφάγος dazu a. R. victus ex cossis —
 B 616³¹ ἀκανθίδες dazu a. R. Ligurini — λιγυρόν dazu a. R. amenam — B 616³³ τῶν dazu a. R. $\bar{\iota}\bar{H}$ — B 616³⁴ ἔπαργος dazu a. R. ceni-gerula [I], operosa ἔπαργος — B 617³ ἀσινῶς dazu a. R. innocue —
 B 617¹¹ τῶν dazu a. R. $\bar{\iota}\theta$ — B 617¹⁵ βαῖός dazu a. R. fusco colore — B 617¹⁸ κυχλῶν dazu a. R. $\bar{x}$ — viscivorum — B 617¹⁹ ὀητήνην dazu a. R. Resinam — B 617²⁰ τριχάς dazu a. R. pilaris —

B 617²³ ἔστι dazu a. R. $\overline{\kappa\alpha}$ — B 617²⁸ ἵππω darunter Theo[dorus] pippo — δ δὲ dazu a. R. $\overline{\kappa\beta}$ — S. 130 B 617³² μαλακοκρανὲς dazu a. R. Molliceps — B 617⁴ κακόπτερος dazu a. R. noctu — B 617⁶ ἔστι dazu a. R. $\overline{\kappa\gamma}$ — B 617¹² οὐ dazu a. R. Theo.[dorus] non habet οὐ — B 617¹⁶ κολοῖων dazu a. R. $\overline{\kappa\delta}$ — κορακίας dazu a. R. graculus — B 617¹⁸ βωμολόχος dazu a. R. scurra — B 617²¹ σποράς dazu a. R. Galerita à crista vocata solitaria sive singularis — B 617²³ ἀσκαλώπας dazu a. R. Gallinago — $\overline{\kappa\varsigma}$ — B 617²⁶ ψάρος dazu a. R. sturnus — B 617²⁷ αἶ dazu a. R. $\overline{\kappa\zeta}$ — B 617³¹ σκῶπες dazu a. R. Asiones — $\overline{\kappa\eta}$ — S. 130^b B 618⁷ ζερυγίους dazu a. R. favoniis — B 618⁸ ὁ dazu a. R. $\overline{\kappa\theta}$ — B 618¹³ ἐκκολάπτει dazu a. R. excludit — B 618²⁷ δειλίαν dazu a. R. ignaviam — B 618²⁸ ὑποβολιμαίους dazu a. R. supposititios — B 618³¹ οἶ dazu a. R. λ — B 618³⁴ κυψελίσων dazu a. R. cistellis — S. 131 B 618² αἰγοθήλας dazu a. R. caprimulgus — B 618⁵ ἦθος etc. dazu a. R. moribus mollior — B 618⁹ οἶ dazu a. R. $\overline{\lambda\alpha}$ — B 618¹⁶ ὥς etc. dazu a. R. quo inter se rerum eventa significarent — B 618¹⁸ τῶν dazu a. R. $\overline{\lambda\beta}$ — B 618²⁴ βήσσας dazu a. R. saltus — B 618²⁵ μορφός dazu a. R. Theo.[dorus] à macula pennę quasi neviam dixeris — B 618³⁰ εὐδήμων dazu a. R. pernix, concinna — B 618³¹ οὐ etc. dazu a. R. non enim clangit neque murmurat — B 618³² περκνόπτερος dazu a. R. ab alarum notis — S. 131^b B 618³⁴ ὑπάειος dazu a. R. Theo.[dorus] subaquila ὑπ. — B 619³ πονεῖ dazu a. R. Theo.[dorus] famelica semper est — B 619¹³ φήνης dazu a. R. ossifraga — B 619¹⁶ ἔωθεν dazu a. R. mane. — B 619²⁰ ἀποτίθεται dazu a. R. condit — B 619²⁴ ἀμύττουσιν dazu a. R. lacerant — σκενωρούμενον dazu a. R. violentem — S. 132 B 619³² συγρόν darüber longe — B 619³ κατὰ μικρόν dazu a. R. paulatim descendunt — B 619¹⁰ νευροὺς dazu a. R. τάχα νεβροῦς — B 619¹³ ἐν dazu a. R. $\overline{\lambda\gamma}$ — αἶ ὠτίδες dazu a. R. Theo.[dorus] Magnitudine tarde — B 619¹⁸ γλαυῖνες dazu a. R. $\overline{\lambda\delta}$ — νυκτικόρακες dazu a. R. cicunię — B 619²⁰ κατὰ πᾶσαν dazu a. R. totam — B 619²² σφονδύλας dazu a. R. verticillos — B 619²⁴ ἥπιος dazu a. R. benigna est — B 619²⁷ βίου dazu a. R. opera — B 619³⁰ ἀδροννομένοις dazu a. R. maiusculis — S. 132^b B 620⁴ ὁποτέρου ἂν ἔμπροσθεν dazu a. R. Cuius primum oc[uli] — B 620⁹ ἀνακύπτων dazu a. R. emergens — B 620¹³ οἶ dazu a. R. $\overline{\lambda\epsilon}$ — κέπροι dazu a. R. fulicę — B 620¹⁵ θήνης ὄζει dazu a. R. lituum olet — B 620¹⁷ τῶν dazu a. R. $\overline{\lambda\varsigma}$ — τριόρχης dazu a. R. Buteo — B 620¹⁹ ἄλλοιοι dazu a. R. differunt — B 620²¹ φρυνολόχοι dazu a. R. rubetarii — B 620³² χαμαιτύπων dazu a. R. humipeta — S. 133 B 620³⁵ σοβοῦσι dazu a. R. movent — B 620¹⁰ ἔστι dazu a. R. $\overline{\lambda\zeta}$ — B 620¹⁶ θολώδεσιν dazu a. R. feculentis — B 620²⁰ στόματι dazu a. R. afficiens facultate torpendi quam suo in corpore continet — B 620²³ ἀντόπται dazu a. R. ἀντόπται — B 620²⁸ ναρκῶν dazu a. R. ναρκῶν — B 620³⁰ ψήττα etc. dazu a. R. pas-

seres et squatinę — S. 133^b B 620³⁴ *σπογγεῖς* dazu a. R. spongiatores — B 621⁹ *κνισώδη* dazu a. R. *nidorulenta* — B 621¹¹ *ἀρει* dazu a. R. tactu — *κνίδαι* dazu a. R. urticae — B 621¹⁵ *δρομιάν* dazu a. R. *hami lineam* — B 621²⁰ *καθελκυνθεῖσα* dazu a. R. vulnera accepisse — B 621²¹ *γλάνις* dazu a. R. silurus — S. 134 B 621²⁹ *μυγμόν* dazu a. R. ictum — B 621¹⁶ *θρίττα* dazu a. R. *alosa* — S. 134^b B 622¹ *ἀποτείνουσιν* dazu a. R. preten-turis — B 622¹⁵ *συντηκτικόν* dazu a. R. tabi obnoxius — B 622¹⁶ *πιλούμενος* dazu a. R. pressus — B 622²¹ *σικνωδεις* dazu a. R. alveo tument — S. 135 B 622³⁴ *ὅταν πιεσθῇ* dazu a. R. cum pre-mitur — B 622⁵ *ναντίλος* dazu a. R. nauta — B 622⁶ *περιπτός* dazu a. R. singularis — B 622¹⁰ *συννυφές* dazu a. R. membra-nulam — B 622¹⁹ *τῶν* dazu a. R. *λη* — B 622²¹ *ἀνθροῖναι* dazu a. R. Crabrones — B 622²⁷ *τῶν* dazu a. R. *λη* — S. 135^b B 623² *ἀράχμιον* dazu a. R. sepes — B 623¹¹ *κρόκας* dazu a. R. sub-tegmina — B 623¹⁵ *ἀχρεῖον* etc. dazu a. R. infirmum faciat — B 623¹⁶ *ἐξεχύλισεν* dazu a. R. exugit — B 623¹⁸ *θήραν* dazu a. R. recondito quod ceperit in repositoio — B 623²¹ *ὕφης* dazu a. R. Theo[dorus] venatur — B 623²⁹ *ἄνωθεν* etc. dazu a. R. latens — S. 136 B 623³² *ἦ* etc. dazu a. R. aut more eorum quę suis villis iaculantur — B 623⁵ *ἔστι* dazu a. R. *μ* — *ἀνώνημον* dazu a. R. Theo[dorus] nomine aduc vacans — B 623¹⁰ *τενθρηδών* dazu a. R. teredines — B 623¹¹ *φαιδς* dazu a. R. fuscus — B 623¹⁷ *ποιούν-ται* dazu a. R. *ποιούμαι* — B 623²³ *κῆρινθον* dazu a. R. cera-ginem sive cereum — B 623²⁴ *ὑποδεέστερον* dazu a. R. deterius — B 623²⁷ *σμῆνος* dazu a. R. Alveum — B 623²⁹ *ἰτέας καὶ πιτέας* dazu a. R. salicis et ulmi — B 623³¹ *κώνισιν* dazu a. R. tectorium imum — S. 136^b B 624⁶ *δροφῆς* dazu a. R. tecti — B 624⁸ *δύο* dazu a. R. gemine — B 624¹⁴ *μίτνυ* dazu a. R. commose — B 624¹⁶ *τυμμάτων* *ἐμπνημάτων* dazu a. R. plagis et id genus sup-purationibus — B 624¹⁷ *πισσόκηρος* dazu a. R. picatus cereus — B 624²⁴ *ἐρύβδην* dazu a. R. fusim — B 624³¹ *ἀπόλλυσθαι* dazu a. R. abire — B 624³² *κηρία οὐ* dazu a. R. Theo[dorus] *δυν* legit — S. 137 B 624³² *ἀριχώμεναι* dazu a. R. perreptando — B 624² *βια-σθεῖσαι* dazu a. R. onustę — B 624¹⁴ *κιτάρους* dazu a. R. locula-mentis — B 624²⁷ *νωθρός* dazu a. R. ignavus — S. 137^b B 624³⁴ *ἔσται* etc. dazu a. R. Theo[dorus] locus alter deinceps dispositus erit inanis — B 625² *ἀνωδηγός* dazu a. R. retumidum — B 625⁶ *συμπίπτουσιν* dazu a. R. Theo[dorus] *συμπέπτοι* concoquant — B 625¹² *ὀφιστᾶσιν* etc. dazu a. R. pilis fulciunt fornicatis — *Ερύσ-ματα* — B 625²⁰ *ἀφέςεις* dazu a. R. Colonie — B 625²⁶ *τεύχει* dazu a. R. foris in alveo — S. 138 B 625⁸ *συνεσπειραμένα* dazu a. R. glomeratę — B 625⁹ *μονῶτις* dazu a. R. solitaria sive pe-culiaris — B 625²³ *ὥρα τοῦ ἔτους* dazu a. R. estivo tempore — B 625²⁵ *ὅταν ἐκδύη* dazu a. R. Theo[dorus] *sinon* habeant cibum —

B 625²⁶ *προκάθηται* dazu a. R. incubat — S. 138^b B 626³ *αἰγί-
θαλοι* dazu a. R. pari — B 626³¹ *φρῦνος* dazu a. R. Rubeta —
B 626¹ *ἐκτείνει* dazu a. R. interimit — S. 139 B 626⁴ *ἀνεπιστημο-
σύνην* dazu a. R. imperitiam — B 626¹¹ *μυχῶ τοῦ σμήνους* dazu
a. R. penitior loco alvei — B 626¹⁷ *σκληρός* dazu a. R. Theo[dorus]
clerus — *ἐδάφει* etc. dazu a. R. alveo toti obducitur — B 626²⁰
δυσωδία dazu a. R. *veternitas cum foedo odore* — B 626²⁵
ἔρμα dazu a. R. fulcrum et fundamen — B 626³² *μόσχον* dazu a. R.
ex novellis stirpibus — *αἷσχιον* darüber deformius — B 627¹ *πλήρες
γίνεται τὸ κηρίον* dazu a. R. favi replentur — S. 139^b B 627⁵
οῖαν etc. dazu a. R. stirpes florent — B 627⁶ *σίμβλον* dazu a. R.
alveo — B 627¹⁰ ff. *πρὶν* etc. (am Rande eine Klammer) dazu a. R.
antequam favus occupetur égerunt alvi [Korr. aus alvei] excrementa
omnes aut volantes ut dictum est aut certa in parte favi — B 627¹⁴
ἐπικεκαυμένοι dazu a. R. dorsum repandum — B 627²⁹ *ψοφον*
dazu a. R. susurrum — B 627³⁰ *πίνουσι* dazu a. R. *Esuriunt* Theo[dorus]
πένουσι — B 627³² *βλίττων* dazu a. R. castrans — B 627³³ *ἄ θυ-
μότερον* — B 627² *κυνέλλιον* dazu a. R. alveus — S. 140 [im Texte
150, Korr. in 140] B 627⁶ *λοπάδα* dazu a. R. ollam — B 627¹²
αὐτοῦ ἀνελιθύνται dazu a. R. in alveo voluntantur — B 627¹³
χειμῶνα der im Text fehlende Akzent übergeschrieben — B 627¹⁷
ἀχράδας dazu a. R. piros — B 627¹⁹ *νομῶ* dazu a. R. prato —
B 627² *τῶν* dazu a. R. *μα* — B 627³² *μῆτρας* dazu a. R. ma-
trices — S. 140^b B 628¹¹ *εὐσκοπον* dazu a. R. oportunum —
B 628¹³ *σφηκωνεῖς* etc. dazu a. R. vespeta et cellulas — S. 141
B 628⁵ *ἀμενηνότεροι* dazu a. R. insbecillioresque — B 628¹¹
πλάττουσιν etc. dazu a. R. congerie alias storea — B 628¹⁵ *οὐ* dazu
a. R. *μῆ* — B 628²⁶ *προιούσης* dazu a. R. à solstitio — *πιελέας*
dazu a. R. ulmos — B 628²⁷ *γλίσχροα* etc. dazu a. R. gummosam
mater[iam] — B 628³² *αἶ* dazu a. R. *μβ* — S. 141^b B 629⁹ *ἀφεσμός*
dazu a. R. *missio* alias colonia — B 629¹⁹ *ῥλην* dazu a. R. ar-
borem — B 629²⁹ *οἶ* dazu a. R. *μγ* — B 629³¹ *τενθροδὼν* dazu
a. R. teredo — S. 142 B 629³³ hinter *μελίτη* ein Komma — *λίχνον
δ' ὃν* dazu a. R. *cupediosa hec est, igitur ὃν* — B 629³⁴ *ἀπό-
λαυσιν* dazu a. R. *delitias* — B 629⁵ *περὶ* dazu a. R. *μδ* —
B 629¹⁰ *οὐχ ὑπόπτῃς* dazu a. R. nihil suspicatur, nullius suspi-
ciosus est — B 629¹⁴ *βάδην* dazu a. R. sensim, pedetentimque.
Theo[dorus] pedatimque — B 629¹⁷ *ἐν δὲ τοῖς φύλλοις* dazu a. R.
in locis nudis [= *ἐν δὲ τοῖς φιλοῖς*, wie B liest] — B 629¹⁸
τρέχει etc. dazu a. R. currit contentus — B 629²⁷ *σὰς* dazu a. R.
Theo[dorus] legit *τάσ* — B 629³¹ *κατεαγότας* dazu a. R. fractos —
S. 142^b B 629³⁴ *οὐλοτριχώτερον* dazu a. R. Crispior pilo —
B 630² *ἀναφράξαντα* dazu a. R. *setis horrentem* — B 630⁵
ἐλκώση dazu a. R. *lacerarit* — B 630⁹ *θῶες* dazu a. R. *Lupi cer-
varii* — B 630¹⁷ *λεῖοι* dazu a. R. *nudi* — B 630¹⁸ *ὁ* dazu a. R.

$\mu\epsilon$ — B 630²⁰ *μόναπον* dazu a. R. *μόναπος* — B 630²³ *ἀπο-
ταθέν* dazu a. R. *distentum* — B 630²⁵ *προσεσταλμένη* etc. dazu
a. R. *compositior* — B 630²⁸ *μέσον* etc. dazu a. R. *inter cinereum
et ruffum* — B 630²⁹ *παρῶαι* dazu a. R. *parti* — B 630³⁴ *ἡμί-
χων* dazu a. R. *semisextarium* — S. 143 B 630³⁵ *προκόμων* etc.
dazu a. R. *antias* — B 630³⁸ *ἐξατονῇ* dazu a. R. *proluviem alvi
passus* — B 630¹⁸ *πάντων* dazu a. R. $\mu\varsigma$ — B 630²¹ *συνέσει* dazu
a. R. *sagacitate ingenii* — B 630²⁶ *παραποτάμων* dazu a. R. *Ripa-
rium* — B 630³¹ *οἱ* dazu a. R. $\mu\varsigma$ — S. 143^b B 631⁸ *τῶν* dazu a. R.
 μH — B 631¹³ *ἀφῆκεν* dazu a. R. *dimisit captivum* — B 631²⁷
ὥσπερ ἀναλογισάμενοι dazu a. R. *quasi spacium cogitantes* — B 631³¹
οἱ κατακολυμβηταί dazu a. R. *urinatores* — B 631³ *ἐξοκέλλουσιν*
dazu a. R. *erumpant* — S. 144 B 631⁵ *ὥσπερ* dazu a. R. $\mu\Theta$ —
B 631⁹ *κοκκύζουσι* dazu a. R. *cucuriunt* — B 631¹⁰ *κάλλαιον* dazu
a. R. *crista* — B 631¹⁵ *σκενωρίαν* dazu a. R. *officium matris* —
B 631¹⁷ *θηλυδρίαί* dazu a. R. *effeminatj* — B 632¹⁷ *παταγεῖ* dazu
a. R. *strepitant* — B 632¹⁹ *ψαρά* dazu a. R. *murinus sive sturni
colo[r]* — S. 144^b B 632²⁴ *ἐπιστρεφῇ* dazu a. R. *celerem modula-
tamque* — B 632²⁸ *φονίκονχοι* dazu a. R. *Rubecula et Ruticilla* —
B 632³¹ *σκαλίδες* dazu a. R. *ficedule* — B 633¹ *ἀλεκτορίς* dazu
a. R. *alauda* — B. 633⁷ *ἀπογορεῖν* dazu a. R. *crepitus alvi* —
B 631¹⁹ *μεταβάλλει* dazu a. R. $\bar{\nu}$ — B 632⁹ *γλαφυρώτερα* dazu
a. R. *elegantiora* — B 632⁹ *καθεστηκότα* dazu a. R. *incremento
constiterunt* — S. 145^b B 632¹⁸ *βύονσιν* dazu a. R. *infarciunt* —
B 632¹⁹ *ἐπιπάττουσιν* dazu a. R. *respergunt* — B 632²⁴ *ἦτρον*
dazu a. R. *cutem* — B 632²⁶ *συρράπτονσιν* dazu a. R. *consar-
cinant* — B 632³⁰ *Νισαίων* dazu a. R. *Nissani* — B 632¹⁰ *μήρουκα*
dazu a. R. *Ruminalem*.

2. Theodor v. Gaza: Aristotelis de natura animalium.

Venedig, Aldus, 1504.

S. 1²⁸ *species* dazu a. R. *specie potius εἶδει* — 1³⁵ *ubi
haberi id potest* dazu a. R. *ἐν τοῖς ἔχουσι* — 1⁵⁰ *vor recipiat
einzuschieben laut Vermerk* a. R. *non; sic enim Aristo [teles] τὰ δὲ
τὸν ἄερα μὲν οὐ δέχεται* — S. 2¹⁴ *hinter emittitur einzuschieben
laut Vermerk* a. R. *qua recipitur καὶ ἡ λαμβάνει* — 2³⁵ *aliis* dazu
a. R. *alis πέριξιν* — 2³⁸ *saepia* dazu a. R. *sepia σηπία* — S. 2^b 8
raia dazu a. R. *Βάτραχος* — S. 3^b 28 *sensus odoris* dazu a. R. *ὡς-
φρησις* — S. 4^b 18 *zwischen eam und rem laut Vermerk* a. R. *einzu-
schieben ob* — S. 5⁴⁵ *venae* dazu a. R. *vena* — S. 6⁴¹ *cerbasinis*
dazu a. R. *καρβατίναισ* — 6⁵¹ *utrunque* dazu a. R. *utrinque* —
S. 8^b 18 *Raia* dazu a. R. *βάτραχος* — 8^b 22 *aper* dazu a. R. *κά-
προσ* — S. 9²³ *Cigni* dazu a. R. *gingni ἐγγίνονται* — 9²⁸ a. R.
ῥίνη lima — S. 11^b 48 *pulmonem* dazu a. R. *pulmonum* — S. 12¹¹

in alam dazu a. R. in alam — 12³⁵ **communicatis** dazu a. R. **communicatis** — S. 12^{b 25} nullo darunter ovillo — aut paulo minus darunter *προβάτων* — S. 17⁴⁷ cocalia dazu a. R. *κωλάκια* — S. 17^{b 53} ferè der Accent über e gestrichen, darunter *ἀγοῖα* — S. 20^{b 4} circa dazu a. R. *ἀρεν* citra forte — S. 21¹⁷ mullorum dazu a. R. **mulorum** — S. 24¹² iure dazu a. R. inire — S. 26¹¹ Pamphila dazu a. R. *pamphila* — S. 30^{b 16} **raia** dazu a. R. *rana βατράχον* — S. 31⁵ **Raia** dazu a. R. [Ra]na — S. 31^{b 16} **oris** dazu a. R. **ovis** — 31^{b 26} **parte** dazu a. R. **partu** — S. 32²⁴ **mseinis** dazu a. R. **fe-minis** — 32³² spina dazu a. R. spuma forte — S. 32^{b 47} **animae** dazu a. R. *ἄμυαι* — S. 35³⁵ **acervis** dazu a. R. *aceribus τηλίον* — S. 47¹⁸ nonnulli modo laut Notiz a. R. zwischen beide Worte einzuschieben non — S. 53¹⁵ Pariunt dazu a. R. pereunt *ἀπόλλυνται* — S. 56¹¹ prioribus dazu a. R. posterioribus.

3. Athanasius: Opera.

Paris, Parvus, 1520 [= Panzer VIII 63].

Die Randglossen Zwinglis zu diesem Bande sind spärlich und sachlich wenig bedeutend. Es handelt sich um Verbesserung von Druckfehlern, mit einer Ausnahme; diese sachliche Änderung verrät, daß Zwingli von einer requies interna zu sagen weiß. Anmerkung verdient, daß der durch Randstrich als wichtig markierte Abschnitt zu 2 Tim. 3, 15 redet von der salus, non ea certe, quæ operibus constat et verbis, sed quæ in Christo Jesu fide consistit. Wenn Zwingli in der „Christlichen Antwort Zürichs an Bischof Hugo“ (1524) den Kommentar des Athanasius zu den paulinischen Briefen erwähnt (krit. Zwingliausgabe III, S. 207), so verrät unser Band wirklich nur die Lektüre dieser, nicht auch der dogmatischen Schriften (Contra gentiles, de incarnatione verbi, disputatio contra Arium, in vim psalmorum, ad monachos exhortatio, epistola ad Marcum papam u. a. Briefe) oder der Vita Athanasii. Den Kommentar aber hat er ganz gelesen, da er zu den einzelnen Briefen jeweilig die Kapitelzahlen setzt. Die Handschrift weist in die reformatorische Zeit, nach 1519.

Fol. CXIX^{b 20} [Zu Gal. 5, 9] Ne illis hunc in modum occurrendi offeratur occasio, **quod** nos adeo lacessis Paule; dazu a. R. **quid**

Fol. CXX¹³ [Zu Gal. 5, 12] Hos quidem qui fuerant a falsis apostolis circumventi insensatos iam dixit, neque alium eos in modum nisi ut pueros solemus, **corruptit**; dazu a. R. **corripuit**, ferner das Komma hinter solemus gestrichen und nach corruptit gesetzt.

Fol. CXCVIII^b 28 [Zu 2 Tim. 1, 6] Velim te hortari ... et excitare, ut spiritus gratiam ... resuscites et **invidiam** reddas, dazu a. R. **vividam**.

Fol. CCH 24 [Zu 2 Tim. 2, 20] Ligneæ vero . etsi .. ad **dispensionem** nonnullas maxime conferunt, dazu a. R. [dispen]sationes.

Fol. CCIII^b 11 [Zu 2 Tim. 3, 15] Quod perinde est dicere ac si a Christo acceperit, tum quia non nuper aut pridie, sed a **pravis** fuisset edoctus, dazu a. R. **parvis** — Der folgende Absatz [quæ te possunt instruere ad salutem per fidem] ist a. R. durch einen Strich markiert und eingefaßt.

Fol. CCXXIII 42 [Zu Hebr. 4, 3] Nil tamen impedit, quo minus et requies in alium sensum nuncupetur dazu a. R. **interna**.

(Forts. folgt.)

Zur Kritik der Quellen über Luthers Lebensende

Von Otto Clemen

In seiner 1898 erschienenen Schrift über Luthers Lebensende hatte Nikolaus Paulus die Ergebnisse seiner Untersuchung in folgende zwei Sätze zusammengefaßt: „1. Auf Grund sowohl der protestantischen als der katholischen Quellen muß die Erzählung von Luthers Selbstmord als Fabel zurückgewiesen werden. 2. Auf Grund der protestantischen Quellen kann mit genügender Sicherheit angenommen werden, daß Luther, wenn auch unerwartet schnell gestorben, doch nicht tot im Bette gefunden wurde, sondern vielmehr nach einigen Gebeten am 18. Februar 1546 gegen 3 Uhr morgens in Gegenwart mehrerer Personen sanft und ruhig verschieden ist.“ Zu dem ersten Satze fand Paulus in der Folge nichts hinzuzufügen. Aber den zweiten Satz glaubte er modifizieren zu müssen. Er hat sich später dahin ausgesprochen, daß man mit der Möglichkeit rechnen müsse, daß die protestantischen Berichte, insbesondere die sog. Historia, der offizielle Bericht von den drei „Augenzeugen“ Justus Jonas, Michael Cölius und Joh. Aurifaber, tendenziös gefärbt seien. „Ist der Gedanke, daß

sich in diesen Darstellungen ein Bestreben geltend gemacht habe, die Sterbeszene in möglichst erbaulicher Weise vor die Öffentlichkeit zu bringen, ohne weiteres abzuweisen? Wie, wenn man etwa um 1 Uhr morgens Luther, der in der Nacht, was übrigens feststeht, vom Schlage getroffen worden, tot im Bette gefunden, und wenn man dann, um den üblen Eindruck, den die Nachricht von diesem jähen Ende hervorrufen mußte, zu verhüten, das Ableben des Meisters zu einer frommen Szene ausgemalt hätte?“ Tatsache sei, daß sofort in Eisleben das Gerücht umging, man habe Luther tot im Bette gefunden. Das bezeuge Michael Cölius in der Predigt, die er am 20. Februar früh in der Andreaskirche in Eisleben, wo Luther aufgebahrt war, gehalten¹: „Denn er ist noch nicht begraben, auch nicht mehr denn einen tag tod gewest, und findet sich, wie mir fürkompt, bereitan leute, die durch den bösen geist getrieben ausbringen sollen, als hab man ihn im bette tod funden.“ Cölius weise freilich das Gerücht als eine teuflische Lüge zurück und beteuere feierlich, daß Luther in Gegenwart von mehreren Personen nach frommen Gebeten sanft und friedlich verschieden sei; es sei aber doch nicht undenkbar, daß die protestantischen Berichterstatter dies erdichtet und Cölius, Jonas und Aurifaber sich untereinander und mit den Personen, die sonst noch Zeugen von Luthers gottseligem Heimgang gewesen sein sollen, verabredet hätten, die Sterbeszene möglichst erbaulich darzustellen. Es komme hinzu, daß die protestantischen Berichte Angaben enthielten und Verschweigungen aufwiesen, die ihre Glaubwürdigkeit in ziemlich ungünstigem Lichte erscheinen ließen. Und so hat Paulus schließlich seinen Standpunkt so präzisiert: „Die Behauptung, daß auf Grund der protestantischen Quellen mit genügender Sicherheit angenommen werden könne, Luther sei nicht tot im Bette gefunden worden, halte ich heute nicht mehr aufrecht. Ich bin jetzt der Ansicht, daß die Frage, wie Luther gestorben sei, auf Grund der vorhandenen Quellen nicht mit Sicherheit entschieden werden kann. Sicher ist nur, daß Luther in der Nacht vom Schlage gerührt wurde. Ob man ihn aber tot im Bette gefunden, oder ob er in Gegenwart mehrerer Personen nach einigen

1) Christof Schubart, Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis. Texte und Untersuchungen, 1917, S. 30.

Gebeten sanft und ruhig verschieden sei, muß meines Erachtens dahingestellt bleiben.“

Paulus hat diese Ansicht vorgetragen in einer Besprechung, die er in der Literarischen Beilage der „Kölnischen Volkszeitung“ vom 22. Mai 1913 der Schrift von Bruno Grabinski: „Wie ist Luther gestorben? Eine kritische Untersuchung“ gewidmet hat. Obgleich er dieses unselbständige Machwerk ablehnt, ist er von ihm doch stärker beeinflusst worden, als ihm selbst bewußt ist. Insbesondere haben offenbar diejenigen Partien, in denen Grabinski den wichtigsten katholischen Bericht, den des civis Mansfeldensis (hinter dem der Eislebener Apotheker Joh. Landau steckt), gegen die protestantischen Quellen ausspielt, großen Eindruck auf ihn gemacht.

Den letzten Beitrag zur Kritik der Quellen über Luthers Lebensende hat Christof Schubart in seinem Buche: „Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis“ (1917) geliefert. Indessen liegt der Schwerpunkt des Buches nicht in der Kritik der Quellen, sondern in ihrer Zusammenstellung. Auch bringt der Verfasser in den den Texten angefügten Untersuchungen zwar allerlei Beachtenswertes über das Verhältnis der protestantischen Quellen zueinander, ihre Abhängigkeit von den Urquellen usw., fördert aber die Frage nach der Glaubwürdigkeit der protestantischen Berichterstattung nur wenig, da er die Glaubwürdigkeit der Urquellen einfach voraussetzt¹.

Ich möchte hier einmal das Problem am anderen Ende anfassen und zunächst den wichtigsten katholischen Bericht, den einzigen Bericht eines katholischen Augenzeugen, eben des Joh. Landau², auf seine Glaubwürdigkeit hin prüfen.

Wie ist er zustande gekommen? Joh. Cochläus, der damals in Regensburg beim Reichstag weilte und seit einigen

1) Vgl. Otto Albrecht in seiner gehaltvollen Besprechung der Arbeit von Schubart in den Theolog. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1919, 3./4. Heft, S. 341.

2) Bei Schubart, S. 75 ff. Abgedruckt aus Strieder, Authentische Berichte über Luthers letzte Lebensstunden, 1912, S. 33 ff. Auch die Druckfehler sind übernommen, wie S. 75, Z. 31 flebii statt Islebii, S. 76, Z. 8 opipatum statt opiparum, Z. 33 fit statt sit. Besserer Text bei Paul Majunke, Luthers Testament und die deutsche Nation, 2. Aufl., 1892, S. 170 ff.

Tagen an seine (nachmals 1549 in Mainz erschienenen) *Commentaria de actis et scriptis Lutheri* herangetreten war ¹, hatte sich an den gleichfalls damals in Regensburg anwesenden Georg Witzel mit der Bitte gewandt, ihm Material über Luthers Lebensende zu verschaffen, und dieser hatte daraufhin seinen Vetter ² Landau in Eisleben gebeten, ihm mitzuteilen, was er über Luthers Tod und Begräbnis wüßte. Den alsbald eingehenden Bericht Landaus ließ Cochläus ins Lateinische übersetzen ³ und fügte ihm eine Abhandlung über Luthers Lebensausgang bei, mit der er den vielen deutschen Schriften aus dem lutherischen Lager, die damals in aller Händen waren, und in denen ihm Luthers Tod und Begräbnis maßlos gefeiert zu werden schien, Abbruch tun wollte. Am 11. Juni schickte er dieses Material an Kardinal Cervino in Trient zur Weitergabe, wenn's gefällig sei, an die anderen Konzilsväter. Am 21. Juli 1548 erschien dann die Abhandlung des Cochläus, der Brief Landaus und der bekannte erste Brief des Justus Jonas an den Kurfürsten, den er unmittelbar nach Luthers Tode früh zwischen 4 und 5 diktiert hat, alles lateinisch, bei Franz Behem in Mainz im Druck ⁴.

An den hier überlieferten Text des Landauschen Berichts geht Schubart mit vorgefaßtem Mißtrauen. Er schreibt S. 111: „Wer den deutschen Text des Landauschen Berichts wieder auf findet, wird den wichtigsten Beitrag liefern, dessen die Forschung über Luthers Tod noch bedarf. So lange ist das Nichtvorhandensein des deutschen Originaltextes ein starkes Zeugnis gegen den Quellenwert des Landauschen Berichtes. Warum ist diese wichtige, anfänglich nur katholischerseits bekannte Quelle nicht auch katholischerseits in originaler deutscher Fassung erhalten worden? Das

1) Martin Spahn, Joh. Cochläus, 1898, S. 307 f.

2) Vgl. Gregor Richter, Die Verwandtschaft Georg Witzels (Fuldaer Geschichtsblätter 8, S. 132 ff.).

3) Gewiß von demselben Amanuensis, dessen Übersetzerdienste er in seinem Briefe an Cervino vom 21. März erwähnt (Schubart, S. 69). Ob dieser aber identisch ist mit Joh. Günther, dem Neffen des Mainzer Druckers Franz Behem (Cochläus' Schwagers), der für den Druck den Brief des Justus Jonas übersetzt hat, steht dahin. Vgl. über Günther Simon Widmann, Eine Mainzer Presse der Reformationszeit, 1889, S. 90; Spahn, S. 298, A. 1.

4) Widmann, S. 81; Spahn, S. 368, Nr. 179.

erweckt auch dem Unbefangenen Verdacht, und Rom bleibt die Antwort schuldig.“ Ich muß gestehen, daß ich diese Argumentation nicht recht verstehe. Es lag doch für Cochläus keine Veranlassung vor, nachdem er den Brief mit Rücksicht auf das internationale gelehrte Leserpublikum, auf das er rechnete, lateinisch veröffentlicht hatte, nun auch noch den deutschen Originaltext drucken zu lassen? Oder war er verpflichtet, das deutsche Original in irgendeinem Archive für die Nachwelt zur Vergleichung und Kontrolle zu deponieren? Die Übersetzung ist so wörtlich, z. T. so stümperhaft wörtlich, daß die Vorlage mit Leichtigkeit rekonstruiert werden kann. Warum sollte dem deutschen Text so ungleich mehr Beweiskraft eignen als dem lateinischen? — Allerdings macht Schubart auf zweierlei aufmerksam, was den Verdacht erwecken könnte, daß an dem deutschen Originaltext geändert worden sei. Nachdenklich müsse einen schon die Überschrift stimmen, unter der der Landausche Bericht bei Cochläus abgedruckt sei: „Ex epistola quadam Mansfeldensi historica narratio.“ Aber dieses ominöse „Ex“ ist doch lediglich Parallelismus zu dem im Titel unmittelbar vorausgehenden: „Ex compendio actorum Martini Lutheri caput ultimum“ und soll nur besagen, daß die konventionellen Wendungen am Anfang und Ende des Briefes weggelassen worden sind, vielleicht soll es auch andeuten, daß Cochläus an die Stelle der Ichform des Briefes, den er von Landau erhalten hatte, die dritte Person (Subjekt apothecarius) gesetzt hat. — Ferner weist Schubart auf zwei Stellen hin, die den Zusammenhang stören sollen, und die ihm als Zusätze von Cochläus' Hand erscheinen. Die erste Stelle ist folgende¹: Landau erzählt, wie er auf Veranlassung der beiden herzugezogenen Ärzte dem toten Luther ein Klystier habe verabreichen müssen. Die Prozedur sei aber mißlungen. Die Ärzte hätten gesagt: „Da laß es nur!“ Im Anschluß hieran erzählt Landau nun, daß sich die beiden Ärzte, Mag. Wild und Dr. Ludwig, über die Todesursache Luthers gestritten hätten; letzterer hätte gemeint, Luther sei einem Schlaganfall, ersterer, er sei einem Stickhusten erlegen. Dann heißt es: „His ita peractis advenerunt alii quoque comites omnes.“ Richtig ist, daß sich die Stelle über den Streit der Ärzte wie ein Fremd-

1) Schubart, S. 78, Z. 12—16.

körper herausnehmen läßt und sich die Wundränder gleich wieder schließen. Aber damit ist doch noch nicht gesagt, daß die Stelle ein Zusatz von des Cochläus Hand sein müßte. Es ist eine Eigentümlichkeit des sorglosen Briefstils, Dinge, die man vergessen hat, nachzutragen, wo sich Gelegenheit bietet. Es lag nahe, nach: „Dixerunt illi: Omitte igitur!“ fortzufahren: „Contenderunt autem inter sese duo illi medici . . .“ Ferner deutet das „His ita peractis“ darauf hin, daß der Briefschreiber das Bewußtsein hatte, abgeschweift zu sein, und daß er den Faden wiederaufnehmen wollte. Ebenso steht es mit einem anderen Nachtrag¹: Luthers Diener gab auf Befragen zum Beweise dafür, daß Luther noch am Abend vorher fröhlich, wie seit langem nicht, gewesen sei, eine von diesem erzählte Geschichte wieder, handelnd von einem, den der Teufel mit Haut und Haar geholt hatte. Auch dieser Nachtrag kann sehr wohl auch schon im deutschen Originaltext gestanden haben.

Es ist nun aber nicht nur, was gegen die Integrität und damit gegen die Glaubwürdigkeit des Berichts Landaus vorgebracht werden könnte, gegenstandslos, sondern es läßt sich auch positiv der Beweis führen, daß Landau Glauben verdient. Schubart zeigt S. 112f., daß der Bericht Landaus in mehreren Einzelheiten mit zwei anderen aus Eisleben geschriebenen Briefen übereinstimmt, nämlich mit den beiden Briefen des Eislebener Ratsherrn Andreas Friedrich an seinen Onkel Joh. Agricola in Berlin am 18. Februar und 12. März. Landau stimmt aber auch mit anderen protestantischen Quellen in originellen Details überein und zeigt sich damit gut unterrichtet und wohlvertraut mit den einschlägigen Verhältnissen.

1. Er weiß von dem Streit, der im Juni 1543 unter den Eislebener Geistlichen darüber ausgebrochen war, was mit dem übrig gebliebenen Abendmahlswein geschehen sollte². Er erwähnt das Gutachten Melancthons, das bis vor kurzem einzig bekannte Aktenstück aus diesem Streite³.

1) Ebenda S. 78, Z. 40 bis S. 79, Z. 11. — Es handelt sich hier wirklich nur um einen Nachtrag. Schon vorher (S. 77, Z. 28f.) hat Landau bemerkt: „Feria quarta [17. Febr.] in coena rursus valde laetus fuit et facetiis fabulisque recitandis dicax, omnibus movens risum.“

2) Gustav Kawerau, Der Streit über die Reliquiae Sacramenti in Eisleben 1543 (Zeitschr. f. Kirchengesch. 33, S. 286f.).

3) CR. 7, Nr. 5007. Es ist zuletzt von Kawerau a. a. O., S. 293,

2. Er erwähnt die Reise nach Mansfeld, die Luther, um zwischen den Grafen zu vermitteln, Ende 1545 unternommen hat, über die „auffällig wenig bekannt ist“¹. Luther sei am 23. Dezember angekommen; acht Tage lang sei ergebnislos verhandelt worden; endlich sei ein neuer Termin auf Conversionis Pauli (25. Januar) anberaumt worden, — alles Angaben, die zu den übrigen dürftigen Quellenstellen gut stimmen.

3. Landau schreibt weiter, Luther sei am Sonnabend vor Pauli Bekehrung, d. h. am 23. Januar wieder in Halle eingetroffen, um zu dem Termin pünktlich zu erscheinen; aber vier Tage lang (24.—27.) habe man ihn in Eisleben vergeblich erwartet und ihm und seiner Begleitung das Mahl gerüstet, bis es endlich am 28. gelungen sei, Luther auf drei miteinander verbundenen Kähnen über die angeschwollene Saale zu bringen. Bei Köstlin-Kawerau, Martin Luther II, S. 617 war Luthers Ankunft in Halle auf den 25. früh gesetzt worden, aber kürzlich sind nicht nur neue Zeugnisse dafür angeführt worden, daß Luther schon am 23. von Wittenberg abgereist ist, sondern es ist auch gezeigt worden, daß er am 24. vormittags in Halle eintraf, am 25. früh um 8 von Halle aus vergeblich versuchte, über die Saale zu fahren, aber nach einer Stunde vergeblicher Versuche in seine Herberge in Halle zurückkehren mußte². Landaus Angaben fügen sich dem revidierten Itinerarium Luthers gut ein.

4. Landau schreibt durchaus zutreffend von den vier letzten Predigten, die Luther in Eisleben am 31. Januar, 2., 7. und 14. Februar gehalten hat³. Er gibt nicht nur Text und Thema

in die Zeit von Ende Juni bis Mitte Juli 1543 gesetzt worden. Aber dem widerspricht, was Landau berichtet: „Cumque Wittembergam devoluta esset causa, Luthero absente, Philippus Melanchthon approbavit sententiam eorum, qui negant remanere corpus et sanguinem Christi. Ubi autem domum rediit Lutherus, comprobavit alterius partis opinionem...“ In jenem Zeitraum war Melanchthon in Bonn, das Gutachten ist also neu zu datieren.

1) Enders-Kawerau-Flemming, Luthers Briefwechsel 17, S. 65³.

2) Paul Flemming, Zu Luthers Reisen (Theolog. Studien und Kritiken 1916, S. 52 u. ff).

3) Vgl. Weimarer Lutherausgabe 51, S. XIV. Die Hypothese Buchwalds, Luther habe seine letzte Predigt nicht am Sonntag, den 14., sondern am folgenden Montag gehalten, ist nicht aufrecht zu erhalten.

im allgemeinen richtig an, sondern reproduziert einzelne Äußerungen, die Luther tatsächlich getan hat ¹.

5. Landau schreibt, daß Luther am 2. Februar nach Beendigung seiner Predigt ein prandium eingenommen habe, und daß währenddem ein Essenbrand entstanden und auch aus dem Nachbarhause ein Feuer aufgegangen sei. Von diesem Essenbrand schreibt Luther tags darauf, am 3. Februar, an Melanchthon ².

6. Besonders interessant ist folgende Stelle in Landaus Bericht: „Wenn Luther nicht bei öffentlichen Verhandlungen war, hatte er in seinem Kasten ein Buch, in das er schrieb. Es soll von ihm ein Buch an den Kaiser gegen die Löwener und Kölner geschrieben sein. . . . An diesen Kasten stieß Jonas zufällig seinen Schenkel und zog sich eine so schwere Verletzung zu, daß er einen Chirurgen nötig hatte. Dieses von ihm noch nicht vollendete Buch soll Dr. Cruciger zu Ende führen, der ihm nachfolgen wird wie Elisa dem Elias . . .“ Gemeint ist hier „Luthers letzte Streitschrift“, die Schrift wider die Esel in Paris und Löwen ³. Joachim Mörlin hat uns überliefert, daß man das Originalmanuskript nach Luthers Tode in dessen Tasche gefunden, und daß Cruciger es an sich genommen habe ⁴, — eine Nachricht, die mit der Angabe Landaus trefflich zusammenstimmt.

7. Landau erzählt, Luther habe am 15. Februar einen Tischgast aus Frankfurt a. M. gehabt und sich mit diesem über die letzte Neuigkeit, den (angeblichen) Tod Papst Pauls III. unterhalten. Dazu paßt, daß Luther am 14. in seinem letzten Briefe an Melanchthon schreibt: „Papa Paulus tertius tertia Januarii mortuus et sepultus est, id quod certo huc scribitur esse verum ⁵.“

1) Vgl. zu Schubart, S. 76, Z. 15ff.: „unumquemque debere Dei dona sibi collata in alios distribuere“ W. A. S. 170, Z. 17ff.; zu Schubart, S. 76, Z. 37: „Ille enim sacellum suum semper iuxta ecclesiam Dei aedificat . . .“ W. A. S. 175, Z. 22f.; S. 184, Z. 15ff.; zu Schubart S. 77, Z. 10: „Deinde contra iudeos multa dixit“ W. A. S. 195f.

2) Enders, S. 70. Vgl. auch Luthers Brief an seine Käte vom 10. Februar (Enders, S. 32) und in dem 2. Briefe des Andreas Friedrich vom 12. März: „Una hebdomada caminus bis ardere coepit et parum abfuit a summo incendio.“ Schubart, S. 56, Z. 17f.

3) Vgl. Köstlin-Kawerau, Bd. II, S. 609.

4) Vgl. meine Bemerkungen darüber Ztschr. f. Kirchengesch. 36, S. 118f.

5) Enders, S. 50. Melanchthon erhielt den Brief mit dieser Nach-

Auch was Landau an Einzelheiten über die Überführung der Leiche Luthers zunächst in Eisleben aus dem Drachstedtschen Hause ¹ in die Andreaskirche und sodann nach Halle und Wittenberg berichtet, paßt zu den anderen einschlägigen Quellenstellen und ergänzt sie in willkommener Weise.

Nach alledem dürfen wir in Landau einen Berichterstatter sehen, der seine eigenen Beobachtungen gemacht hat, sich des Gesehenen, Gehörten, Erlebten deutlich erinnert (obwohl seitdem mehr als drei Monate verstrichen sind) ² und bestrebt ist, seine Erinnerungen vollständig und genau wiederzugeben. Von tendenziöser oder gehässiger Färbung ist in seinem Bericht so gut wie nichts zu spüren; wenn er Luthers Vorliebe für gutes und reichliches Essen und Trinken betont ³, so hält ja auch Luther selbst in Briefen aus jenen Tagen nicht damit hinterm Berge. Wir werden demnach insbesondere auch nicht in Zweifel ziehen, was Landau von seiner Anwesenheit im Sterbeuhause am 18. Februar früh erzählt.

Trotzdem darf man nicht, wie Grabinski tut, und wie Paulus neuerdings geneigt zu sein scheint, Landau gegen die protestantischen Berichterstatter ausspielen und daraus, daß diese die Anwesenheit des Apothekers verschweigen, Kapital schlagen. 1898 hat Paulus diese Verschweigung sehr einleuchtend begründet ⁴: „Für die Prediger war es etwas allzu Peinliches, öffentlich zu erklären, daß ihrem verstorbenen Meister von einem ‚Papisten‘ noch ein Klystier gegeben worden wäre. Ein solches Geständnis mußte ihnen um so schwerer fallen, als dieser Papist ein naher Verwandter Witzels war, jenes vielgehaßten Gegners, mit welchem Jonas und die Eislebener Prediger vor einigen Jahren erst einen heftigen Kampf ausgefochten hatten.“ Jonas, Cölius und Aurifaber mögen die Klystierprozedur auch für ein bedeutungsloses und häß-

richt am 17. Februar (Schubart, S. 43, Z. 20 ff.). Die von Landau wiedergegebene Äußerung Luthers: „Quatuor iam papas supervixi factus illis contrarius primus propter pallium“ hat an W.A. 50, S. 80, 3ff. und an „Wider das teuflische Papsttum“ Bl. Bbija Parallelen.

1) Vgl. Georg Kutzke, Aus Luthers Heimat, 1914, S. 44f.

2) Daß der Bericht „nicht lange vor dem 9. Juni“ (dem Todestage des Grafen Philipp von Mansfeld) verfaßt sein muß, hat Schubart, S. 80, A. 1 richtig erkannt.

3) Schubart, S. 75, Z. 31; S. 76, Z. 7—8; Z. 21f.; S. 78, Z. 5—8.

4) Luthers Lebensende, S. 76.

liches Nachspiel gehalten haben. Ein aktenmäßig vollständiger und genauer Bericht sollte ihre „Historia“ ebensowenig sein wie z. B. die Evangelien.

Darum geht Paulus auch zu weit, wenn er jetzt die Kernfrage, „ob man Luther tot im Bette gefunden habe, oder ob er nach einigen Gebeten in Gegenwart mehrerer Personen sanft und ruhig verschieden sei“, einfach unentschieden lassen möchte. Nach Landau scheint ja ersteres der Fall gewesen zu sein. Ich muß indes die Stelle in extenso wiedergeben:

„Post medium noctis repente vocati sunt ad eum duo medici ... Qui ubi advenerunt, non repperunt in eo ullum amplius pulsum, scripserunt tamen mox receptum quoddam pro immittendo clisterio seu enemate. Excitatus itaque apothecarius seu pharmacopola hora tertia post medium noctis iussus est parare clisterium et afferre ad Lutherum. Is ubi advenit et medicorum iussu temperasset atque calefecisset paratum clisterium, putabat illum adhuc vivere. Cumque versum esset corpus, ut ei clisterium applicaretur, apothecarius videns eum mortuum iam esse, ait ad medicos: ‚Mortuus est, quid opus est enemate?‘ ... Responderunt autem medici: ‚Quid tum? Appone clisterium, si forte supersit ullus adhuc spiritus, ut reviviscat!‘“

Ob man in dem mit „Excitatus“ beginnenden Satze die Zeitbestimmung „hora tertia post medium noctis“ zu „excitatus“ oder zu „iussus est“ zieht, ist gleichgültig. Jedenfalls ergibt sich, daß der Apotheker um so viel Zeit nach 3 Uhr, als er brauchte, um (aufzustehen, sich anzuziehen und) das Klystier zu bereiten und sich fertig zu machen, in das Drachstedtsche Haus kam. Inzwischen kann der vom Schlage getroffene Luther recht wohl noch einmal zu sich gekommen und in der von den protestantischen Berichterstatlern erzählten Weise sanft verschieden sein. Wir müssen aber auch beachten, was Landau weiter berichtet, daß nämlich der ganze Inhalt des Einlaufs sich zurückergossen habe „in lectum, qui splendide praeparatus erat“. Auf dieses Paradebett war Luther, der „Historia“ zufolge¹, erst von seinem ledernen Ruhebettlein hinübergehoben worden, nachdem er verschieden, „der Leib immer kälter und tödlicher geworden und also drei Viertelstund auf dem Ruhebettlein gelegen hatte“. Man hatte ihn hinübergehoben, „der Hoffnung, wie wir alle wünschten und beteten,

1) Schubart, S. 64, Z. 34ff.

ob Gott noch wollte Gnade geben“. Man hatte also auch jetzt noch nicht ganz die Hoffnung aufgegeben, daß Luther noch einmal ins Leben zurückkehren möchte. Das Klystier sollte ein Wiederbelebungsversuch sein. Was in der Zeit „post medium noctis“ bis zu seinem Eintritt ins Sterbehaus — sagen wir einmal: $\frac{1}{2}$ 4 Uhr — geschehen ist, darüber meldet Landau nichts. Man muß sich das Vakuum durch irgendwelche Geschehnisse ausgefüllt denken. Man kann es sich sehr wohl ausgefüllt denken durch die Geschehnisse, die die protestantischen Quellen, an der Spitze die „Historia“, melden. Sie tragen zudem größtenteils den Stempel der Unerfindlichkeit.

Calvin und die „Libertiner“¹

Von Karl Müller

Es hat lange gedauert, bis das Bild, das Calvin von seinen libertinischen Gegnern gezeichnet hat, auch nur einigermaßen angezweifelt worden ist. Ja, man hat die Legende noch erweitert. Was weder Calvin selbst noch den ältesten kurzen Übersichten über sein Leben von Beza und Colladon eingefallen ist, was durch sie vielmehr völlig ausgeschlossen war, hat die spätere Geschichtsschreibung hinzugefügt: die „Libertiner“ sollten sich auch nach Genf ausgebreitet und mit den dortigen „politischen Libertinern“ oder „Patrioten“ verbündet haben, so daß der Widerstand, mit dem Calvin dort jahrzehntelang zu kämpfen gehabt hätte, von ihren „religiösen“ Motiven getragen gewesen wäre². Hiergegen haben nun schon Galiffe und vor allem Kampschulte sich gewandt. Es kann in der Tat gar keine Frage sein, daß Calvin nur gegen Libertiner in Frankreich schreibt und auch die Niederlande für ihn nur als das Ursprungsgebiet der Sekte in Betracht kommen, und in Genf sind bisher nicht die mindesten Spuren von ihr nachgewiesen. Aber das Bild, das Calvin von der Sekte

1) Ursprünglich für die „Festgabe für A. v. Harnack“ bestimmt, war die Arbeit wegen ihres Umfangs dort nicht verwendbar.

2) Vgl. z. B. E. Stähelin, Joh. Calvin I, 1863, S. 382 ff.

gezeichnet hatte, blieb auch bei Kampschulte, und er nahm auch an, daß vereinzelte Anhänger ihrer Gedanken in Genf gewesen seien¹. Jedoch in Genf ist, wie gerade Kampschulte schon nachgewiesen hatte, der Name „Libertiner“ für Calvins einheimische politische Gegner gar nicht in Gebrauch gewesen, und was von „libertinischen“ Grundsätzen etwa in der dortigen Opposition vorhanden war, hat mit den „Libertinern“, die Calvin bekämpft, schon darum nichts zu tun, weil sie, wie sich zeigen wird, solche Grundsätze nicht gehabt haben.

Den ersten Widerspruch gegen Calvins Darstellung der „Sekte“ hat m. W. Karl Schmidt in Straßburg erhoben. In einem Aufsatz „Über den mystischen Quietismus zur Zeit Königs Franz I.“² berichtete er 1850 über eine Anzahl Schriften, die er von einem Basler Freund erhalten hatte, schrieb sie dem Kreis der Königin Margarethe von Navarra zu und bemerkte dabei beiläufig, es sei ihm wahrscheinlich, daß Pocque und Quintin, die Calvin vor allem als Libertinerhäupter an den Pranger gestellt hatte, von ihm irrig zu den Libertinern gerechnet worden seien und in Wirklichkeit keine anderen Lehren als die jener neuen Schriften vertreten hätten. Daß im übrigen die Libertiner wirklich in der von Calvin geschilderten Form existiert hätten, setzte er voraus. Und als er dann 1876 jene Schriften herausgab³, wiederholte er diese Meinung ausdrücklich, fand auch in den Schriften Züge, die mit den „Libertinern von Genf“ verwandt seien, und bestritt nur, daß sie auch deren pantheistische Voraussetzungen und unsittliche Folgerungen geteilt hätten.

Die ganze Legende Calvins hat erst ein junger französischer evangelischer Theologe Georg Jaujard angezweifelt⁴. Er hatte durch N. Weiß vier weitere französische, ungedruckte Schriften

1) Kampschulte, Joh. Calvin. Seine Kirche und Staat in Genf. 2, 1899, S. 14—19. Auch R. Stähelin in der RE.³ 3, S. 669 17—40 bleibt dabei, und A. Jundt in seiner fast durchaus verfehlten Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au 16^e siècle, 1875, wiederholt die alten Legenden.

2) Zeitschrift für historische Theologie 20, S. 1 ff.

3) Traités mystiques écrits dans les années 1547 à 1549, publiés d'après le manuscrit original. Basel, Genf, Lyon, 1876.

4) G. Jaujard, Essai sur les Libertins spirituels de Genève d'après de nouveaux documents (These zum theologischen Bakkalaureat), 1890.

kennen gelernt, die demselben Kreis angehören sollten, und gab nun auf Grund dieser beiden Gruppen ein Bild, das zwar den Stoff durchaus nicht erschöpfte, aber von Calvins Zeichnung ganz und gar abwich und das Dasein einer libertinischen Sekte seiner Art überhaupt nicht anerkannte, auch aus Calvins Polemik selbst zusammenstellte, was etwa dagegen sprechen konnte. Trotzdem ist das alte Bild auch bei solchen nicht verschwunden, die Jauyard in ihren Literaturangaben nennen ¹.

Meine Beschäftigung mit den Brüdern des freien Geistes des Mittelalters, denen man eben dasselbe nachsagte, wie den Libertinern, hatte mich schon früher zu der Überzeugung gebracht, daß deren angeblicher Pantheismus nur Mißverständnis sei, bei dem man nicht bemerkt habe, daß die Aussagen über Gottes Sein und Wirken nicht für den Menschen überhaupt, sondern nur für die geistlich Vollkommenen gelte, daß wir also einfach die Mystik vor uns haben, die später den Namen Quietismus erhalten hat ². Als ich dann an die Libertiner kam, ergab sich mir sofort dasselbe. Ich kannte damals Jauyard noch nicht, fand aber später auch bei ihm die Aufgabe nicht erledigt, aus Calvins Darstellung selbst das Wesen der Sekte ganz neu zu bestimmen. In meiner „Kirchengeschichte“ aber konnte ich natürlich nur die allgemeinsten Ergebnisse vorlegen und ging auch insofern wieder irre, als ich den Wert des geschichtlichen Heilswerks Christi bei den „Libertinern“ viel zu gering anschlug und sie von dem Kreis trennte, dem ich sie jetzt doch einfach zuteilen muß und dem schon Schmidt a. a. O. die beiden Pocque und Quintin zugeteilt hatte.

I.

Auf Calvins Seite beginnt die Literatur über die „Libertiner“ mit seiner Schrift „Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment Spirituelz“, Genf 1545 ³. Den

1) Z. B. in dem Artikel von Choisy in RE. ⁸ 11, S. 457 ff. und bei H. Hermelink in Krügers Handbuch der Kirchengeschichte 3, S. 175.

2) Vgl. meine KG. 1, S. 611 ff.

3) Calvins Werke (im Corpus Reformatorum = CR. Ich zitiere die einzelnen Bände nicht nach ihrer Zahl im Gesamtwerk, sondern in der Abteilung Calvins) 7, S. 115 ff. Daß der Brief von A. Fumée an Calvin aus der Zeit zwischen Okt. 1542 und März 1543 (CR. 11, S. 490 ff., Herminjard,

Anlaß dazu hatten Berichte von „Brüdern“ aus Valenciennes und Tournay gegeben, die in Straßburg und Genf die Greuel der libertinischen Lehren und die Gefahren schilderten, die ihre Ausbreitung bedeute. Da Calvins Polemik vor allem eine Anzahl Männer traf, die im Dienst der Königin Margarethe von Navarra standen — Calvin nennt in seiner Antwort Quintin und Pocque —, so fühlte diese sich selbst durch ihn beleidigt und ließ ihm durch einen Mittelsmann scharfe Vorwürfe machen¹. Calvin antwortete darauf am 28. April 1545 in einem Brief, der ein Muster von charakter- und taktvoller Verteidigung ist, aber offenbar keinen praktischen Erfolg gehabt hat².

Zwei Jahre später, 1547, griff Calvin noch einmal ein. In Rouen war ein Barfüßer, dessen Name Calvin nirgends nennt, als Evangelischer gefangen gesetzt worden. Aber Calvin fand in ihm einen alten Bekannten. Schon ein Jahr zuvor hatte er einen Dialog von ihm gelesen, „voll von schrecklichen Lästerungen“. Dann waren ihm weitere Schriften zugekommen, von denen er jetzt hörte, daß sie gleichfalls von ihm stammten, und offenbar mußte er fürchten, daß der Mann bei den Evangelischen Rouens als vermeintlicher Märtyrer ihres Glaubens mit seinen Gedanken Einfluß gewinnen könnte³. Und doch war er in seinen Schriften als Anwalt Quintins aufgetreten, hatte ihn als Märtyrer gepriesen, auch der Verfolgungen gedacht, die er selbst erduldet hatte⁴, Calvin dagegen vorgeworfen, daß er es nur mit den Reichen halte

Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française 8, S. 228 ff.) von den Libertinern handle, glaube ich nicht. Es sind zum Teil ganz andere Züge, und von ihrer Mystik findet sich darin nichts. Calvin hat in seiner späteren Polemik auch gar keinen Gebrauch von ihm gemacht.

1) CR. 7, S. 145 ff.

2) Ebd. 12, S. 65 ff. Die Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France, S. 49 (Ausgabe von Baum und Cunitz 1, S. 67 oben) sagt allerdings: „Mais Calvin luy en satisfait tellement qu'oneques depuis elle ne s'en pleignit.“ Aber Beza in seiner Vita Calvins (CR. 21, S. 136) spricht zwar ausführlich von diesem Brief, erwähnt jedoch keinen Erfolg, den er bei der Königin gehabt hätte. Und Pocque ist jedenfalls in ihrem Dienst geblieben; auch 1548 ist er in ihrem Gefolge in Montpellier (Michaux an Calvin, CR. 13, S. 27, Nr. 1060). — Über diese Personen werde ich im Schlußabschnitt eingehender handeln. — Ich behalte überall die Schreibweise des CR. bei.

3) CR. 7, S. 345 f.

4) Ebd. S. 350 44.

und die Armen gehen lasse¹, hatte auch ihn und seine Anhänger mit den Schriftgelehrten und Pharisäern, den Verfolgern Christi, verglichen und sie hochmütig, von eitler Wissenschaft aufgeblasen gescholten². Er selbst scheint theologisch wenig gebildet gewesen zu sein; Calvin rückt ihm vor, er tue, als ob er Latein und Hebräisch verstünde, in Wirklichkeit aber verrate er seine völlige Unkenntnis dieser Sprachen³.

Calvins Antwort war die „Epistre contre un certain Cordelier, suppost de la secte des Libertins, lequel est prisonnier à Rouen“ vom 20. August 1547⁴. Der Barfüßer muß dann aber wieder freigekommen sein. Er antwortete mit einer offenbar ausführlichen Gegenschrift „Bouclier de défense“. Calvin aber überließ nun die Gegenantwort seinem Freund Farel; sie erschien unter dem Titel: „Le glaive de la parole veritable contre le Bouclier de défense duquel un Cordelier Libertin s'est voulu servir pour approuver ses fausses et damnables opinions“, Genf 1550⁵. Auf 488 Seiten kleinen Oktavs wird da der Barfüßer bekämpft. Seine Äußerungen sind zum Teil wörtlich wiedergegeben, zum Teil nur dem angeblichen Sinne nach und mit Folgerungen im Stil der herkömmlichen Ketzerbestreitung; die Polemik ist unendlich weit-schweifig und voll von Wiederholungen.

Damit war dann, wie es scheint, der literarische Kampf zu Ende⁶. Wir hören, soweit mir bekannt ist, nichts Neues mehr.

1) Ebd. S. 361 27—35. 362 17—21.

2) Ebd. S. 350 40—44. 47—49.

3) Ebd. S. 351 5—13. Das bestätigen denn auch Farels Auszüge.

4) Ebd. S. 341 ff.

5) Ich benutze das Exemplar der Stuttgarter Landesbibliothek.

6) In seinem Brief an die Gemeinde von Corbigny (CR. 20, S. 503 ff., bes. 510) hat Calvin noch einmal vor der verfluchten Sekte der Libertiner, „qui se nomment Spirituels“, gewarnt und auf seine Schriften verwiesen. Aber der Brief ist ohne Datum. Das Jahr 1559 ist nur eine Vermutung Bezas (vgl. die Anm. im CR. und dagegen unten S. 127, Anm. 3). Und die „Response à un certain Holandois“ von 1562 (CR. 9, S. 581 ff.), die noch mehrfach als gegen einen Libertiner gerichtet gilt, spricht allerdings schon in ihrem Titel von dem Versuch des Holländers, „de faire les chrestiens tout spirituels“, und wirft ihm gelegentlich auch libertinische Grundsätze vor: „Car s'il n'estoit point plongé en la puante secte des Libertins“ und „Car en parlant le gergon des Libertins“ (S. 604 43 und 618 50; zweifelhaft dagegen ist Calvin S. 591 7—10). Aber das hat doch nur den Sinn der allgemeineren

Alle späteren Schilderungen der „Sekte“ gehen, soweit ich sie kenne, nicht mehr auf originale Schriften aus ihrer Mitte, sondern lediglich auf Calvins und etwa Farel's Schilderung zurück und haben daher kein Interesse.

II.

Aus dem Kreis der Libertiner selbst nennen Calvin und Farel folgende literarische Erzeugnisse:

1. Von Antoine Pocque: a) ein Schreiben an seine Anhänger, das Calvin in einzelnen Abschnitten, aber offenbar vollständig mitteilt und auf seinen angeblichen Sinn hin erläutert¹. Calvin bezeichnet es als „brouillon“, d. h. nicht etwa Konzept, sondern wirren Unsinn. b) vier kleinere handschriftliche Sachen, die Calvins Freund Michaux dem Pocque, da er im Gefolge der Königin Margarethe in Montpellier war, abgeschmeichelt hat und am 10. August 1548 an Calvin schickt, darunter die Abschrift einer Antwort auf dessen Polemik und drei kleinere Sachen im Original, eins in 2^o, eins in 4^o und eins in 8^o. Pocque hat die Schriften damals in Montpellier verbreitet². c) eine Erklärung des Lukas-evangeliums, die in demselben Brief erwähnt wird.

Verwandtschaft mit ihnen, nicht der eigentlichen Zugehörigkeit zu ihnen. Und die reichlichen Auszüge, die Calvin aus der Schrift des Holländers gibt, zeigen eine andere Art. Der Holländer ist begeisterter Verehrer von Seb. Franck (S. 597 1). Er vertritt vor allem gegen Calvin den Unwert und die Indifferenz aller „Zeremonien“, auch der Sakramente. Das Christentum ist ihm nur Liebe. Man kann daher auch alle Gebräuche des Papsttums mitmachen und sich das Martyrium ersparen, wenn man nur die Gegenstände, die man dabei äußerlich verehren muß, nicht auch innerlich anbetet. Er gibt Calvin schuld, durch seinen Rigorismus viele in den Tod getrieben zu haben, während er selbst sich dem Martyrium entziehe. Er stellt Calvin zusammen mit Menno Simons, von dem übrigens Calvin damals noch nichts gewußt zu haben scheint (vgl. S. 593 40: „Il me fait compagnon de ie ne sçay quel fantastique Menno, avec lequel ie n'ay rien de commun, non plus que l'eau avec le feu“). Manche Züge, die Calvin dabei von dem Holländer berichtet, erinnern ja an seine Schilderung der Libertiner — deshalb eben bringt er ihn in deren Nähe —; aber von ihrer Mystik und den sittlichen Grundsätzen, die er ihnen immer schuld gibt, ist keine Rede. Auf den Vorwurf, Calvin habe sich allem Martyrium entzogen, antwortet Calvin S. 593 u. d. M.: „Comme si Dieu ne nous avoit pas plusieurs fois delivrez de la mort: comme si encore aujourd'huy nous n'avions point le cousteau à la gorge.“

1) CR. 7, S. 226—242.

2) CR. 13, S. 27, Nr. 1060.

2. Eine Anzahl gedruckter namenloser Schriftchen, die Calvin in seiner Hauptschrift S. 242 als eine Art Einführung in die Grundsätze der Libertiner und als Werbeschriften bezeichnet. Er nennt von ihnen nur folgende: a) S. 242 „Instruction et salutaire admonition pour parfaitement vivre en ce monde et comment en toute nostre adversité serons patients“, nur ein Blatt Umfang. Von ihr teilt Calvin als einzig Greifbares den Satz mit, daß der gläubige Mensch ebenso willig sein müsse, in der Hölle wie im Paradies zu sein. b) „La lunette des Chrestiens“, etwa 14 Bogen stark. Calvin gibt einige Auszüge (vgl. bei ihm S. 242—247).

3. Von dem Barfüßer von Rouen: a) ein Dialog, offenbar unter seinem Namen. Calvin hat ihn „vor einem Jahr“, also 1546 erhalten (Sp. 345 M.). b) eine ganze Anzahl anderer Schriften, die, wie es scheint, namenlos umgingen, aber „nach der Aussage glaubwürdiger Leute“ von ihm stammten. Calvin hat sie eben jetzt (1547) erhalten und erläßt daraufhin seine Schrift an die Gemeinde von Rouen. Was Calvin Sp. 345—362 aus ihnen und wohl auch aus dem Dialog mitteilt, sind teils Tatsachen, teils Meinungen. Er gibt nicht ihre eigenen Worte, unterscheidet aber doch zwischen dem, was der Verfasser sagen will, und dem, was daraus zu folgern sei. c) eine Erklärung der Apokalypse (Farel a. a. O. S. 15). d) Bouclier de défense gegen Calvins Epistre. Auszüge und Mitteilungen bei Farel. — a), b), d) sind sicher französisch geschrieben; darum wird es auch bei c) so sein. Denn, wie wenigstens Calvin sagt, versteht der Verfasser Latein überhaupt nicht¹.

Alle diese Schriften, mit einziger Ausnahme von 1 a, sind bisher nicht wieder an den Tag gekommen. Anfragen, die ich nach Genf und Neuenburg gerichtet habe, sind bereitwilligst beantwortet worden, waren aber ohne jedes Ergebnis².

1) Vgl. oben S. 87, Anm. 3.

2) Über die Schriften, die K. Schmidt und Jaujard diesem Kreis zuweisen, werde ich im Schlußabschnitt handeln. — Im 3. Band der Collection de documents pour servir à l'histoire de l'ancien théâtre français hat E. Picot das Théâtre mystique de Pierre du Val et des libertins spirituels de Rouen au 16. siècle mit einer Einleitung herausgegeben — ich verdanke seine Kenntnis dem Artikel von Choisy über die Libertiner in der RE.³ — und versucht, die allegorischen Schauspiele (etwa 1533—1540) mit den „Libertinern“ von Rouen in Verbindung zu bringen, ja eine ganze Entwicklungsgeschichte der dortigen „libertinischen“ Gemeinde zu gewinnen; er versteht sie im

III.

Ich beginne mit dem Schreiben von Ant. Pocque¹ und führe zunächst dessen Gedankengang vor. In dieser letzten Zeit² hat Gottes Werkzeug ihn seinen großen Irrtum erkennen lassen, daß er sie, seine Freunde, tadeln und bessern wollte, ohne das Schriftwort zu bedenken, daß sie von Gott gelehrt sein werden (1). Damals war er (2) in dem Wahn, etwas zu verstehen³, und verstand doch nichts: Gott allein ist sein Verstand, Kraft und Heil. Sein Fehler bestand darin, daß er sie richten wollte, indem er nur über seinen Nächsten klar sah, statt über sich selbst⁴. Er hatte auch nicht bedacht (3), daß wir aus dem Nichts geschaffen, unsere Leiber wie erloschene Asche sind und der Geist wie klare Luft, aufgelöst wie die Wolke, daß wir von irdischer Art sind, d. h. von Adam, der als der erste zur lebenden Seele ward. Aus diesem Stand führt aber Gott wieder heraus⁵. Und so ist er denn auch (4) durch Gottes Geist der Erneuerung vom Tod erlöst und mit Christus wieder lebendig geworden. Die Werke des Gesetzes sind ihm vergangen; er ist mit den Engeln genannt, Sohn Gottes geworden, Erbe der Unsterblichkeit, Glied Christi. Sein Leib ist nun Tempel des heiligen Geistes, seine Seele Bild und heimliche Wohnstätte der Gottheit geworden. Der Teufel, dem sie alle verknechtet waren, und von dem sie sich nicht selbst befreien konnten, [ist überwunden]⁶. Es war Stolz oder Habsucht

Sinn Schmidts, also von Leuten in der Art Margarethens. Aber die Anhaltspunkte dafür sind sehr schwach. Doch möchte ich nicht übergehen, daß er S. 69 eine Schrift erwähnt: „Manuel des abus de l'homme ingrat, composé par frère Mathieu de La Lande, avec la Copie des lettres de Martin Bucère de Strasbourg, envoyé audit F. Mathieu, et la Response d'icelui, translatées de latin en françois, 1539. Metz, J. Palier 1544 (Brunet 3, S. 776).“

1) Im folgenden (bis S. 101) bedeuten die Zahlen im Text die Abschnitte, in die Calvin Pocques Schreiben zerlegt und denen seine eigenen Erörterungen darüber nachfolgen. Bei Pocque sind außerdem noch die Zeilen des Abschnitts nach CR. angegeben. In [] setze ich, was ich zur Erläuterung einschiebe.

2) 1, 1: „en ces derniers iours“.

3) „Et cuidoye entendre.“

4) „mesme vous iuger et murmurer“. Dabei ist entweder vor „vous“ „voulis“ ausgefallen oder „vous“ in „voulis“ zu verbessern.

5) Pocque zitiert Hiob 5, 18f., setzt aber statt v. 18^b 1 Sam. 2, 6^b ein.

6) Etwas derart muß ergänzt werden, wenn nicht, was ich aber für

oder die Welt, die schon im Feuer endigt. Für diese letzte Zeit der Welt findet Pocque (5) ein Bild in der Verklärungsgeschichte. Da stand Jesus zwischen Mose und Elias; Mose aber ist das alte harte Gesetz, Jesus Christus das süße gnadenreiche, Elias das Ende der Welt, wie der feurige Wagen bei seiner Himmelfahrt andeutet [Die Stellung Jesu zwischen Mose und Elias zeigt also offenbar an, daß die neue Welt noch innerhalb der alten angebrochen ist, daß aber mit Jesus das Ende der alten beginnt, wie er ja durch Johannes (Apok. 21 1) einen neuen Himmel und eine neue Erde ankündigt]. Die gegenwärtige Welt ist also zu Ende, freilich auch heute nicht in allen, sondern nur für die, die in Christus sind und nicht nach dem Fleisch leben. Denn das Fleisch ist Tod und voll von Tod. Wir aber leben durch den Geist, der einst in doppeltem Maß auch auf Elias geruht hatte [den Geist Christi], durch den wir außerhalb der irdischen Welt vollendet sind ¹. Denn (6) es steht [von Jesus Christus] geschrieben: „Ich bin jeder Mensch geworden“ ². Eben darum sind alle diese Menschen, die er mit der menschlichen Natur angenommen hat, auch mit ihm gestorben und auferstanden und können nicht mehr sterben.

Bisher hatte Pocque von seiner ehemaligen Meinung gesprochen, die er an der Natur des neuen Lebens seiner Gemeinde als Irr-

unwahrscheinlich halte, das nachfolgende „C'estoit donc orgueil“ usw. die Erklärung von „Teufel“ ist, so daß nach „mesme“ Komma statt Punkt zu setzen wäre.

1) Ich habe, um den Sinn, wie er mir gegeben zu sein scheint, zu verdeutlichen, etwas anders geordnet, als im Texte Pocques. Zu dem doppelten Geist vgl. 2 Kön. 2, 9. — Übrigens ist auch hier der Text vielleicht nicht in Ordnung: „appellé double esprit, et par lequel nous sommes consommez hors de ce monde terrestre“. Entweder muß das „et“ gestrichen werden oder ist etwas ausgefallen. Denn „et lequel“ müßte sonst auf Elias bezogen werden, was ja keinen Sinn hätte. Vielleicht liegt aber auch nur eine sprachliche Fahrlässigkeit vor.

2) „J'ay esté fait tout homme.“ Wo das geschrieben stehen soll, wußte schon Calvin nicht. Der Sinn wird in der lateinischen Übersetzung falsch wiedergegeben mit: „factus sum totus homo“. Sowohl der Zusammenhang mit dem folgenden als die Stellen Nr. 10 19 (Sp. 233), 15 17 (Sp. 237), 18 10 (Sp. 230) und auch wohl das Zitat aus der „Lunette“ Sp. 246, 43: „nostre seigneur Jesus est le seul homme, auquel nous sommes tous: et puis qu'il est le dernier, qu'il n'y a plus d'homme que luy“ beweisen, daß „tout“ „omnis“ bedeutet.

tum erkannt hatte. Denn deren Mitglieder sind, obwohl noch in der Welt, doch von Gott belehrt und brauchen seinen Tadel nicht mehr. Nun zeigt es sich aber, daß dieser Vorwurf, den er sich selbst macht, nur eine gewinnende Einkleidung für das ist, was er ihnen trotz allem sagen muß. Es hat offenbar in ihrer Mitte Zerwürfnisse gegeben, Wort gegen Wort, Tat gegen Tat: man hat „im Zorn“ sich „angeklagt“ oder „herabgesetzt“ (verleumdet), sich an andern zu „rächen“ gesucht. Darum fährt jetzt Pocquefort (7): Solches Richten ist das Zeichen, daß man immer noch Gemeinschaft mit dem Satan hat, der die Gläubigen verklagt [Apok. 12 10], das Zeichen der Selbstüberhebung, die Gott niederwerfen wird¹. Die, die in Christo sind, sehen in allem die Werke Gottes, erstaunen über nichts und lassen sich alles zum besten dienen. Dem Reinen (8) ist alles rein, und wer durch den Glauben gereinigt ist, ist Gott ganz angenehm. Er hüte sich nur, seinem schwachen Bruder zum Verderben zu werden. Darum keine Rachgier und keinen Zorn, kein Vergelten von Bösem mit Bösem, sondern dem Nächsten vergeben, um selbst Vergebung zu erlangen! Sonst ist man noch im Fleisch, immer noch Feind d. h. Teufel und vergißt, daß man in der letzten Zeit ist, da das neue Testament² gilt, das Zank und Streit verbietet und nicht auf die Unwissenheit des Nächsten geachtet haben will. Denn die Liebe des Nächsten ist des Gesetzes Erfüllung.

Dieser Kampf gegen das Richten füllt nun den ganzen Rest. Zwar werden öfters Zwischengedanken eingeschoben; aber sie stehen im Zusammenhang mit dem Hauptzweck und lassen diesen immer wieder hervortreten. So schließt sich jetzt (9) eine Erörterung über den Inhalt des neuen Bundes an, die ganz auf Bibelstellen gebaut ist: Dieser Bund bedeutet die Wegnahme der Sünde durch Gott, der von Ewigkeit her weiß, ob wir böse oder gut sein werden. Seine Glieder sollen also (10) nicht mehr im Fleisch, son-

1) „Car si nous sommes detracteurs, nous serons encor avec le serpent appellé diable, accusant le fidele pour cuider estre touiours en leur orgueil.“ Ist da nicht der Text verdorben, so kann es wohl nur bedeuten: der „detracteur“ gleicht dem Teufel, der die Gläubigen („les fideles“ wird zu lesen sein) wegen ihres cuider anklagt, daß sie immer in ihrem Hochmut seien.

2) „Testament souverain“ (Nr. 8 15) ist nach Nr. 9 3 der neue Bund von Jerem. 31, 33; Jes. 59, 20 f. usw.

dern nur noch in Christus leben; denn sie sind durch den Leib Christi dem Gesetz gestorben und sollen seinen Geist in sich tragen und darin die Rechtfertigung haben, wie denn Christus die ganze Menschheit in sich schließt und für alle gestorben ist, damit alle in ihm leben ¹. Darum dürfen wir uns also — und damit kommt er (11) wieder auf den Hauptgedanken zurück — nicht mehr als Fleisch kennen, auch Christus nicht, weil wir selbst wiedergeboren und neue Kreaturen in Christus sind, auch alle Dinge neu geworden und von Gott sind, der uns durch Christus sich versöhnt hat. Darum steht geschrieben: „Wer Sünde sieht, dem bleibt Sünde, und die Wahrheit ist nicht in ihm“ ². Sünde sehen ist also (12) das Zeichen, daß man als Mensch im Fleisch steht, nicht in Gott. Denn in Gott ist keine Sünde: was er tut, ist gut. Wo man also in ihm sieht, da ist keine Sünde. Darum ist auch (13) alles, was außerhalb Gottes ist und was wir tun oder zu tun glauben, lauter Eitelkeit. Das Gebot, das für uns gilt, ist Selbstverleugnung, Übernahme des Kreuzes. Das ist der Weg mit Christus im Licht. Jetzt ist (14) die letzte Zeit, die Zeit, für die einst Elisa um den doppelten Geist des Elias gebeten und für die Jesus als Fortsetzung seiner Unterweisung den Geist verheißen hat, der uns unverweslich machen wird.

Nun folgen zwei Abschnitte, die allegorisch an die Geschichte von Adam und Eva anknüpfen und die letzte Zeit, die jetzt angebrochen ist, als Rückkehr zur ersten und als deren Erfüllung erscheinen lassen. Dem ersten Zeitalter des Paradieses und der Heiligkeit folgte (15) nach fünf anderen dunklen Zeitaltern das letzte, siebente und wiederum heilige, in dem wir sind und in dem das

1) Auch hier ist der Text nicht in Ordnung. Nr. 10 17 muß das „lequel“ gestrichen werden: „Si l'esprit donc de celui qui a ressuscité Jesus Christ des mortz, habite en vous“ (Röm. 8 11). Dazu aber fehlt dann der Nachsatz. Der muß ausgefallen sein, und an ihn muß sich das weitere „puis qu'il est mort“ usw. angeschlossen haben. In ihm muß also von Jesus Christus die Rede gewesen sein; denn dieses „puis qu'il“ kann sich nur auf Jesus bezogen haben. — Zur Not könnte man den Satz „Si l'esprit“ auch als Anhängsel an den vorangegangenen auffassen, so = „so gewiß als“. Auch in diesem Fall aber müßte „lequel“ gestrichen werden. Das „puis qu'il est mort“ usw. wäre dann die Begründung für „qu'il nous a iustifiez“. Aber das wäre doch sehr hart.

2) Kombination von Joh. 9, 41 und 2. Joh. 1, 8.

Vorbild der Ehe von Adam und Eva erfüllt ist. Denn wie aus der Rippe Adams die Eva, so entspringt aus der Seite Jesu das neue Weib, die Kirche, die Vereinigung der ganzen menschlichen Natur mit Jesus. Darum wollen wir [die wir jetzt die Unverweslichkeit haben] den Sterblichen lassen, was sterblich und verweslich ist.

Auch im nächsten Abschnitt (16)¹ treten der Anfang der Menschheit und die letzte Zeit, in der wir leben, einander gegenüber, vom Anfang aber diesmal der Stand Adams und Evas vor und nach dem Sündenfall. Ihr Stand vor dem Fall war dadurch bezeichnet, daß sie keinen Eigenwillen kannten und keine Sünde sahen und darum auch sich nicht zu schämen brauchten. Erst mit dem Sehen der Sünde begann das Elend und die Schuld der Welt und Menschheit. So werden wir auch das Paradies erst gewinnen, wenn wir den ersten Adam ganz in uns abgetan haben und ganz auf den Eigenwillen verzichten. Darum (17) leben wir ganz mit dem zweiten Adam, Christus, der die Sünde nicht mehr sieht, weil sie von Gott in ihm vergeben ist.² Warum sollen wir uns also noch vor Tod und Hölle fürchten? Damit kann man nur die beirren, die nichts als Vergänglichkeit sind³. Denn (18)⁴ in seiner Höllenfahrt hat Christus uns aus der Hölle heraus-

1) Der Satz „Mais si nous commettons“ usw. hat keinen Nachsatz, und die Worte „de vouloir rien faire — de Dieu“ stehen in der Luft. Man kann das, was ausgefallen ist, nur ganz vermutungsweise ergänzen. Ich denke etwa so: „Aber wenn wir noch sündigen und trotzdem in das Paradies eindringen wollen, das uns noch verschlossen ist, [so ist das ein Widerspruch: der Weg dorthin kann nur darin bestehen,] „de vouloir“ usw. — Um den Inhalt deutlicher werden zu lassen, ordne ich im Text die einzelnen Glieder des Stückes anders an.

2) „pourveu qu'il est mort“. Das „il“ wird doch wohl auf Christus gehen, nicht auf „le peché“.

3) „Dequoy les peut on ainsi bouter en erreur, les abusez qui ne sont tous que vanité.“

4) Der Text dieses Stückes ist sehr verworren: „lequel (vom Himmel) est en plusieurs encores enserré“ scheint mir zu bedeuten, daß der Himmel — der Vollendungsstand — noch in vielen verborgen, noch nicht geoffenbart ist, etwa = Kol. 3 3. 4. Vgl. Nr. 16 2 vom Paradies: „lequel nous est encore defendu“. — Die Worte „qui estoit [Sing.] le monde“ können sich nur auf „les diables“ [Plural!] beziehen. „Attollite portas“ (Ps. 24 7) kann wohl nur so verstanden werden, daß Jesus in die Hölle hinabgefahren sei („rendant

geführt, und durch seine Vermählung mit uns am Kreuz sind wir unlöslich mit ihm in der Liebe verbunden.

Und diese Liebe (19) wendet sich allen zu, bittet für ihre Feinde, bedeckt der Sünden Menge und sieht keine Sünde. Denn sie hat alles abgetan durch das höchste Gebot der Liebe: „Liebet einander (usf.). Darum (20) habt Frieden untereinander, d. h. in mir“. Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben. Selig sind, die reines Herzens sind.

So kehrt auch hier der Verfasser wieder auf sein Thema zurück, die Ermahnung, nicht zu richten, sondern mit Liebe die Sünden zu bedecken.

Das Schreiben ist gewiß kein Muster strenger Ordnung, aber ein bestimmter Zusammenhang ist doch deutlich.

Stellt man nun die Hauptgedanken zusammen, die in dem Schreiben enthalten sind, so ergibt sich das folgende Bild:¹

Klar treten zunächst die alten sieben Weltalter hervor, von denen das siebente wieder zum ersten zurückkehrt, das Paradies des Endes zu dem des Anfangs (15f.). Die Dreiteilung in die Zeitalter des Vaters, Sohnes und Geistes sieht nirgends hervor; Der Geist ist einfach der Fortsetzer und Vollender des Werkes Christi: beide gehören dem letzten Zeitalter an. Und so werden denn auch für den heutigen Menschen nur die beiden Stände in oder ohne Christus ins Auge gefaßt: einerseits der Stand des Fleisches, der Feindschaft (z. B. 8 12 ff), des ersten Adams oder

sa lumiere aux tenebres et infernalles gueulle“) und dann ihre Pforten für die Insassen geöffnet habe. Daher: „il nous meine et rameine“ (vgl. 3 10, wo 1 Sam. 2 6 zitiert ist). In der Höllenfahrt wäre also der Sieg über Tod und Hölle, die Befreiung des Christen aus ihren Banden gegeben. Nr. 18 knüpft also unmittelbar an 17 8. 9 an. Der Satz S. 94 Anm. 3 darf den Zusammenhang nicht unterbrechen. — „Mais il [Christus] est toujours avec nous“ wird sich zurückbeziehen auf „du ciel, lequel est en plusieurs encores enserré“, d. h. obwohl der Himmel in uns noch verschlossen ist, ist Christus doch immer bei uns. — Schon Calvin hat zu diesem Abschnitt bemerkt: „Il est vray, qu'il seroit bien difficile de donner exposition de tout ce que dict messire A.“ Aber sein Satz „Car ce seroit chercher raison où il n'y en a point“ ist doch zu viel.

1) Auch im folgenden zitiere ich noch nach den Abschnitten, in denen Calvin die Schrift gibt.

der lebenden Seele (3 6. 4 1. 17 1. 2), des Teufels (8 15) d. h. der Welt (18 3) oder seinem Inhalt nach des harten, unerträglichen Gesetzes (5 3), der Selbstüberhebung (4 11. 7 5), des eignen Willens (16 3. 9), da man alles selbst verstehen will (2 1) und tut oder zu tun glaubt (13 2. 3), der Stand zugleich der Vergänglichkeit und Sterblichkeit (3 1—6. 15 19. 20. 16 15. 17 10), und andererseits der Stand der Vollendung (5 8), der neuen Kreatur in Christus (11 5), der Gemeinschaft mit ihm, des zweiten Adams (z. B. 4 6. 6 8. 15. 17 4. 5. 18 8—12), der Kindschaft Gottes (4 5), der Stätte des Geistes (1 2. 4 7. 5 7. 10 11. 12. 16 ff.), oder wieder dem Inhalt nach der Stand der Versöhnung mit Gott durch Christus (11 8), des Glaubens und der Rechtfertigung (8 2. 10 15), der Vergebung (17 7), Nichtzurechnung (11 10) und Wegnahme der Sünde (9 3. 4), der Erleuchtung durch Gott (1 4), des süßen, gnadenvollen Gesetzes (5 4), der Selbstverleugnung und der Aufnahme des Kreuzes (13 4), da man sich ganz von Gott führen läßt, sich in seinen Verstand ergibt (2 1. 2. 16 3. 4), darum auch sich über nichts erstaunt (7 8), der Stand der Liebe des Nächsten als der Erfüllung des Gesetzes (8 23—26), zugleich der Unvergänglichkeit, also des ewigen Lebens (4 6. 6).

Die beiden Stände liegen jedoch nicht völlig auseinander. Zwar sind Welt und Fleisch für die Gläubigen zu Ende (5 10—15); aber diese selbst sind noch nicht ganz rein (15 20—22). Das Paradies ist ihnen noch verschlossen (16 2). Der ganze Brief warnt sie vor neuer Sünde.

Daß dieser Stand des neuen Lebens mit Christus zusammenhängt, ist durchweg klar ausgesprochen. Aber es fragt sich, wie Christus solche Bedeutung für uns gewonnen hat. Eine scharfe Theorie darüber darf man natürlich nicht erwarten; Pocque redet meist in biblischen Sprüchen, die ja immer mehrdeutig waren, vor allem in paulinischen oder deuteropaulinischen Wendungen. Aber im großen Ganzen ist, wie mir scheint, der Sinn doch zu fassen.

Pocque spricht von der Versöhnung, die Gott durch Christus mit sich selbst für uns herstellt hat, indem er die Sünde nicht mehr zurechnete (11 7). Daß aber dabei nicht an eine Versöhnung lutherischer oder calvinischer Art gedacht ist, zeigt vor allem 10. Da ist der Hauptpunkt, daß in Christi Tod und Auferweckung

zugleich wir selbst gestorben und auferstanden sind, weil Christus eben die ganze Menschheit (6. 10 19) oder genauer die ganze Kirche (15 17. 18 10) in sich geschlossen hat. Sein Tod hat dem Fleisch und dem Gesetz — beides ist dasselbe (10 7—10) — gegolten, d. h. von ihnen befreit. Damit ist den Gläubigen auch das ewige Leben gesichert. Denn wenn der Leib wegen der Sünde dem Tode verfallen ist, so lebt der Geist um der Rechtfertigung willen (10 14f.)¹. Die Rechtfertigung aber besteht eben in der Gabe des Geistes (10 15f.). Wie die Auferweckung Christi die Tat des Geistes war (16. 17), der nun der Geist Christi ist (12), so ist es auch bei uns: an Stelle des Fleisches ist jetzt eben der Geist getreten (12. 14. 16—18). Der Zweck dieser Auferweckung oder Rechtfertigung aber ist, daß wir nun Christus gehören und ihm Frucht bringen (8. 20—22), und seine Wirkung, daß wir von ihm selbst gelehrt werden (1 2. 4. 5. 19 5—10) und zugleich die Unsterblichkeit, das ewige Leben gewinnen (4 2—8. 6. 14 10. 11)².

Pocque gehört also zu jenem Zweig der Mystik des 16. Jahrhunderts, der an die Stelle der reformatorischen Versöhnung durch die Strafstellvertretung Christi die realistische Erlösung durch die Einpflanzung des in seinem Sterben und Auferstehen entbundenen Geistes setzt. Aber er hat diese geschichtlichen Vorgänge an der Person Christi im Anschluß an Paulus ganz lebendig gefaßt und in ihnen die Quelle der Geistesgabe gesehen: am Kreuz selbst hat sich Christus mit seinen Gläubigen vermählt; dadurch ist die Kirche geworden, die nichts anderes ist als seine menschliche Natur (15 15—26). Und so gehört Pocque auch offenbar zu den Vertretern der Lehre von der Psychopannychie, dem Seelenschlaf, die ich als eine weitverbreitete Anschauung gerade der Mystik des Reformationszeitalters, namentlich in den romanischen Ländern, nachgewiesen habe. In Nr. 3 ist ganz klar vorausgesetzt, daß, wie der Leib zu Asche wird, so auch der menschliche Geist, d. h. die

1) „pour la iustification“ (10 14). „Pour“ steht im Französischen jener Zeit in diesem Sinn, wie ja auch der Parallelismus mit „à cause du péché“ ergibt.

2) Bei Nr. 6 scheint mir das Sterben und Auferwecktwerden zugleich die innere Erneuerung in diesem Leben zu bedeuten. Denn 4 2—8 scheint beides einzuschließen. Vgl. wie zu „relevé de mort et revivifié avec Christ“ beides gehört, „les œuvres de la loy me sont passées“ usw. und „héritier d'immortalité“.

lebende Seele nach dem Tod wie die Wolke zerfließt. Aber für den, der mit Christus gestorben und auferweckt ist, ist mit dem neuen inneren Leben zugleich die Bürgschaft der Unsterblichkeit gegeben. Auch die Höllenfahrt Christi erscheint als die Quelle beider Erweckungen: Ps. 24 7 wird in 18 auf die aus dem Leben des Fleisches und der Welt bezogen; dabei aber wird zugleich auf das frühere Zitat von 1 Sam. 2 6 verwiesen, das in Abs. 3 4 die Errettung aus der Vergänglichkeit auch des Geistes bezeugt hatte ¹. So scheint also die Anschauung die zu sein: die Menschen der bloßen „lebenden Seele“, d. h. des Fleisches und der Welt, gehen nach dem Tod in die Scheol, den Hades und damit der Vernichtung entgegen; aber die Gläubigen, die Christi Geist haben, werden auferweckt zum ewigen Leben.

IV.

Etwas ganz anderes hat Calvin aus Pocques Schreiben herausgelesen. Abschnitt für Abschnitt hat er es erläutert, um seinen geheimen oder offenbaren Sinn festzustellen. Jede Belehrung und Ermahnung soll danach unter den Menschen aufhören, jeder soll nach seinem Sinn leben (1). Was er schon früher, ohne bestimmte Quellen zu nennen, von ihnen berichtet hatte, daß sie Pantheisten seien, für die der allgemeine göttliche Lebensgeist alles bedeute, der alles in der Welt wirke, von dem auch die Seele, ja auch Christus nur eine zeitweilige Individualisierung sei ², das findet er wieder in den Ausführungen von 3 und 4. So findet er in 4—6 auch bestätigt, daß das Ende der Welt und die Auferstehung schon hinter uns liegen und nichts anderes seien, als die neue Erkenntnis, daß jener Lebensgeist frei in uns regiere, daß man also unbefangen den Trieben und Gelüsten der Natur nachgeben solle ³, und daß das der Stand der Vollkommenheit sei, daß Wiedergeburt, Absterben für Welt und Sünde darin beständen, daß man den Unterschied von Gut und Böse als Einbildung, als „cuider“ erkenne. Dieses Wort, das bei Pocque nur einigemal in ganz un-

1) Vgl. auch die vorige Anmerkung.

2) C. 11 Sp. 178 ff. Von Christus C. 17 Sp. 198 u. d. M.: „ils le composent de l'Esprit de Dieu qui est en nous tous et de ce qu'ilz appellent le cuidier ou le monde“.

3) C. 13 Sp. 183 ff.

schuldigem Sinn erscheint¹, hat Calvin in seinem Sinn geradezu zum Mittelpunkt des ganzen libertinischen Standpunktes erhoben. So soll Pocque nach 7 und 8 Gutes und Böses durch Gott wirken lassen und darum Mörder, Räuber und Unzüchtige absolvieren, Verbrecher für rein halten und ihnen schmeicheln², wie denn nach 9 Christus dazu in die Welt gekommen sei, daß man nichts für Sünde halte. Auch 10—13 beweisen ihm, daß die Sünde für sie aufhöre, Sünde zu sein, wenn man sie nur als Werk Gottes erkenne. Aus 15 ergibt sich ihm, daß sie Jesus Christus sein wollen und daß für sie die Zeit der Vollendung darin besteht, daß jeder von ihnen dem Trieb seiner Natur folgen und nach dem nächsten besten Weib greifen könne³. Auch die Schlußabschnitte 16—20 sollen dieselbe Lehre enthalten: man darf nur für den Unterschied von Gut und Böse die Augen schließen, um in den Stand der Unschuld zu kommen; man soll sich zu Jesus Christus machen, um die Scheu vor Beleidigungen Gottes zu verlieren und zu wissen, daß uns weder Himmel noch Hölle erwarten (18). Das ist für ihn ihre Grundlehre (241 22).

Eine besondere Rolle spielt in diesen Mißverständnissen der Ausdruck „ne voir plus péché“ (8 17. 18. 11 10. 11. 12 1. 2.

1) Nr. 2 1: „Et cuidoye entendre, et n'entens rien“ = ich hegte den Wahn, etwas zu verstehen, und verstand doch nichts. — Nr. 4 1: „Car ç'a esté mon ame vivante qui cuidoit parler“. Der Sinn von „parler“ ist nicht klar, man erwartet dafür „vivre“. Er war im Stand der bloßen „âme vivante“, also des Fleisches und damit des Todes und wähnte nur, das Leben zu haben. Aber nun ist er durch Gottes Gnade vom Tod zum Leben mit Christus gekommen. — Endlich Nr. 7 4, vgl. dazu oben S. 92 Anm. 1. Cuidet dort = die Selbstüberhebung, die auch in den beiden anderen Stellen liegt. Calvin verwendet das Wort in diesen Stellen auch nirgends für seine Deutung. Nur in seiner Auseinandersetzung mit Nr. 4 (Sp. 228 46) verweist er wieder auf ihr angebliches „cuidet“, aber ohne Zusammenhang mit dem Wort: dieses steht bei Pocque am Anfang des Abschnitts, bei ihm aber in der Kritik von dessen Schluß. Pocque verstehe unter dem Teufel tatsächlich nur den Stolz, den Geiz, die Welt; der Teufel sei für ihn nur „imagination“, „cuidet“. Über „cuidet“ in den Schriften des Barfüßers s. u. S. 106 Anm. 1.

2) Besonders in den früheren Ausführungen C. 19—21 (Sp. 200—220) kann Calvin sich nicht genug tun, darzulegen, was für Folgerungen für ihr praktisches Verhalten sich aus ihren Lehren ergäben.

3) Vgl. was er über die angebliche „geistliche Ehe“ der Libertiner zu sagen weiß Sp. 212 u. und Sp. 214 (Anf. von C. 21).

16—19). Calvin hat ihn eben in jenem Sinn gedeutet, daß es nur darauf ankomme, Sünde nicht mehr als Sünde zu achten. Allein ohne allen Grund. In 8 bedeutet „die Sünde des Nächsten sehen“ dasselbe wie Zank und Streit; es gehört also zu den Schäden, die Pocque in der Gemeinde nicht zu dulden ermahnt. Es ist (11) ein Zeichen des Fleischesstandes. Wir müssen davon lassen, weil wir selbst Vergebung erlangt haben (17 5—7 und allem nach auch 11 8—11). Es ist also wie in der fünften Bitte des Vaterunsers. Dazu kommt das Motiv, daß in dem Gläubigen, um dessen Sünde es sich handelt, alles neu geworden ist (11 6. 7), daß in ihm Gott alles wirkt (12) und das, was von Bösem noch in ihm ist, nur Unwissenheit ist (8). Pocque spricht also von einer Vollkommenheit, die nicht jede Sünde ausschließt, sondern nur die bewußte, die Sünde des Willens, das *ἐκνοσίως ἀμαρτάνειν* (Hebr. 10 26). Diese Vollkommenheit ist so, wie er sie ein andermal (15 20. 21) bezeichnet hat: „le royaume et excellence de nostre ame n'est icy bas sinon souillie et maculée.“ Der Gläubige hat seinen Eigenwillen aufgegeben und sich ganz der Führung Gottes überlassen. Aber das menschliche Werkzeug kann einmal versagen und das göttliche Wirken nur gebrochen durchlassen. Dann ist das Werk unvollkommen, aber Gottes Wirken, das dahinter steht, doch gut. Darum tritt an die Stelle des Richtens und Streitens die Fürbitte für den Feind, die die Menge der Sünden bedeckt und die Sünde nicht sieht (19 1—5).

Nicht ganz einfach liegt es bei 16—18, einem Abschnitt, der mancherlei Unklarheiten, auch offenbares Verderbnis des Textes enthält ¹. Der Zusammenhang ist auch hier i. w. klar: In 12. 13 ist noch einmal die Aufforderung ergangen, am andern die Sünde nicht zu sehen, vielmehr sich selbst zu verleugnen, alles mit Gott zu tun und (14) auf den Unterricht seines Geistes zu hören, der von Christus ausgeht. Dann scheint ein Sprung zu kommen: 15 spricht von der Ehe, die Christus mit der Kirche am Kreuz geschlossen hat. Aber der Zusammenhang besteht doch fort. Denn diese Ehe bildet nur das Motiv, um das Richten über die Mitgläubigen zu verbieten, wie nach einem Umweg in 17 und 19 deutlich wird: man soll die Sünde des Nächsten nicht sehen, son-

1) Vgl. S. 94 Anm. 1.

dern durch Liebe bedecken. Darum kann auch dazwischen in 16 nicht wohl etwas anderes gemeint sein, wenn vom Sehen der Sünde die Rede ist. Dann kann aber auch das Beispiel von Adam und Eva, das dort angezogen ist, kaum einen andern Sinn haben als den, daß sie sich ihre Sünde gegenseitig vorgeworfen hätten, und daß darum Gott auch ihnen die Sünde zugerechnet und das Paradies in einen Zustand der Mühsal und der Vergänglichkeit verwandelt habe.

Zugleich ist aber deutlich, daß in 16 „vouloir rien faire“ und „nous laisser mener selon la volonté de Dieu“ den Gegensatz bilden zu dem Zustand Adams und Evas nach ihrem Fall, da sie Sünde sahen und sich ihrer schämten. Das Sehen der Sünde und des eigenen Willens ist dann aber wieder das Gegenteil von der Bereitwilligkeit, sich ganz von Gott führen zu lassen. Der Fall Adams besteht also darin, daß er und Eva ihrem eigenen Willen zu folgen begannen und damit zugleich Sünde sahen, d. h. ohne Zweifel daß eins sie dem andern vorhielt, wie ja wenigstens Adam nach der Genesis auf die Frage Gottes antwortet: „Das Weib, das du mir beigesellt hast, gab mir von dem Baum, und ich aß.“ Klar ist das freilich nicht gesagt; die ganze Stelle ist wenig deutlich. Aber die Erklärung Calvins ist völlig ausgeschlossen.

Von den andern kleinen Stücken, die die niederländischen Brüder damals nach Genf mitbrachten¹⁾, hat Calvin außer dem einen quietistischen Satz, daß der Gläubige ebenso willig sein müsse, in der Hölle wie im Paradies zu sein, nichts mitgeteilt. Er findet den Inhalt unbestimmt, mit törichten Spekulationen und überstiegenen Sätzen. Das beweist jedenfalls, daß sie von den abscheulichen Irrtümern, die er den Libertinern schuld gibt, nichts enthalten haben. Und für den Verfasser der „Lunette des Chrétiens“ hat er eine gewisse Achtung: er sei kein solcher Esel wie A. Pocque, sondern ein Mann von einigem Geist, Wissen und Methode. Es seien nur einige törichte und verderbliche Meinungen beigemischt. Da muß doch der Kern einwandfrei gewesen sein. Was Calvin von der Schrift berichtet, berührt sich nur an einem

1) Sie sind oben in Abschnitt II 2, S. 89 aufgezählt.

Punkt entschieden mit dem, was wir aus dem Brief Pocques kennen: daß nach der Sünde nur die lebende Seele übrig geblieben sei¹. Da ist noch deutlicher als bei Pocques Ausdrucksweise der Sinn der, daß Adam und mit ihm die sündige Menschheit die Unsterblichkeit verloren haben und nur die Gläubigen, die den Geist besitzen, wieder zum Leben erstehen. Und noch ein zweites Wort erinnert an Pocque: Jesus sei der einzige Mensch; ihm gehörten wir alle, oder wohl vielmehr: in ihm seien wir alle beschlossen², und weil er der letzte sei, gebe es keinen mehr außer ihm. Das ergäbe dann ungefähr den Sinn, den ja auch Irenäus hat³, daß erst in Christus die ursprüngliche und vollkommene Menschenatur durch die Verbindung mit dem Geist wiederhergestellt worden sei und daß deren Besitz eben an der am Kreuz hergestellten Gemeinschaft mit ihm hänge.

Dazu kommen drei weitere „phantastische Anschauungen“: Die Glieder Christi leben kein leibliches Leben mehr; darum ist die Medizin verwerflich, Mißtrauen gegen Gott, eine Eingebung des bösen Geistes, die Beschäftigung mit der Natur der Kräuter Müßiggang und Raub an der einzigen Aufgabe des Christen, Tag und Nacht über Gottes Gesetz nachzudenken. Man solle Gottes Gebote nicht erfüllen, weil er sie gegeben, sondern nur weil er sie uns durch sein Beispiel gezeigt habe. Trübsal sei keine Züchtigung Gottes, sondern nur geistliche Arznei. Er verwirft ferner die staatliche Gewalt; Gott brauche keine staatlichen Gesetze für sein Weltregiment. Nur Gott, nicht die Fürsten hätten das Recht, ihren Willen zu erzwingen; sie hätten auch nicht das Amt, die Streitigkeiten ihrer Untertanen zu entscheiden: wo Prozesse seien, da sei auf beiden Seiten Unrecht. So wird auch der Krieg verworfen; den Christen gelte: „Gebet Raum dem Zorn!“ (d. h. überlasset das Gericht Gott). Sie ständen allein unter dem Gesetz der Liebe. Offenbar ist die Absicht von dem, daß an Stelle aller bindenden menschlichen Gemeinschaftsformen lediglich die geist-

1) Sp. 246 47.

2) „le seul homme, au quel nous sommes tous“. „Auquel“ steht im Französischen jener Zeit auch für „en quel“. Zu dem Gedanken vgl. S. 91 Anm. 2.

3) Ich möchte darauf hinweisen, daß bei den romanischen Mystikern der Zeit auch sonst der Einfluß des Irenäus hervortritt. Vgl. für Castello und Serveto in meiner Kirchengeschichte 2, 2, S. 124 Anm. 2.

liche Gemeinde der Christen treten solle. Der Verfasser erklärt es auch für eine Lästerung von Gottes Güte, wenn man seine Verwandten mehr liebe als andere; die geistliche Bruderschaft sei viel mehr.

Kurz es sind die Gedanken einer ausschweifenden Geistigkeit, aber wieder kein Beleg für die schweren Anklagen Calvins.

Dagegen hat nun Calvin den Libertinern weitere schlimme Anschauungen nachgesagt, die er nicht durch die ihm zugekommenen Schriften belegt, sondern in den c. 7—22 lediglich als sichere Tatsachen anführt. Da hat er schon, ehe er Pocques Schrift kritisierte, von ihnen erzählt, daß sie (c. 8) mit allen ihren tönenden Redensarten nur ihre Gedanken verbergen und die Welt irreführen wollten. Über die Bibel hätten sie sich (c. 9) am Anfang offen lustig gemacht, bedienten sich aber ihrer doch, wenn ihnen eine Stelle passe, um die Einfältigen zu verführen: ihr wörtlicher Sinn sei toter und tötender Buchstabe; man müsse ihn lassen, um zum lebendigen Geist zu kommen. So hätte Quintin auch die Apostel mit nichtswürdigen Prädikaten versehen. Sie selbst wollten (c. 10) Geistesmenschen sein, wie auch Jesus Christus und sein Wort Geist sei. Calvin hatte dann (c. 11) ihre pantheistische Lehre vom Geist Gottes und der menschlichen Seele dargelegt, die er in Pocques Schreiben wiederfindet: Engel und Teufel (c. 12) seien für sie keine wirklichen Wesen, sondern Inspirationen und Regungen der menschlichen Seele. Es waren die Sätze gefolgt, die auch den Mittelpunkt des Schreibens bilden sollten, von Gottes alleinigem Wirken auch des Bösen (c. 13 f.), von den sittlichen Folgerungen daraus, daß alles, was für Sünde gelte, doch gut sei (c. 15) und daß man es deshalb nicht richten dürfe (c. 16). Er hatte (c. 17) berichtet, daß Jesus Christus nach ihnen zusammengesetzt sei aus dem pantheistischen göttlichen Geist und dem, was sie „le cuider“ oder die Welt nennen, und daß lediglich dieses „cuider“ am Kreuz gestorben sei. Sie sprächen viel von der Kraft Christi; aber alles, was er getan und gelitten habe, sei doch nur eine Art geistliches Schauspiel, um unser Heil abzubilden [d. h. zu zeigen, was an uns geschehen müsse]. Denn wir alle seien Christusse. Die nächsten Kapitel (18—22) hatten dann Vorwürfe gebracht, die sich u. a. mit denen decken, die Calvin aus Pocques Brief (Nr. 4—8; 16—20) herausliest. Ihr sitt-

liches Verhalten insbesondere wird in den ausschweifendsten Farben geschildert; auch die Gütergemeinschaft erscheint dabei als einer ihrer Grundsätze.

V.

Für Calvin und seine Anhänger ist damit die Anschauung über die Libertiner festgelegt. Und wie dann 1547 der Barfüßer in seinen Gesichtskreis tritt, da ist er schnell fertig. Sein Brief an die Gottesfürchtigen von Rouen beginnt sofort damit, daß auch bei diesem neuen Gegner das alte, immer gleiche Thema sei, daß Gott der Urheber aller Dinge und darum zwischen gut und böse an sich kein Unterschied, vielmehr alles gut sei, wenn wir uns nur keine Gewissensbisse darüber machen.

In seinem Schreiben an die Christen von Rouen unterscheidet Calvin die verschiedenen Schriften des Barfüßers nicht. Auch ihr Gedankengang ist nicht eingehalten; vielmehr wird ein Punkt nach dem andern herausgegriffen und erledigt. Und alles ist kurz und dürftig; nur selten führt er das Werk seines Gegners selbst an. Viel eingehender ist Farel's „Glaive“. Zwar führt auch er kaum in den Zusammenhang ein, und daß er dem Gang des „Bouclier“ äußerlich folge, ist nur einigermaßen wahrscheinlich, nicht sicher. Aber er gibt wenigstens mehr wörtliche Zitate. Und da der Barfüßer im „Bouclier“ sich nur gegen Calvin verteidigt, so werden nun durch Farel auch seine Ausführungen in den früheren Schriften deutlicher.

Bei dieser Lage der Dinge hätte es keinen Sinn, das, was die beiden Schriften bieten, gesondert vorzuführen. Ich arbeite vielmehr beide ineinander und stelle voran, was sie über den Stand der Sünde und der Vollkommenheit sagen.

Schon Calvin hebt hervor, daß der Barfüßer alle äußeren Sünden aus drei Ursünden entspringen lasse oder sie unter ihnen zusammenfasse (C 348 18)¹, dem Wahn und dem falschen Vertrauen („presumption“) auf die eigene Weisheit, das eigene Können („vertu“) und die eigene Gerechtigkeit oder (C 60 45) auf die eigene Weisheit, das eigene Verdienst und den freien Willen. Er faßt diese „Trinität von Sünden“ in das eine zusammen, die „fausse confiance de sa vertu“ (C 348 29—33). Es ist der Wahn

1) Die Schrift Calvins bezeichne ich mit C, die Farel's mit F.

der Eigenheit, selbst etwas zu sein, zu verstehen und (Gutes) wirken zu können¹. Das aber ist die Sünde Sodoms². Denn dadurch macht man Gott passiv, sich selbst aktiv (C 353 8. 9. F 12 1—3. 137 25 u. a.).

Der Sinn dieser Ausführungen wird erst ganz deutlich, wenn man das Gegenstück zum Stand der Sünde ansieht, den der Vollkommenheit oder, wie der Barfüßer meist sagt, der Abtötung. Er besteht darin, daß man ganz auf sich verzichtet, seinen Sinn ganz Gott unterwirft, nichts von sich, seiner eigenen Weisheit hält, seinen Verstand ganz unter den Gehorsam Christi gefangen gibt (C 356 13) und bekennt, daß Gott allein alles wirke, erkenne und allein gerecht sei (C 356 23), oder daß Gott allein Kraft, Weisheit und Gerechtigkeit heiße (C 358 48), daß man ihm alles Können („puissance“) zuschreibt (C 357 36)³. Darin liege das Anerkenntnis von Gottes „gloire“ (C 356 32); daran hänge auch die Möglichkeit der Vergebung der Sünden⁴.

In seiner Schrift führt Farel das noch weiter aus: im Stand der Abtötung verzichtet der Mensch auf sich selbst, haßt sich selbst, erkennt sein Nichts (F 10 1—14, vgl. mit 12 1—3). Da sagt er nichts als: Ewiger Vater, dein guter Wille geschehe in allen Dingen! (F 177 17—178 1). Er ist tot und passiv, tut, sagt, fühlt nichts, sondern ist wie ein Leib ohne Seele, Bewegung und Leben, damit Gott in ihm alles tue und er selbst nichts (F 178 20—25 vgl. mit 277 20—26). So sei Jesus gewesen: als

1) Auch Farel spricht von dieser dreifachen „malice ou naturelle outrecuidance“ oder „présomption“ (118 14—16. 133 6—9).

2) Diese Bezeichnung „Sünde Sodoms“ gebraucht Calvin zu einer nichtswürdigen Verdächtigung des Barfüßers (353 9—15).

3) Wie er das exegetisch aus dem A. und NT. beweist, mag man C. 348 17—350 15 nachlesen. In dieser letzten Zeile ist jedenfalls zwischen „bien“ und „mal“ ein „ou“ ausgefallen.

4) Das wird in wunderlicher Weise ausgeführt am Gegensatz von Petrus und Judas. Petrus habe Vergebung erlangt, weil er erkannt und bekannt habe, daß er nichts tun könne und nichts getan habe, Judas aber nicht, weil er sich die „gloire“ seiner „puissance“ zugesprochen habe in den Worten: „Ich habe unschuldig Blut verraten“ (C 348 49—349 3). Wie weit Calvin da wörtlich anführt, möchte ich nicht entscheiden. Nicht weniger unklar ist, was der Barfüßer nach C 349 18 sagt: indem David den Urias töten ließ, vertraute er auf seine Gerechtigkeit; indem er aber Bethsaba raubte, auf seine „vertu“.

ein totes, passives Werkzeug ließ er Gott alles machen, wie es ihm gefiel, war fröhlich und mit allem zufrieden, beklagte sich über nichts und sagte nur: dein Wille geschehe in allen Dingen! (F 304 4—9). Darin liegt eben Gottes „gloire“, daß bei ihm allein die Macht, die Gerechtigkeit und die Weisheit ist, die drei Eigenschaften, die auf die drei Personen Vater, Sohn und Geist verteilt sind (F 134 13—16)¹.

Es ist die quietistische Mystik, wie sie in ganz ähnlicher Fassung z. B. in der „Deutschen Theologie“ vorliegt.

1) Auch bei dem Barfüßer soll wieder das „cuidier“ die große verhängnisvolle Rolle spielen. Aber der Ausdruck findet sich in diesem Sinn an Stellen, die C und F wörtlich aus den Schriften ihrer Gegner anführen, überhaupt nicht. Hier begegnen nur Wörter wie „présomption“, „outrecuidance“, „estimer (penser, juger) pouvoir faire“ usw., und sie bedeuten eben den fleischlichen Sinn, der am eigenen Ich, seinem Vermögen, seiner Weisheit und Gerechtigkeit hängt. Daß „cuidier“ in jener Bedeutung von Calvin oder seiner niederländischen Quelle stammt, dafür scheint mir das folgende vollends deutlich zu sprechen: F 43 beginnt ein Zitat aus dem Bouclier: „Les esleuz mortifiez ne font que tout bien, quoy qu'ils facent: car ils ne font rien, et Dieu opere tout en eux. Et combien que les malins ne facent rien, si estiment ilz operer et faire de soy-mesme tout ce qui est fait. Et cette outrecuidance et presumption est proprement leur peché... Et sur ce poinct i'ay dit, que c'est le peché de Sodome de faire ou estimer Dieu estre passif et endurant et la creature active.“ Aus diesen Sätzen schließt dann Farel 5: „Voilà clairement dit, comment les esleuz ne cuydent rien faire, mais que Dieu fait tout, et par ce, il n'y a point de peché en eux, quoy qu'ilz facent, puis qu'il n'y a point de cuyder.“ Und so ist auch der Satz von den „malins“ so wiedergegeben (5 13): „tous sont en leur cuyder“, und die Erwählten sind nach 5 20 „deliurez de ce cuyder et estimer“. Jedesmal tritt also „cuidier“ an Stelle eines anderen Wortes, das dem Barfüßer geläufig ist. Ähnlich F 449 10—21. — Jundt, S. 139, führt freilich einen Satz aus dem Bouclier (S. 89) an, der das „cuidier“ in Calvins Sinn enthalten soll. Aber der Satz ist gar nicht vom Barfüßer, sondern von Farel! — Möglich ist allerdings, daß in den Schriften, die Calvin benutzt hat, die aber uns unzugänglich sind, das „cuidier“ im Sinn der „présomption“ gebraucht worden ist. Vgl. C. 17 (Sp. 198): „Premierement ilz le [Christus] composent de l'Esprit de Dieu qui est en nous tous, et de ce qu'ilz appellent cuidier ou le monde... A fin qu'on ne pense que ie leur preste cela: il y en a eu deux exequutez à Valenciennes pour avoir dict que Jesus Christ n'estoit pas mort la la croix, mais le cuidier seulement.“ Aber auch da wäre cuidier nur der Wahn des eigenen Könnens, die Selbstüberhebung, der fleischliche Sinn, vgl. S. 99 Anm. 1.

Diese Vollkommenheit ist aber nichts anderes als der Geistesbesitz, man könnte besser sagen: die Geistesbesessenheit¹. In Calvins Epistre ist davon nicht positiv die Rede; aber der Gegensatz der „Fleischlichen“ und „Buchstäbler“ ist deutlich genug². Der Barfüßer spricht außerdem von der doppelten Geburt, der fleischlichen und der geistlichen³, und vermutlich haben Aussagen Farel's wie die, die Libertiner führten immer den Geist Gottes im Mund, der alles tue, regiere usw.⁴, auch am Barfüßer ihren Anhalt. Jedenfalls nennt er Pocque einen ganz geistlichen Menschen⁵. Ja, „Spiritualen“ nennt sich ja nach Calvins früherer Angabe die ganze Gesellschaft.

Mit dieser Geistlichkeit hängt nun ihre Methode der Schrift-erklärung zusammen. Wir haben sie schon aus dem Brief Pocques kennen gelernt. Der Barfüßer übt dieselbe Kunst der Allegorie. Schon Calvin hat das an ihm als etwas Charakteristisches hervorgehoben, von „folles allegories“ gesprochen, die den Sinn der Schrift fälschen (C 346 23—29), und Farel sagt von ihm ausdrücklich, daß er sie als den einzigen Schlüssel zum Verständnis der Bibel gelten lasse und den wörtlichen Sinn ablehne (F 39 21 bis 40 3). Er berufe sich auf Jesus und Paulus, die doch auch die Schrift so erklärten und damit auch unter Calvins Prädikat „fol“ fielen (F 41 11—25). Gott als Geist redet eben nichts, was nicht geistlichen Sinn hätte (F 51 9—11. 25—27). Diesen zu finden sei aber eben das Vorrecht der Geistesmenschen⁶. Proben dieser Auslegung gibt Farel mehrfach⁷. Und wenn seine Erklärung oft überhaupt nicht nur von vollkommener Willkür ist⁸, sondern auch

1) Vgl. die Deutsche Theologie, Ausgabe von Uhl („Der Franckforter“, in den Kleinen Texten herausg. von Hans Lietzmann, Nr. 96), S. 25 27—34; Ausgabe von Mandel S. 42 12—20.

2) Vgl. C 359 1. 22. F 14 22. 190. 16.

3) F 281 18—21.

4) F 23 22. 449 20.

5) F 14 25.

6) F 282 4—11: Der geistliche Sinn ist unter dem Buchstaben verborgen wie unser Geist unter unserer leiblichen Masse. „Qui le pourra entendre, si l'entende: et qui a oreilles, oye ce que l'esprit dit aux congregations.“

7) F 109 23—110 2. 133 6—19. 134 13—25. 252 6—13. 281 11—24 u. a.

8) Beispiele folgen weiter unten; vgl. S. 109 Anm. 1. S. 111 Anm. 2: David und Vaterunser; dazu die Bedeutung des Namens Israel 232 3—7, Sprache und Weisheit 238 4. Ein Beispiel, wie er sich unbequeme Stellen

seine sprachliche Unbildung verrät¹, so hat er ja solche äußere Schulung gar nicht² nötig. Als Geistesträger stehen er und seine Gesinnungsgenossen über den Buchstäblern wie Calvin, die nur Milch geben und irre gehen, nur die Wasser-, nicht aber die Feuertaufe kennen, während er selbst das vollkommene und feste Fleisch gibt und, seitdem er zur Erkenntnis gekommen ist, nichts gesagt oder geschrieben hat, was nicht ganz Wahrheit, ohne Fehl und von Gott gegeben gewesen wäre. Er hat auch eine Erklärung der Apokalypse geschrieben, ohne irgend ein anderes Buch dazu zu lesen als die Bibel oder andere Hilfe in Anspruch zu nehmen als die Gottes³. Denn das Mittel zur Erkenntnis ist nicht das Studium menschlicher Weisheit, sondern allein das Gebet⁴.

Nun aber wirkt die Grundanschauung von der Allwirksamkeit Gottes auch auf die Theologie des Barfüßers. Mit ihr begründet er zunächst seine Behauptung, daß nicht erst der Fall Adams, sondern Gottes ursprüngliche Schöpfung den jetzigen sündigen Zustand ebenso der Menschheit wie des Teufels begründet habe. Schon in seinen früheren Schriften hatte er dafür den biblischen Beweis geführt durch Stellen wie Jes. 45 7 (C 351 24)⁴, Jerem. 18 4–6 (C 353 36), Klagel. 3 38 (C 351 24–34), Hiob 4 18 (C 354 u. ff.), Eph. 2 3 (347 6–10), den Gegenbeweis für den Teufel aber aus Joh. 8 44 mit der Behauptung widerlegt, „in veritate

vom Leibe schafft, ist F 179 8–180 9. 304 1–16: Alle Abgetöteten sind völlig gelassen. Wenn Jesus angstvoll ruft: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“, so hat er das in der Person der noch nicht abgetöteten Erwählten gesprochen. Der 4. Evangelist, der zu den Abgetöteten spricht, hat darum die Worte ebenso weggelassen, wie den Kampf in Gethsemane. Dagegen hat er an anderen Stellen gewiß Richtigeres als Calvin und Farel, z. B. bei Röm. 5 12 (F 322 17–26. 7 13. C 357 14–21) und vollends beim Pfingstwunder (F 232 20–235 17).

1) Vgl. S. 87 bei Anm. 3.

2) F 14 16–15 11. Man könnte zweifeln, ob er diese Lobsprüche sich oder Pocque erteilt. Aber am Schluß sagt Farel: „Ce sont les tiltres et louanges qu'il se donne.“ — Vgl. auch F 34 22–35 12.

3) Vgl. den ganzen Abschnitt F 25–38, besonders 25 21. 36 17–20. 37 29–38 2.

4) „Je suis le Seigneur qui cree la lumiere et les tenebres, qui faye la paix et le mal.“ „Tenèbres“ und „mal“ im Sinne der sündigen Naturanlage. Die Stelle scheint ihm besonders wichtig gewesen zu sein, vgl. F 168 5–13 mit 119 17–25.

non stetit“ sei soviel als „non fuit“ (C 352 1). In seinem „Bouclier“ fügt er noch weitere Stellen hinzu: Röm. 11 36 („alle Dinge“, also auch die sündige Naturanlage F 263 18—22. 267 11—26)¹, 2 Kor. 12 6 (F 456 26). Röm. 9 soll sich nicht auf die Prädestination, sondern auf die Schöpfung beziehen (F 254 4—11), d. h. er löst die Prädestination in das allgemeine, allein wirkende Walten Gottes in der Welt auf². Der Blindgeborene ist das Bild des Menschen, der in sündigem Zustand geschaffen ist (F 250 21—26. 252 12—16), der unfruchtbare Feigenbaum, der doch durch Gott selbst so geworden ist, eine Analogie zum Menschen (246 1—9). Ez. 18 14—20 beweist klar, daß Adams Sünde und ihr Fluch sich nicht auf seine Nachkommen vererbt haben kann (162 9 vgl. mit 157 13—19). Wenn also Calvin ihm Röm. 5 12 entgegengehalten hatte³, wonach die Sünde durch Adam in die Welt gekommen sei, so antwortet er (F 322 15—26. 323 10—21), die Stelle beweise nur, daß Adam den Tanz angeführt, d. h. zuerst gesündigt habe und daß die übrigen Menschen nach seinem Beispiel gesündigt hätten⁴. So erklärt er denn schließlich (F 285 10 — 286 2) auch die Stelle Hos. 13 9: „Das Verderben ist von dir, Israel, aber die Hilfe von mir“ so: „nach der natürlichen Bosheit bist du ein Kind des Verderbens. Denn die Anlage der ersten Geburt, durch die du Nachahmer des ersten, irdischen und fleischlichen Adams bist, zielt auf kein anderes Ende als auf das Verderben. Und doch ist das Verderben dein, o Israel.“

Dabei weist der Barfüßer den Einwurf Calvins und Farel's durchaus ab, daß damit Gott zum Urheber der Sünde gemacht

1) Der Barfüßer hat nach 262 21—263 20 die Worte Röm. 11 33: „quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius“ wunderbarlich mißverstanden, indem er „investigabiles“ — freilich lateinisch wie französisch an sich richtig — mit „erforschlich“ übersetzt und so den Gegensatz der so erforschten Wege und der unbegreiflichen Gerichte findet. Was er damit wollte, wird jedoch nicht klar.

2) Vgl. dazu F 30 5—10 und 34 27—35 2, wonach der Barfüßer trotz seiner Behauptung, er habe nichts von Calvin angenommen, sondern alle seine Lehre von Gott, ihn dennoch wörtlich ausschreibt und nur das, was Calvin von der Prädestination gesagt hatte, auf die Schöpfung anwendet. Vgl. auch F 185 16—186 27. 254 4—11. 261 23—29.

3) C 347 13.

4) Vorbild und Nachahmung auch F 258 24.

werde (z. B. C 347 1. F 168 15–17). Wenn Farel das trotzdem immer wieder als die Meinung des Barfüßers hinstellt (z. B. F 115 24–27. 243 13–15. 263 12–15. 449 10–17), so ist es eben eine ganz unberechtigte Konsequenzmacherei¹, zum Teil allerdings vielleicht auch durch Ungeschicklichkeit des Ausdrucks vom Barfüßer selbst veranlaßt². Denn was von Gott kommt, ist nur die sündige Neigung (F 54 15–21. 116 20–24. 118 11–13. 119 17–25. 285 10–24. 305 3–13); der wirklich sündige Zustand ist dann doch Schuld des Menschen, der Adam nachgefolgt ist.

Daß aber Gott den Menschen mit jener Neigung zum Bösen erschaffen hat, hat seinen guten Grund: er sollte nicht Gott gleich sein, und Gott sollte seine Güte und damit seine Ehre für sich allein haben (C 355 1–7. F 54 14–22. 57 25–58 8. 117 3. 16–22. 118 13–16. 252 15, 16). Er sollte auch allein Schöpfer sein und diesen Ruhm nicht mit einem anderen teilen, wie es geschehen wäre, wenn Adam die Sünde geschaffen hätte (F 119 26 — 120 10 vgl. mit 123 20–24). Von ihm allein sollte dann aber auch das wirklich Gute kommen durch Jesus Christus, den einzigen, der ohne Sünde empfangen und geboren und von allen bösen Neigungen frei war (F 58 8–13). So ist die Geschichte der Menschheit, ihrer Schöpfung und Erlösung ein Abbild der Schöpfung der Erde: auch sie war erst wüste, leer und finster, nicht durch sich selbst, sondern durch Gott so geworden, bis Gott das Licht brachte (F 54 22 — 55 8. 115 12–24. 119 17–25).

Dem scheint nun, wie Farel wiederholt aufs nachdrücklichste betont, zu widersprechen, daß der Barfüßer selbst auch im natürlichen Menschen Gott alles wirken läßt, daß er die Entwicklung des einzelnen zu Gut oder Böse ebenso auf Gottes Schöpfung zurückführt, wie Calvin die Verschiedenheit des Endschicksals auf die

1) Vgl. besonders F 456 8 ff.: „Et comme nous avons veu ... comment ce miserable veut inferer que peché et iniquité est de Dieu, et vient et est de Dieu et est en Dieu, combien qu'il ne l'ose ainsi tout ouvertement confesser, comme aussi il n'ose dire, que Dieu soit autheur de mal: et toutefois il donne assez à entendre, qu'il en a un tel iugement, et confesse cela de quoy necessairement il s'ensuit: comme que Dieu est createur de la malice, mauvaistie et du mal qui est és hommes et anges, et que Dieu les a crééz mauvais naturellement.“ Ähnlich 259 5–23.

2) So wenn er nach F 57 25 und 346 5 den Menschen „böse“ geschaffen sein läßt, statt mit sündiger Neigung.

Prädestination. Aber anderseits hält er (F 285 10–25) im Anschluß an Hosea 13.9 ausdrücklich daran fest, daß das Verderben vom Menschen selbst sei. Er wird also ähnlich gedacht haben wie Luther in *De servo arbitrio*: das Wirken ist von Gott, der sündige Charakter der Werke vom Menschen. Daß dabei seine Stellung viel ungünstiger war als die Luthers, der den Menschen aus Gottes Hand hatte gut hervorgehen lassen, wird er bei seiner geringen theologischen Bildung nicht empfunden haben¹.

Eine weitere Schwierigkeit entsteht für den Barfüßer dadurch, daß auch bei den Vollkommenen Handlungen vorkommen, die nach menschlichem Urteil als Sünden gelten müssen. Und diese Schwierigkeit erscheint um so größer, als er den Stand der Vollkommenheit wirklich als den der Sündlosigkeit auffaßt. Schon in seinen früheren Schriften hatte er das ausgeführt. Zwei entgegengesetzte Dinge wie Vollkommenheit und Sünde könnten nicht in einem Subjekt zusammen sein. Röm. 7 15 ff. spreche gegen jene Sündlosigkeit; denn hier sei nicht von dem abgetöteten, sondern dem fleischlichen Menschen die Rede (C 357 4–21). Daß aber Vollkommenheit schon in diesem Leben möglich sei, bewiesen biblische Beispiele und Stellen². Es scheint aber, daß er dabei nur an die

1) Nach C 347 42 soll der Barfüßer „souz ombre de la predestination“ (d. h. offenbar, so daß er dabei den Sinn der Prädestination [bei ihm Schöpfung] wiedergeben will) die Passivität des Menschen derart ausgedehnt haben, daß die Verworfenen zu ihrem Verderben nichts beitrügen. Auch 348 6 kämpft Calvin dagegen, daß die Verworfenen sich nicht auch selbst verhärteten; und nach 352 16 ff. wirft er Calvin vor, er mache Gott passiv — offenbar, weil er dem Menschen die Verantwortlichkeit für sein Schicksal zuschreibe. Aber 353 18 läßt Calvin ihn sagen, wir seien „coopérateurs de Dieu a malfaire“. Darum kann in jenen ersten Stellen nur eine Seite der Sache hervorgehoben gewesen sein; oder sind es wieder Konsequenzmachereien Calvins? Nach F 261 23 weiß der Barfüßer für die Bosheit wie für die Verwerfung oder Erwählung der Menschen keinen anderen Grund als den Willen Gottes, d. h. also: er weiß auf Seiten des Menschen nichts vom Willen zum Bösen, sondern nur vom Wirken des Bösen. Aber das schließt doch nicht aus, daß er im sündigen Ergebnis die Schuld der menschlichen Natur sucht, durch die das Werk von selbst böse wird.

2) C 358 8 ff.—360 34: Joseph, der als „figure“ Jesu sündlos gewesen sei, Samuel, von dem 1. Sam. 3 19 nicht hätte sagen können, daß aus seinem Mund niemals ein Wort zur Erde gefallen sei, wenn er Sünder zum Tod gewesen wäre, David, dessen fortgesetzte Bitten und Seufzer um Befreiung von der Sünde doch gewiß erhört worden seien. Hält man ihm Davids Bitte

Freiheit von „Todsünden“ gedacht hat¹, wie ja auch Pocque in den Vollkommenen die „Sünde der Unwissenheit“ anerkannt hat². Auch der Stand der Vollkommenheit ist also noch im Werden. Er ist auch nicht einfach derselbe wie die Klasse der Erwählten: in ihr sind auch solche, in denen die Abtötung noch nicht begonnen oder wenigstens noch nicht vollkommen ist.

Der „Bouclier“ macht dann vollends deutlich, wie jene Sündlosigkeit zu erklären ist. Die Abgetöteten stehen eben unter der vollkommenen Leitung des heiligen Geistes (F 23 21—25); sie selbst tun nichts; Gott tut alles in ihnen (F 4 3 u. a.). Darum heißen sie eben die Geistesmenschen.

Hieran schließt sich dann aber eben das Problem, wie denn das zu beurteilen sei, was wir an den Vollkommenen als Sünde beurteilen müssen, wenn insbesondere von den Helden des Alten Testaments, die doch als Vorbilder auch der Christen gelten, Taten des Totschlags berichtet werden wie von Kain. Die Erklärung ist, daß sie damit vor Gott nicht gesündigt haben, weil sie dabei nur die absoluten Werkzeuge Gottes waren, der mit ihnen machte, was er wollte (F 6 15—26. 182 7). Das ist ja eine Lösung, die im Reformationszeitalter des öfteren z. B. auch bei Luther erscheint³.

Andere Fälle werden anders erklärt, nämlich so, daß das Verhalten der biblischen Personen unter den bestimmten Verhältnissen als berechtigt und sittlich erscheinen soll. Wenn in 1 Kön. 22 15 ff. Satan und die Propheten den König Ahab verführen, so war das Gottes Befehl, also keine Sünde. Wenn aber dann Micha ohne

Ps. 142 3 entgegen „gehe nicht mit mir ins Gericht“, so antwortet er, daß sie eben aus seiner fleischlichen Zeit stamme. Ebenso zeigt ihm die Bitte des Vaterunsers „vergib uns unsere Schulden“, daß die Jünger damals noch fleischlich waren. Nicht anders ist zu verstehen 1. Joh. 1 7—20, während 5 18 und Röm. 8 1 die Sündlosigkeit der Vollkommenen unmittelbar bestätigen und auch die beständigen Ermahnungen des Apostels, den alten Menschen zu töten, nicht denkbar wären, wenn die vollkommene Befreiung von der Sünde unmöglich wäre.

1) Vgl. die vorige Anm. bei Samuel und z. B. F 179 8—180 9.

2) Vgl. S. 100 ü. d. M. bei Nr. 8.

3) Vgl. meine Abhandlung „Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser“ (S.-B. der Kgl. Bayerischen Akademie d. W., Philos.-philol. und hist. Kl. 1915, Nr. 8), S. 7f.

solchen Befehl zunächst gleichfalls und zwar absichtlich dem König falsch weissagt, so war das berechtigt; er brauchte das Heiligtum nicht den Hunden zu geben, wie Ahab einer war. Wie aber der gläubige König Josaphat ihn beschwor und selbst dabei war, da sagte er die Wahrheit¹. Ähnlich, zum Teil mit Hilfe allegorischer Erklärung, werden die Anstöße beseitigt, die die Lüge Abrahams vor dem Phrao und das Verhalten des Apostels Paulus in Act. 20 23—26 bieten².

Indessen alle diese Ausführungen scheinen nur Beispiele gewesen zu sein für den Grundsatz, daß wir über die scheinbaren Sünden der Auserwählten nicht richten sollen. Das gilt freilich nicht für die Obrigkeit — sie muß „von außen“ richten nach dem, was vor Augen liegt³ —, wohl aber für die Gläubigen. Und da die Abgetöteten nur Gott bekannt sind, so soll man überhaupt niemand richten weder im Guten noch im Schlimmen. Sonst könnte man über Gott richten, der in den Auserwählten wirkt (F 14 11—13. 18 25—19 2. 16 27).

Damit stehen wir wieder vor dem Thema des Schreibens von Pocque. Und nun wird sich daraus ergeben, daß der Barfüßer

1) Vgl. schon C 355 26—32. Ausführlicher F 87 24—88 2. 91 17—28.

2) Abraham C 356 1 ff.: Gottes Befehl. F 67 13—73 3, bes. 70 26 bis 71 16: Abraham hat im selben Wort für die Ungläubigen gelogen und für die Gläubigen die Wahrheit gesagt. Denn diese hörten aus seinen Worten den allegorischen Sinn heraus, wonach er als „figure“ Jesu Christi von Sarah als der der Kirche sagen konnte, daß sie seine Frau und Schwester sei, Schwester insofern als sie an seiner väterlichen Erbschaft teil hatte. Auch hier Gottes Wille, daß er vor den Heiden log (71 11). — Paulus C 355 39 und F 96 8—102 17. — In der Ausführung über Micha und Paulus sieht Farel zugleich den Versuch, das nikodemitische Verhalten des Barfüßers und der Seinen gegenüber dem römischen Kultus zu rechtfertigen (F 102 17—29).

3) Farel ist sich über die Ansicht des Barfüßers vom Recht der Obrigkeit nicht klar. Er hält zweierlei für möglich: entweder (18 14—19) daß die Abgetöteten von der Strafgewalt der Obrigkeit ausgenommen sein sollen, oder nicht (19 25—27). Beide Möglichkeiten widerlegt er. An die erste hat der Barfüßer sicher nicht gedacht. Das zeigt 14 13—14 deutlich: „laissons faire le magistrat, qui iuge par dehors“. Er könnte vielleicht trotzdem der Obrigkeit das Recht und die Pflicht des Gerichts zugesprochen und nur die Möglichkeit, daß der Christ an ihrem Walten sich beteiligte, in der Weise der Täufer (und Melancthons a. J. 1521) geleugnet haben. Aber das ist nach dem, was wir sonst aus dem Kreis der Libertiner durch Calvins erste Schrift wissen, nicht wahrscheinlich.

es einfach fortgesponnen hat. Pocque hatte aus einem bestimmten Anlaß das Richten im Kreise seiner Anhänger getadelt; Calvin hatte seine Ausführungen völlig mißdeutet, der Barfüßer aber gegen diese Mißdeutung Front gemacht. Dann hatte Calvin sich auch gegen ihn gewandt, der Barfüßer nun aber seine Meinung richtiggestellt und verteidigt. Und Farel endlich hatte die neue Schrift wieder ganz im Sinn Calvins gedeutet. Daraus wird klar, daß es sich auch für den Barfüßer nur um einen einzelnen Punkt, nicht um sein und seiner Freunde ganzes System handelt. Man muß sich also von vornherein davor hüten, Pocque und den Barfüßer als Vertreter einer besonderen Richtung anzusehen. Wir bekommen von ihnen nur einen kleinen Ausschnitt ihrer Anschauungen. Es ist deshalb auch ganz falsch, wenn z. B. Farel den Vorwurf erhebt, daß der Barfüßer von Jesu Leiden und Tod, von der Sündenvergebung in seinem Blut und von der Erhöhung gar nichts sage. Er wird hier einfach die Anschauungen seines Meisters Pocque geteilt haben, hatte aber keinen Anlaß, auf diese Punkte einzugehen.

Endlich ist noch zu erwähnen, was wir über das Verhältnis zur römischen Kirche erfahren. Schon in seiner ersten Schrift „Contre la secte phantastique“ usw. hatte Calvin den Libertinern vorgeworfen, sie erlaubten ihren Anhängern, alle Übungen und Greuel des Papsttums mitzumachen, und verlangten von Priestern und Mönchen, daß sie in ihrem Beruf bleiben sollten¹. Farel aber warnt in seiner Vorrede S. [8] vor der nikodemitischen Art, daß man bei evangelischer Gesinnung im Herzen doch äußerlich den römischen Kultus mitmache, und schließt aus der Art, wie der Barfüßer die Handlungsweise des Apostels Paulus in Act. 21 beurteilt, daß er das Zauberwesen des Papstes, die Absage an Jesus und die Überschreitung aller Gebote und Verbote Gottes auf dieselbe Stufe stelle wie die mosaischen Zeremonien und im Mitmachen der Messe und ähnlichen Dingen keine Sünde sehe, wenn man es nur „aus Verstellung“ tue, um die Leute zu gewinnen und zum Heil zu führen². Das sind nun freilich alles keine unmittelbaren Zitate und könnten auch ebensolche Erfin-

1) CR. 7, 209 39—43. 211 3—10.

2) Farel 96 8—97 6.

dungen sein, wie andere Berichte Calvins und Farel's. Aber immerhin weist ein anderes wörtliches Zitat Farel's aus dem Barfüßer in dieselbe Richtung: „Ich kümmer mich nicht darum, ob das Tier aus dem Meer 42 Monate lang regiert und alle Greuel verrichtet, die man nur denken kann. Denn ich weiß, daß ihm diese Zeit von Gott gegeben ist und daß an ihrem Ende sein Reich zerstört wird. Wir können nichts dazu oder davon tun, ändern, beschleunigen oder hinhalten“.¹ Diese Worte atmen wirklich den Geist des Nikodemitentums, das innerlich mit dem Papsttum gebrochen hat, aber von sich aus keine Hand rührt, seine Herrschaft zu brechen oder zu schmälern. Die Worte stehen außerdem in einem Zusammenhang, da vom Papsttum die Rede ist und der Barfüßer gesagt hatte, daß man sich freuen solle, daß auch dessen Gefäße der Unehre noch in Gottes Haus, d. h. offenbar in der äußeren Kirche sein dürfen, wo ihnen — so vermute ich — immer noch die Möglichkeit der Rettung bleibt².

VI.

So bietet also auch alles das, was wir aus Calvins und Farel's Polemik gegen den Barfüßer authentisch erfahren, keinen Anhaltspunkt für das Verdammungsurteil, das sie über die „Sekte“ fällen. Und es muß nun die Frage erörtert werden, wie denn dieses Urteil überhaupt zu erklären sei. Es wird sich dabei vor allem darum handeln, was wir über die Leute, die Calvin als ihre Führer nennt, und was wir von der Sekte als Ganzem erfahren.

Calvin läßt sie in den Niederlanden entstehen: ein Vlaame Coppin aus Lille, ein Mann ohne Bildung, hat sie vor etwa 15 Jahren oder mehr, also spätestens 1530, in seiner Vaterstadt angefacht. Aber er wurde bald in den Schatten gestellt durch einen anderen Niederländer aus dem Hennegau oder seiner Nachbarschaft, Quintin, der nun bald als ihr Stifter galt. Durch ihn wurde die Sekte nach Frankreich gebracht; dort war sein

1) Ebd. 185 2—11.

2) Ebd. 184 18—23: „Pourquoy ne s'esioiuit-il [Paulus Philipp. 3 18 f. Act. 20 29—31] de telz vaisseaux d'ire et de contumelie, qu'il faut qu'ilz soyent en la maison de Dieu, et desquelz, comme dit ce mal-heureux, autant deuous estre contens de les voir en la maison de Dieu, comme d'y voir des vaisseaux d'honneur?“

Landsmann, ein gewisser Bertrand de Moulins, bei ihm, beide von Haus aus Schneider. Dazu kam dann ein Claude Perceval, offenbar auch ein Niederländer, und endlich ein Meßpriester Anton Pocque, gleichfalls Wallone, aus Enghien im Hennegau¹. Sie alle haben in Frankreich starken Einfluß ausgeübt; wo sie hinkamen, haben sie Verderben angerichtet. Aber ihr Einfluß ist inzwischen auch in den Niederlanden weitergegangen. Doch will Calvin von der Entwicklung der Sekte in den dortigen deutschen (vlaamischen) Grafschaften absehen und sich auf das französische Sprachgebiet, Frankreich selbst und die wallonischen Grafschaften, beschränken. Da aber rechnet er mit 4000, ja mit 10 000 Anhängern².

Von diesen Führern hat Calvin „vor mehr als 10 Jahren“, also wohl 1534 oder 1533, Quintin offenbar in Paris persönlich kennen gelernt und sofort als einen Mann ungereimter und gefährlicher Torheiten und Spekulationen beurteilt, indem er Reden führte wie die, daß der Christ selbst Christus geworden sei³. Und der spätere Märtyrer Stephan de la Forge hat damals zu Calvin gesagt, Quintin und Bertrand de Moulins seien nicht wegen des Evangeliums, sondern um einer Missetat willen aus ihrer Heimat

1) Sein Name wird verschieden geschrieben. In einem Aufsatz von Charles Rahlenbeck, „Noms belges cités dans les comptes de Navarre“ im *Messenger des sciences historiques*, Année 1868, Gent, S. 499—502 heißt es S. 500: „Poque ou Poquet (Antoine), aumônier de la reine Marguerite de Navarre et de sa fille Jeanne d'Albret, était originaire d'Enghien. Il avait été docteur en droit, et s'était voué à une vie errante et malheureuse, en jouant le prophète. Calvin le maltraite fort dans son traité contre les libertins. Accueilli à la cour de Pau, il reçut comme aumônier, de 1540 à 1549, 80 livres de gages, et plus tard 108 livres de pension de retraite. Il mourut à Pau après 1560.“ — CR. 7, 163 38 sagt Calvin, er habe bei der Genfer Begegnung mit Pocque dessen Bosheit noch nicht erkannt, „comme depuis i' ay esté bien informé qu'il venoit des pays d'Artois et de Hainaut pour semer là sa poison“. Das bedeutet doch wohl, daß P. damals von den südlichen Niederlanden kam und sich darauf vorbereitete, dort seine Propaganda zu treiben.

2) Vgl. die Stellen der Schrift „Contre la secte“ usw. c. 4 Sp. 159. Die Zahlen der Anhänger 161 34 und 163 15.

3) Sp. 160 12: „il y a plus de dix ans que ie l'y [in Frankreich] ay veu.“ Da Stephan de la Forge sich damals über ihn äußerte, so muß die Begegnung in Paris stattgefunden haben, wo de la Forge lebte. Das Weitere s. Sp. 169 9—17. 199 35—40.

weggegangen. Mit Pocque aber ist Calvin erst „vor 2 oder 3 Jahren“, also 1542 oder 1543 bekannt geworden, als jener einige Zeit in Genf weilte und von Calvin ein Zeugnis verlangte, das ihm bei dessen Freunden weiterhelfen könnte. Calvin hatte es ihm verweigert, weil er ihn als Schwärmer („resveur et phantastique“) erkannte. Doch hat er damals das, was er ihm in seiner künftigen Schrift zur Last legte, nicht an ihm gefunden¹. Er sah darum später in seinem damaligen Verhalten eine Verstellung, die ihm nur den Eingang bei harmlosen Leuten verschaffen sollte.

Nun erfahren wir aber, daß alle diese Häupter der Sekte, mit alleiniger Ausnahme von Coppin, der in seiner Heimat geblieben zu sein scheint, im Dienste der Königin von Navarra gestanden haben. Schon die Königin hatte sich deshalb durch einen Genfer Herrn bei Calvin beschweren lassen, daß er ihre Diener so scharf angegriffen habe, und Calvin hatte in seiner Antwort an sie ausdrücklich die Namen Quintin und Pocque genannt². Pocque ist wirklich als aumônier am Hofe der Königin für die Jahre 1540—1549 erwiesen³. Perceval ist ihr oder ihres Gatten „écuyer“⁴ und sagt in seinem Verhör aus, er habe Pocque und Bertrand im Dienst der Königin kennen gelernt⁵. Wenn wir also

1) Sp. 160 35—37. 163 27—41. An erster Stelle: „lequel aussi i'ay congneu depuis trois ans“; an zweiter: „il y a environ deux ans“, daß P. in Genf war.

2) Vgl. den Brief oben S. 86 bei Anm. 2.

3) S. 116 Anm. 1. Le procès de Pierre Brully, successeur de Calvin comme ministre de l'église française réformée de Strasbourg 1544, publié par Ch. Paillard, Paris und im Haag 1878, S. 96 Anm. Vgl. auch S. 86 Anm. 2.

4) So bezeichnet ihn Rahlenbeck in einem Artikel der Gazette de Lorraine April und Mai 1876, den ich nur aus Paillard S. 96 kenne. Vgl. ebd. S. 90 unter Nr. 5. — Daß der „écuyer“ kein hoher Beamter gewesen sei, darf man aus der Parallele zum „huissier“ und „valet de chambre“ wohl schließen.

5) Ebenda S. 148 in der eigenhändigen Aufzeichnung, die Charles de Tisnacq, Rat und Staatsanwalt bei dem Rat von Brabant (S. 23), gemacht hat: „Claude Perceval, prins à Condé et mené au chasteau de Mons. Confesse avoir demeuré avec la royne de Navarre et ayant aud^t service prins cognoissance de Antoine Poquet et Bertrand de Mélines, puis avec eulx avoir esté à Straesburg et avoir illec logé en la maison de Martinus Bucerus, y faisans leur despens l'espace de XXIIII mois, et avoir illec oüy les prédi-

von Calvin erfahren, daß Quintin und Bertrand ihren Schneiderberuf gewechselt hätten und der eine Gerichts-, der andere Kammerdiener („huissier“ und „valet de chambre“) geworden sei, so werden wir annehmen dürfen, daß sie diese Dienste am Hof von Navarra eingenommen haben. Wie sie dahin gekommen sind, wissen wir nicht. Aber es kann bei Quintin und Bertrand schon in den 30er Jahren geschehen sein ¹.

cations de Me Pierre Brusley jusqu'à trois ou quatre fois. Avoir veu certaine epitre sentant la secte libertine, mais ne l'avoir faicte. — L'on tient comme pour notoire lesd^t Poquet et de Mélin estre adhérens à lad^t secte libertine.“

1) A. Jundt a. a. O. S. 128 und Jaujard S. 13 nennen das Jahr 1543. Jundt beruft sich dafür auf die *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France* 1, 22. 49. — Aber sie nennt nirgends ein Jahr. An der ersten Stelle beruft sich die neue Ausgabe von Baum und Cunitz (1, 37) in der Anm. 2 für ihren Eintritt am Hof Margaretens, ohne ein Datum anzugeben, auf Calvins Brief an die Königin von 1545 und auf Ch. Schmidt, Gérard Roussel, prédicateur de la reine Marguerite de Navarre, S. 123. Aber Calvin gibt kein Datum, und Schmidt nennt zwar 1544, gibt aber als Beweis dafür nur die *Histoire eccl.* und *Bezas Vita Calvins* (CR. 21, S. 136), und auch da ist kein Datum. — Wie die Leute, die damals schon im Dienst der Königin standen, zu Butzer gekommen sind, weiß ich nicht. Daß sie sich dort für ihre Propaganda in ihrer Heimat vorbereiten wollten, scheint Calvin anzudeuten (s. S. 116 Anm. 1). Dazu mochte sie die französische Gemeinde Straßburgs anziehen. Endlich kommt vielleicht in Betracht, daß Butzer ältere Beziehungen zur Königin hatte; vgl. CR. 10^b, S. 215, Nr. 125 vom 5. Juli 1538. In diesem Brief warnt Butzer die Königin vor einer ähnlichen Erscheinung wie den Libertinern und sieht für die Verbreitung des wirklichen Evangeliums in Frankreich eine Gefahr darin, daß „einige“ mit unberechtigter Strenge von jedermann verlangen, daß man sich der üblichen Zeremonien und des Verkehrs mit der Kirche enthalte, und damit alles, was in ihr geschehe, verurteilen. Butzer meint, das könne man von Anfängern im Glauben nicht verlangen; sie würden dadurch nur jenen Werbern ins Garn getrieben. Man solle also lieber die Leute belehren, von den kirchlichen Gebräuchen das wirklich Christliche anzunehmen und das Unrechte zu verwerfen. D. h. Butzer wendet sich gegen die Forderung, die Calvin schon in Frankreich persönlich vertreten hatte und nachher seit 1543 auch in seinen Schriften vertrat. Er steht i. a. auf seiten der Praxis, die Luther am Anfang der zwanziger Jahre empfohlen hatte. Ähnlich lautet auch das Gutachten, das Butzer auf den Wunsch der Nikodemiten und die Bitte Calvins selbst abgab, als dieser durch seine Schriften in dieser Frage seinen Freunden in Frankreich Anstoß gegeben hatte (CR. 6, S. 625 f.). Die Diener der Königin konnten also auch hierbei Anschluß an Butzer erhoffen.

Unter diesen Umständen fällt es auf, daß Calvin in seiner Schrift „Contre la secte“ von dieser Stellung seiner Gegner gar nichts sagt; man wird darin doch eine Absicht sehen müssen; er will nicht nur die Niederländer, sondern auch die Königin warnen und sie doch nicht vor der Öffentlichkeit bloßstellen.

Es wird nun aber eben darum auch von besonderem Interesse sein, die Ansichten dieser Diener der Königin mit den Schriften zu vergleichen, die Karl Schmidt¹ und G. Jaujard² demselben Kreis zugeschrieben haben und die untereinander wirklich die größte Ähnlichkeit haben³.

Da tritt nun in der Tat eine sehr starke Verwandtschaft mit dem hervor, was sich bei Calvin und Farel in den wenigen Zitaten aus den Schriften der „Libertiner“ erhalten hat: Die Nähe des Weltendes⁴ und der Anbruch des Geisteszeitalters, hier des letzten nicht von sieben, sondern von dreien, das Zeitalter der Vollkommenheit⁵; das Wesen dieser Vollkommenheit als des Übergangs vom Fleisch oder der bloßen Seele zum Geist⁶, bestehend in der vollkommenen Gelassenheit, dem Verzicht auf eigene Weisheit und eigenes Gutdünken⁷, der Abtötung des alten Menschen⁸,

1) Vgl. oben S. 84, Anm. 2 und 3.

2) Siehe oben S. 84, Anm. 4.

3) Der Verfasser von Schmidts Schriften nennt sich in einem Monogramm des öfteren J. F. E. Picot in seiner Ausgabe des Théâtre de Pierre du Val (s. o. S. 89 Anm. 2) sieht darin die Anfangsbuchstaben des Jehan Ferré, Vicomte von Domfront, des Sekretärs der Königin, den er wiederum mit Jehan Feré gleichsetzt, einem der Schriftsteller, die 1543 im Puy du Souverain Amour von Rouen (ebd. S. 31—38) preisgekrönt wurden. Aber für die Identität der beiden Jehan Ferré oder Feré konnte G. so gut wie keine Gründe anführen, und ob die des Sekretärs J. F. mit dem J. F. der Schriften Schmidts besser begründet ist, wage ich nicht zu sagen.

4) Schmidt 213 19: „O Seigneur, ... ton heure est si prochaine.“

5) Jaujard 19—24.

6) Ebd. 74 17—21. 94 26—95 1: „et que vous serez submiz en toute obediencie et cognoissance de vostre peché soubz la puissance de Dieu en ces deux natures, dont l'une est du filz, et l'autre du pere, l'une selon l'ame ou visible et l'autre selon l'esprit inuisible“. Vgl. oben S. 90 und 96 „âme vivante“ und „esprit“.

7) Jaujard 41 u. d. M.: „ce mesme esprit d'infidélité et de doub-tance et defiance provenant par propre sagesse et bon semblant“.

8) „mortification“ oft, z. B. Schmidt 4 3, 6 7 usw. mit allen möglichen parallelen Ausdrücken: „cruciation“ 4 41, „occire selon la chair“

dem alleinigen Wirken und Regieren Gottes¹, da man sich ganz von ihm führen läßt² und Gott aus einem redet³, dem Stand der vollkommenen Gelassenheit⁴ und der Sündlosigkeit⁵, in dem daher auch Leiden und Tod nicht mehr Leiden und Tod sind⁶. Dazu die Unterscheidung von Buchstaben- und geistlichem Sinn der Bibel⁷, der alleinige Wert des geistlichen⁸, dessen Verständnis eben nur der Geist wirkt⁹, und als Gegensatz gegen die Geistesmenschen die

43 8, „castration et circoncision en l'esprit“ 11 28, „chastrier soi mesme volontairement pour le royaume des cieulx“ 46 18 u. a.

1) Schmidt 207 4: „Dieu ... qui seul a la domination et gouvernance de mon ame et la puissance de mon esprit.“

2) Ebd. 12 10: „Si vous estes cheuault mal apprins, permettez qu'on monte sur vous et qu'on vous mayne en frain et bryde, afin qu'on vous apprenne et enseigne mieulx; car le Seigneur“ usw. — Jaujard 32 M: „il faut se laisser conduire comme un petit enfant, avoir rejeté toute volonté propre“.

3) Jaujard 44 u.: „ce n'est pas nous qui parlons, mais l'esprit qui est en nous“.

4) Z. B. Schmidt 77 6: „le vray chemin de Christ en toute priuation et delaissance de soy mesme“, wo man Gott allein in allem und durch alles die Ehre gibt.

5) Jaujard 30: „ilz ne sont plus agitez ou esmeutz et nul péché ou mal n'y a plus de pouvoir“ usw. Keine Sünde mehr nach dem Urteil Gottes, „l'impossibilité de pecher“. Vgl. auch 40, wonach diese Sündlosigkeit im höchsten Stand der Vollkommenheit allerdings erreichbar ist, aber doch die Bitte um Vergebung auch da gesprochen wird, weil man eben mit der ganzen Gemeinde zusammen betet. Auch hier ist aber deutlich die Sündlosigkeit nur am Ziel der Vollkommenheit, nicht in allen Wiedergeborenen. Nur die freiwillige Sünde ist ganz ausgeschlossen. Vgl. Schmidt 77 27: „lesquels (là peruenuz et accreuz) ne poeuuent plus pecher volontairement“. Wenn sie dann einmal fallen, wanken oder straucheln durch Unachtsamkeit oder Vergesslichkeit, so dient ihnen das schließlich nur zum Fortschritt.

6) Jaujard 30 u.: „La où il n'y a pas de péché, il n'y a pas de transgression et par consequent ni souffrance ni mort.“

7) Sehr oft z. B. Schmidt 10: „considéré que l'une (qui est spirituelle) viuifie, et l'autre (qui est charnelle) occist, ... l'une aueuglist et l'autre faict veoir.“ Jaujard 41ff.

8) Z. B. Jaujard ebd. Schmidt 84 10—21, bes. 17: „apprendre et entendre l'inuisible par le visible, l'esprit par la lettre, la loy par l'evangile“ usw. 109 18 ff.: Das buchstäbliche Verständnis ist gänzlich unfähig, etwas Positives zu schaffen, weder zum Heil zu führen noch zur ewigen Verdammniß. Darum soll (80 7) der Vollkommene „delaissier tout literal entendement du temps passé, auquel ne se trouue ou repose nul salut usw.“

9) Jaujard 44 unten.

Buchstäbler, die hochmütigen Gelehrten, zu denen vor allem Calvin und die Seinen gehören, die Mörder, die vom Geist nichts verstehen und die Gemeinde der Geistesmenschen schmähen und verfolgen¹. Auch das Thema von Pocques Schreiben fehlt nicht: die Geistesmenschen sollen einander nicht richten, weil nur Gott sie ganz kennt, der Mensch nicht, und Gottes Wirken in ihnen keine Sünde aufkommen läßt². Endlich erscheint die römische Kirche zwar auch hier als die Gemeinschaft fleischlicher Gottesverehrung und selbstsüchtiger Satzungen; aber es ist dem Geistesmenschen doch erlaubt, ihre Forderungen und ihren Kult mitzumachen, weil die Kirche da ist, wo die Gläubigen ihr Herz haben und Gottes Gesetz erfüllen³, weil sie also m. a. W. auch mitten unter diesen gleichgültigen Äußerlichkeiten ihre innere Gemeinschaft mit Gott und darum auch die mit der wahren Gottesgemeinde bewahren können. So stehen die drei Richtungen nebeneinander die Jünger Gottes, die Jünger der Bibel und die der Sophistik⁴.

Das sind alles Züge, die auch die von Calvin und Farel bekämpften Schriften tragen. Und wenn auf beiden Seiten dies und

1) Vgl. Jaujard 43f. und vor allem Schmidt 77 17ff.: Die Fleischlichen und Rabbi dieser Welt, die ihren eigenen Ruhm suchen und bei Christus „faux pasteurs et antichristiques prescheurs“ heißen. Ferner 102 24 ff. Dann in dem „Aduertissement salutaire pour les detracteurs et transgresseurs de l'euangile et verité de Christ“ mit dem Motto Matth. 5 10. 11, das ganz gegen Calvin und seine Anhänger gerichtet ist. Vgl. 162f.: „messieurs les euangelistes“ mit ihrem Haß, ihrer Verlästerung und Verleumdung, ihrem Willen „uns“ zu töten und zu verdammen. 176 5: „Leurs enseignants pareillements (estantz fugitifz de paour des tysons) enuoyent et sement force liures, lettres et breborions pour exciter les gentils a occir et lapider, deschirer et blasonner ceulx qui suivent et veulent faire l'oeuvre du Seigneur“ usw. Daß damit Calvin und Farel, die Flüchtlinge, gemeint sind, hat schon 1850 Schmidt betont. Es kann auch gar kein Zweifel sein, daß der Verfasser damit an Calvins Schriften denkt. Calvin selbst erzählt ja, daß Quintin nach seiner Verhaftung vor der niederländischen Inquisition sich als guten päpstlichen Katholiken ausgegeben habe, aber durch Zeugen und durch sein, Calvins, Buch [gegen die Libertiner] überführt worden sei. Calvin gilt also einfach als der, der Quintin zum Tode hat bringen wollen.

2) Vgl. bes. Jaujard 30. 34f. Schmidt 150 27—151 21. 174 25 bis 175 3. 195 6—21. 197 5—24.

3) Schmidt 124 22—125 15. 194 1—23. 197.

4) Jaujard 7, Nr. 3 der Schrift: „Colloques chrestiens de trois personnes“ usw.

das etwas anders ist und einmal hier Lehren zutage treten, die dort fehlen, so sind es eben überall Schriften, die nicht ein geschlossenes, vollständiges System vortragen, sondern der Erbauung dienen wollen und einzelne Punkte herausgreifen, weil es der Augenblick und das Bedürfnis der Verfasser und ihrer Leser verlangt.

Ich komme also auf dasselbe Ergebnis, das schon Schmidt kurz angedeutet hatte und dem auch Jaujard zustimmt, daß die Männer, die Calvin als Libertiner schildert und verurteilt, vielmehr dem Kreis der Königin von Navarra angehört haben und in die Linie einzureihen sind, die von Le Fèvre und Brignonnet ausgeht und einen Hauptvertreter in Gerhard Roussel gehabt hat. Nur stellen sie eine besondere Schicht unter diesen „Nikodemiten“ dar, die ausgesprochen mystische. Während dort sonst neben den Gedanken Le Fèvres und Brignonnets vor allem Luthers religiöse (nicht auch seine polemischen) Gedanken lebten, sind, wenn Calvins Angaben richtig sind, zuerst durch Quintin aus niederländischen Kreisen die spezifisch-mystischen Gedanken eingeführt worden. Von ihnen hat sich Königin Margarethe gewinnen lassen. Sie drangen aber auch über ihren Hof hinaus; es bildeten sich — vielleicht aus den Kreisen der älteren „Nikodemiten“ — Gemeinschaften von Männern und Frauen, die in ihnen lebten und von den Führern am Hof von Navarra durch Sendschreiben und Traktate geleitet wurden. So hatte auch in Rouen jener Barfüßer sein Netz ausgeworfen in einem Kreis, der ja noch keine Gemeinde im Sinn Calvins war, aber ihm doch nahe gestanden haben muß. Trotzdem ist offenbar der Mittelpunkt dieser ganzen Richtung Margarethe geblieben, weshalb auch bald nach ihrem Tod (21. Dezember 1549) die ganze Erscheinung für uns verschwindet ¹.

VII.

Wie sind nun aber Calvin und seine Freunde zu ihren Nachrichten über die „Sekte“ gekommen? Außer Calvins erster Schrift und seinem Brief an die Königin Margarethe haben wir folgende Briefe aus seiner Umgebung:

1) Die letzte der Schriften K. Schmidts ist vom 22. November 1549 datiert. Die Schriften Jaujards gehen bis 1554. Von einer Polemik gegen Libertiner als eine unmittelbar gefährliche Erscheinung ist nach dem Tod der Königin m. W. nicht mehr die Rede. Vgl. oben S. 87 Anm. 6.

1) Am 9. März 1544 schreibt Poullain, der im Haus Butzers in Straßburg wohnt, an Calvin: es seien zwei Brüder aus Tournay und Valenciennes gekommen, die ihm die jämmerliche Lage ihrer heimischen Gemeinden dargelegt hätten. Butzer habe an sie ein Trost- und Ermahnungsschreiben gerichtet. Calvin werde aus ihren Schriften, die er ihm hiermit schicke, das Elend der Brüder ersehen. Er möge ihnen auch einen Trostbrief schicken. (I.)¹

2) Am 28. Mai darauf schreibt Poullain abermals an Calvin: die Brüder aus Valenciennes, die ihm (P.) neulich gewisse Schriften der Quintinisten gebracht hätten, seien nach Hause zurückgekehrt. Calvin möge das, was er ihm geschickt habe, lesen und ihnen dann Trost und Stärkung gegen jene Pest zukommen lassen, wie Butzer es schon getan habe (II)².

3) Viret in Lausanne schreibt am 5. September 1544 an Gwalther in Zürich: wie er höre, gebe es in den Niederlanden eine neue Art von Wiedertäufern, die man Libertiner nenne, die in unglaublicher Weise die Frommen verwirren und das Evangelium aufhalten. Er habe das von ganz glaubwürdigen Augen- und Ohrenzeugen gehört, die eben darum vor allen zu ihnen gekommen seien, um sie zu bitten, daß sie ihren Nachbarn von Lüttich, Tournay, Valenciennes u. a. mit französischen Schriften zu Hilfe kämen, weil dort die Pest vor allem grassiere. Calvin habe schon ein Buch gegen die eigentlichen Täufer geschrieben und verspreche, wenn möglich, bald auch gegen die Libertiner zu schreiben. Die Sekte scheine aus allen und besonders den absurdesten Ketzereien zusammengeschnitten und habe auch in Frankreich großen Erfolg erzielt (III)³.

4) Hedio in Straßburg schreibt am 5. April 1545 an Erb in Basel: die Brüder [in Straßburg] hätten den Prediger der dortigen französischen Gemeinde [Peter Brully] nach Tournay geschickt, um die einfachen Leute gegen die schrecklichen Sekten zu stärken,

1) CR. 11, S. 684 unten.

2) Ebd. 712 unten: „ea quae misi“ bezieht sich ohne Zweifel auf die „scripta“ zurück, die die Brüder gebracht haben.

3) Ebd. 747 oben. — Die Schrift Calvins gegen die Täufer steht CR. 7, S. 45 ff.

die dort beständen. Er sei aber gefangen und verbrannt worden (IV) ¹.

Die beiden Brüder aus Tournay und Valenciennes sind also im März 1544 nach Straßburg gekommen, und wenn nun Viret in III von einem Besuch der Brüder auch in Lausanne, Calvin in seinem Brief an die Königin ² von einem solchen in Genf erzählen, so läge es nahe zu denken, daß sie eben damals auch in Lausanne und Genf gewesen wären. Aber auch der zweite Brief Poullains sagt gar nichts davon. Vielmehr schickt Poullain in I die Briefe der Brüder, die doch wohl an Calvin gerichtet waren, und in II Schriften der Quintinisten, die sie nach Straßburg gebracht haben. Der Besuch in Lausanne und Genf wird also wohl ein andermal, d. h. später gewesen sein und eine zweite Reise von Niederländern voraussetzen, die in den Spätsommer 1544 fiel. Denn ihre Anwesenheit in Lausanne im September (III) hinge natürlich mit der Reise zu Calvin zusammen.

Indessen das ist unsicher, und es kommt wenig darauf an. Wichtiger ist eine andere chronologische Frage. Wir wissen aus dem Prozeß Brullys, daß Pocque, Perceval und Bertrand de Moulins zwei Jahre in Straßburg im Haus Butzers gewohnt haben und daß Perceval — vielleicht auch die beiden andern — dabei drei bis viermal Brullys Predigten gehört hat ³.

Brully war seit Ende Juli 1541 zunächst in Calvins Haus ⁴ gewesen, dann nach dessen Übersiedlung nach Genf (2. September) sein Nachfolger geworden und hat im September 1544 Straßburg wieder verlassen, um in den Niederlanden die von den Sekten hart bedrängten Evangelischen von Flandern, Artois und Hennegau zu stärken ⁵. Er wurde aber schon Anfang November 1544 nach einer Visitationsreise, die ihn von Tournay nach Lille, Valenciennes,

1) Auszug bei R. Reuß, Pierre Brully, ancien dominicain de Metz, ministre de l'église française de Strasbourg 1539—1545. Straßburg 1878.

2) CR. 12, S. 66 unten: „sachant quelle ruine a fait messgr. Antoyne Pocque au pais d'Artois et de Heinault selon la relation des freres qui sont expressement icy venus pour cela“.

3) Vgl. oben S. 117 Anm. 5. Die übrigen Angaben gehen auf alle drei (vgl. „leur despens“); bei dem Hören der Predigt ist es nicht sicher.

4) Calvin an Viret und Farel CR. 11, S. 258 4. 14.

5) Vgl. in der Kürze R. Reuß a. a. O. 52. Dazu den Brief Hedios (IV.), wo gerade die Bedrängnis durch die Sekten betont wird.

Douay und Artois geführt hatte, in Tournay gefangen und am 19. Februar 1545 verbrannt.

In jenen Prozeß wurden nun auch Pocque, Perceval und Bertrand de Moulins hineingezogen¹. Jedenfalls Perceval ist verhaftet und verhört worden. Ob er dann Brullys Schicksal geteilt hat, ist bisher nicht bekannt. Pocque ist ihm entgangen oder wieder entkommen und später wieder bei der Königin². Von Bertrand erfahren wir auch nicht, ob er verhaftet worden ist³. Man hat nun gemeint, diese drei seien mit Brully zusammen „als Emissäre der Königin Margarethe“ von Straßburg in die Niederlande gereist. Allein das scheint auf unbegründeten Vermutungen zu beruhen⁴. Und die chronologischen Angaben des Prozesses

1) Vgl. S. 117 Anm. 5.

2) Vgl. ebd. und S. 86 Anm. 2. Nach Rahlenbeck im *Messenger* a. a. O. 1868 und bei Paillard 96 Anm. 1 ist er erst nach 1560 arm gestorben.

3) Sein Name kommt hier nur in der Stelle vor, die S. 117 Anm. 5 abgedruckt ist. Zu der Zeit, da Calvin seine Schrift gegen die Libertiner schreibt, ist er jedenfalls tot (CR. 7, S. 160 14); aber daß er der Inquisition zum Opfer gefallen wäre, ist nirgends gesagt.

4) Die Behauptung findet sich bei Reuß, S. 52 und Paillard, S. 13 Anm. 4. Herminjard 9, S. 379 Anm. 9—10 am Schluß des ersten Absatzes beruft sich nur auf Paillard. Perceval und Pocque werden dabei als Emissäre des Hofes von Navarra bezeichnet. Soviel ich sehe, geht das auf Rahlenbeck zurück. Vgl. oben S. 117 Anm. 4 und Paillard, S. 90 unter Nr. 5, wo als Ergebnis der Forschungen R.s angegeben ist, daß Butzer „nach Originalurkunden“ damals in Verbindung mit dem Hof von Navarra gestanden habe. So sei es gekommen, daß Perceval und Pocque Brullys Sendung begleitet hätten. Da ich den Aufsatz R.s in der *Gazette de Lorraine* nicht zu Gesicht bekommen habe — eine Anfrage bei der Auskunftsstelle deutscher Bibliotheken hat bisher kein Ergebnis gebracht —, so weiß ich nicht, ob er von Butzers Beziehungen zum Hof von Navarra mehr kennt, als den Brief vom Jahr 1538 und als die Anwesenheit von Pocque und Genossen in Straßburg vermuten lassen. Ich weiß auch nicht, ob R. die gemeinsame Reise Brullys mit Pocque usw. nicht nur daraus geschlossen hat, daß sie in Straßburg sich einst getroffen haben und im Prozeß ihre Namen wieder beisammen erscheinen. Sollte die gemeinsame Reise wirklich stattgefunden haben, dann wäre das Ergebnis bei unseren bisherigen Quellen einfach erstaunlich. Dann hätte ja Brully noch in den Niederlanden mit eben den Männern in Verbindung gestanden, die Calvin nachher als die Urheber der Wirren schildert, um deren willen Brully nach den Niederlanden geschickt wird. Das kann ich nicht glauben. Auch Crespin, *Hist. des Martyrs*, Aus-

wie auch Calvins sprechen dagegen. Wie lange sie in den zwei Straßburger Jahren mit Brully zusammen waren, verrät der Prozeß freilich nicht. Da aber Calvin den Pocque erst in Genf 1542 oder 1543 kennen gelernt hat, Perceval aber ihm persönlich gar nicht¹, Bertrand nur aus seiner französischen Zeit bekannt ist², so müssen sie erst nach seiner Straßburger Zeit dort angekommen sein, d. h. zwischen September 1541 und September 1544. Denn daß sie nach Brullys Abgang noch in Straßburg geblieben wären, scheint ausgeschlossen. In ihre Straßburger Zeit fällt nun aber jedenfalls auch der Besuch Pocques in Genf. Und wenn nach Calvins Angaben Pocque von Butzer und ihm selbst Zeugnisse erbittet, um sich bei denen einzuführen, die Calvin verehren und „einige Gottesfurcht haben“³ — ein Ausdruck, der auf Anfänger in der evangelischen Erkenntnis weist —, so liegt der Gedanke nahe, daß er sie eben gewünscht hat, um in den Niederlanden Eingang bei den Evangelischen zu finden, daß also sein Besuch in Genf an das Ende seiner Straßburger Zeit, also wohl 1543 fällt⁴. Dann wären Pocque und seine Genossen schon vor Brully nach den Niederlanden gegangen und mit die Ursache der Wirren geworden, um deren willen Brully dorthin berufen wurde⁵. Sie sind dort jedenfalls in die Arbeit Quintins eingetreten, der ja nach Calvin das Haupt der ganzen „Sekte“ war und von dem diese schon in Poullains Brief vom Mai 1544 (II) den Namen Quintinisten

gab von Benoît, Toulouse 1885, 1, S. 427 und Sleidan, De statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare Commentarii, L. 16 (Ausg. von 1555, fol. 254^b) wissen nichts davon. — In dem Prozeß kommt mehrfach als „précurseur“ von Brully ein gewisser Antoine vor (vgl. S. 53 M., S. 106 Anm. 1, 147 letzte Zeile und 148 o. und u. d. M.), der offenbar von Valenciennes war (S. 110 Anm.). Aber er ist gewiß nicht = Pocque, der nach Rahlenbeck aus Enghien ist. Pocque bekommt auch stets seinen Familiennamen, der andere nie.

1) Contre la secte 160 24: „J'entens qu'il y en avoit encor un troisiemesme nommé Cl. P.“, was sich nur auf dessen Wirksamkeit in Frankreich bezieht.

2) Ebd. 160 13.

3) Ebd. 163 27—164.

4) Darauf weist auch Calvin ebd. 163 38; vgl. oben S. 116 Anm. 1.

5) Wenn man zwei Reisen der Niederländer, nach Straßburg und nach Genf, anzunehmen hätte, wäre Pocques Brief an seine Anhänger erst mit der zweiten bekannt geworden. Vielleicht erklärte sich dann damit auch das späte Erscheinen von Calvins Schrift.

trägt. Quintins Wirksamkeit hat dann aber auch nicht mehr lange gedauert. In Calvins Brief an die Gemeinde von Rouen, also 1547, ist er bereits der Inquisition zum Opfer gefallen, und Calvin erzählt, daß er sich als guten Papisten ausgegeben, die Inquisition aber schließlich ihn auf Grund seiner, Calvins, Schrift gegen die Libertiner als Ketzer erkannt habe ¹.

„Quintinisten“ und „Libertiner“ sind für Calvin ganz dasselbe. Wie steht es aber mit dem Namen „Libertiner“?

Der Brief Butzers an die Königin Margarethe vom 5. Juli 1538 ² schildert Leute, die in manchen Zügen an das erinnern, was wir von Pocque und dem Barfüßer erfahren — Nikodemitentum und Sündlosigkeit der Vollkommenen —, aber auch an das, was Calvin und Farel ihnen mit Unrecht nachsagen, völlige Freiheit zur Sünde. Aber er gibt ihnen keinen Namen, weiß auch nur von ihrer Wirksamkeit in Frankreich. Der Name „Libertiner“ taucht im Kreis Calvins wirklich zuerst im Zusammenhang mit der Ankunft der Brüder aus den Niederlanden auf. Nach dem Titel von Calvins Schrift sowie nach einem Brief an die französische Gemeinde von Corbigny ³ ist er keine Selbstbezeichnung der Sekte, sondern ihr von anderer Seite beigelegt: „la secte des Libertins qui se nomment spirituelz!“ Und wenn im Lauf der Schrift der Name doch als Selbstbezeichnung erscheint ⁴, so wird man bezweifeln dürfen, ob das richtig ist. Eine Gemeinschaft, die sich selbst so genannt hätte, wäre schon durch Act. 6, 9 gerichtet gewesen, ganz abgesehen von der Frage, ob der Name nicht schon am Ende des Mittelalters für die Brüder des freien Geistes gebräuchlich und darum besonders anrühlich gewesen sei ⁵. Jedenfalls erscheint der Name da, wo er uns in den Niederlanden meines Wissens zuerst begegnet, in einer Aufzeichnung über die den „Li-

1) Epistre 361 32—362 16.

2) CR. 10^b, S. 215.

3) CR. 20, S. 510 (am Schluß von Nr. 4215). Der Brief ist undatiert. Man wird ihn aber immerhin in die Nähe von 1545 setzen dürfen, weil später von den Libertinern nicht mehr die Rede ist. Er verweist dabei die Gemeinde auch auf seine Schrift.

4) Contre la secte Sp. 153 9: „qui se nomme aujourdhuy des Libertins“. Ebenso 156 3, 159 im Anfang von c. 4.

5) Ich erinnere mich keines Falles derart, möchte aber die Möglichkeit nicht einfach bestreiten.

bertinern“ gleichzeitige Sekte der Löisten sofort mit dem Zusatz: „Libertini a carnis libertate“¹. So ist denn der Name gewiß überall verstanden worden. Aber er wird schwerlich nur auf eine bestimmte Gemeinschaft, sondern überall da angewendet worden sein, wo man gräuliche Sittengrundsätze vermutete. So hat auch Perceval in seinem Verhör bekannt, daß er einen Brief gesehen habe, der nach der Sekte der Libertiner geschmeckt, den er aber nicht gemacht habe. Und das Gericht hält es für notorisch, daß Perceval Anhänger dieser Sekte sei². Der Name ist also in den Niederlanden im Kreis der Inquisition und durch sie weiterhin bekannt. Daß aber Perceval von ihm etwas näheres gewußt hätte, ist damit nicht gesagt: die Inquisition foltert ja aus ihren Angeklagten alles heraus, was sie will.

So stammt er also vermutlich auch bei Calvin eben von jenen niederländischen Brüdern. Anders aber ist es sicher auch nicht mit den Nachrichten über die Sekte, die man in Straßburg, Genf, Neuenburg und Lausanne gehabt hat. Von dort ist die erste Kunde überhaupt gekommen; von diesen „Augen- und Ohrenzeugen“ stammen alle die Greuel, die man jetzt über Quintin, Pocque und ihre Genossen erfährt; von ihnen auch die Schriften, auf die sich Calvin beruft und die er nun mit der Brille liest, die ihm die Niederländer mitgebracht haben³. Damit ist das wirkliche Wesen der Leute völlig entstellt worden: aus quietistischen Mystikern nikodemitischer Art sind sie zu entsetzlichen sittlichen Libertinisten geworden. Die Niederländer haben das sicher nicht in böser Ab-

1) Vgl. die *Summa doctrinae quorundam hominum, qui nunc Antwerpiae et passim in aliquibus Brabantiae et Flandriae locis permulti reperiuntur ac nunc Lōistae* ... nunc *Libertini a carnis libertate*, quam illorum doctrina permittere videtur, appellantur (bei Döllinger, *Sektengeschichte*, Urkundenband, S. 644ff. und J. Frederichs, *De secte der Lōisten of Antwerpseche Libertijnen 1525—1545*, Gent und 's Gravenhage 1891, Beilagen S. 1.

2) Vgl. oben S. 117 Anm. 5.

3) Was Calvin vom Ursprung der Sekte weiß, stammt doch wohl nur insoweit aus seiner eigenen Kenntnis, als er die Erfahrungen erzählt, die er mit Quintin und Pocque gemacht hat. Daß sie die Meister der niederländischen Sekte seien, ist ihm offenbar jetzt erst zugetragen worden. Auf die niederländischen Brüder werden auch die einzelnen Züge und Geschichten in 173 44—48. 183 54—184 14. 199 19—20. 45—47. 211 10—12 (?) zurückgehen.

sicht getan. Sie haben unter der Propaganda dieser Männer, die ihre jungen unfertigen Gemeinden verwirrten, zu leiden gehabt. Sie fühlten das Fremdartige, das ihnen durch seine Stellung zum römischen Wesen empörend und unheimlich zugleich sein mußte. Sie hörten vielleicht von der verwandten Erscheinung der Loïsten, die auf demselben Boden bestand. Daher war es nicht verwunderlich, wenn das, was ihr nachgesagt wurde, auch auf die „Quintinisten“ übertragen wurde und diese einfach zu „Libertinern“ wurden. Calvin aber vertraute den Nachrichten der „Augen- und Ohrenzeugen“ um so eher, als er gegen Quintin und Pocque seit lange einen freilich nicht so schweren Argwohn hegte; jetzt in dem neuen Licht erschienen sie ihm als Männer, die immer Trug und Heuchelei geübt hatten, und in den Schriften aus ihrem Kreis fand er nun eine Geheimlehre, zu der man erst den Schlüssel haben mußte.

Für die Geschichte aber ist es nun wohl an der Zeit, die ganze Legende über die Sekte zu den Toten zu legen.

Lesefrüchte und kleine Beiträge

Zu Apollonius von Tyana

Von Johannes Hempel, Halle

Zufällig finde ich an einer Stelle, wo man dergleichen nicht suchen würde, eine bisher in der Apollonius-Literatur übersehene und auch mir bei der Ausarbeitung meiner „Untersuchungen zur Überlieferung von A. v. T.“ (1920) entgangene Erwähnung dieses Mannes, nämlich in dem Florentiner Scholion 59 zu Euripides, Hekabe 1265 (= Vit. Ap. IV 10).¹ Bereits Roscher, der es in Abh. der Sächs. Ges. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. XVII, 3, S. 32 erwähnt, macht darauf aufmerksam, daß der Scholiast von Philostrat „in einigen Punkten unabhängig“ ist, vor allem in den Orts- und Zeitangaben. Über den zugrunde liegenden Steinwurfzauber hoffe ich in etwa Jahresfrist im Zusammenhang einer Darstellung des altorientalischen Fluch- und Zauberwesens ausführlich handeln zu können; für diesmal kommt es mir auf die Bestätigung an, die so meine Annahme von dem Vorhandensein einer längere Zeit überdauernden „lebendigen Volksüberlieferung“, der inzwischen auch H. Jordan zugestimmt hat², findet.

1) Abgedruckt in der ed. Dindorf der Scholien zu Euripides, Bd. I, S. 509.

2) Theol. Lit.-Bl. 1921, Sp. 151ff. — In einer Hinsicht kann ich J.s Kritik nicht anerkennen. Er glaubt, meinen „etwas plerophorischen Satz (S. 81): Direkte literarische Beziehungen der Vit. Ap. und der Evangelien untereinander muß ich ablehnen“ so erklären zu können, daß ich selbst „ein gewisses Gefühl“ für das Unbefriedigende des letzten Teiles meines Büchleins gehabt hätte, denn er stäche „von der sonstigen ruhigen Beweisführung ab“. Letzteres ist unrichtig. Der unmittelbar folgende Abschnitt beginnt mit den Worten: „Ablehnen muß ich es auch, in Act. 17 eine literarische Kopie von *περὶ θυσίων* zu sehen.“ Die Sache liegt vielmehr so: Wer das N. T. und die Vit. Ap. nebeneinander liest, gerät ganz unmittelbar unter den Eindruck gegenseitiger Beziehungen, die ja — darin stimme ich J. durchaus zu — viel Wahrscheinlichkeit für sich haben. Nun aber zeigte mir eine genaue Untersuchung aller sachlich oder im Wortlaut verwandten Stellen, daß weder auf Seiten der Vit. Ap. noch auf der des N. T. eine literarische Abhängigkeit sich findet. Ich war von diesem Ausgang der Untersuchung selbst überrascht; allein den Tatsachen, die allgemeine Erwägungen nicht aus der Welt schaffen, mußte ich mich fügen. So entstand jenes doppelte Muß, dessen zweites Glied J. leider übersah.

Auch in anderer Hinsicht bin ich heute in der Lage, eine von mir aufgestellte Behauptung noch sicherer zu begründen. Ich hatte im Anschluß an Göttching hervorgehoben, daß man den Kreis um Julia Domna nicht überschätzen dürfe (S. 77), daß namentlich Philostrat nur soweit nüchterner, der Magie und dem Wunder skeptisch gegenüberstehender Denker ist, als der Ton am Hofe es verlangt (S. 53 ff.). Besonders deutlich ist dies VI, 27. An der Geschichte von dem lüsternen Satyr hat er zwar gewisse Zweifel, beschwichtigt sie aber durch Erzählung einer anderen ähnlichen Begebenheit: *σατύρους δὲ εἶναι τε καὶ ἑρωτικῶν ἀπεισοδῶν μὴ ἀπιστῶμεν*. Nun zeigt aber wiederum Roscher (a. a. O. XX, 2, S. 18 ff.), daß z. Zt. des Philostrat die antiken Ärzte, vor allem Hippokrates und Soranus längst die natürliche Entstehung eines solchen offenbar vorliegenden Alptraumes kannten, und daß bereits Kallimachos, der Schüler des Herophilus, Alptraumepidemien richtig bestimmt hat. Philostrat bleibt also an diesem Punkte hinter dem Wissen seiner Zeit zurück und ersetzt es durch die volkstümliche spukhafte Auffassung solcher Ereignisse.

Endlich möchte ich noch folgendes sagen: Ed. Meyer hat die Güte gehabt, mich auf die von mir übersehene Anmerkung von H. Diels in Hermes 53, S. 77 [Anm. 1] hinzuweisen, in der Diels auf Grund einer ungedruckten Arbeit O. Regenbogens aus dem Cod. Mazarinaeus 87 einen verbindenden Text zwischen Brief 62 und 63 gibt und dazu bemerkt, daß derselbe „die Auffassung E. Meyers zu stützen scheint, daß die Ap.-Briefe aus einer vollständigen Biographie herausgenommen seien“. Nun steht aber, wie eine Untersuchung zeigt, Vit. Ap. IV, 27 nur zu Brief 63, aber nicht auch zu dem Zwischentext in Beziehung, hat also, wenn auf ihrer Seite die Abhängigkeit zu suchen ist, nur den Brief, nicht aber die angebliche Biographie gekannt, die also als Quelle für Philostrat keinesfalls in Frage kommt. Ich sehe in dem verbindenden Text ein interessantes Zeugnis für die rege schriftstellerische Tätigkeit, die sich mit Ap. beschäftigte. Allerdings macht er es wahrscheinlich, daß — im Gegensatz zu dem von mir S. 15 geäußerten Zweifel — Brief 63 dem Phil. vorgelegen hat; da der Zwischentext ebenso unabhängig von Vit. Ap. ist wie diese von ihm, während der Brief andernfalls aus dieser herausgesponnen sein müßte, würde seine Entstehungsgeschichte gar zu kompliziert.

Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Regel Columbas des Jüngeren

Von O. Seebaß, Leipzig

Im 18. Band dieser Zeitschrift, S. 59 ff., war ich bei Besprechung des im 16. Band, S. 465—477, veröffentlichten Bruchstücks einer anonymen Nonnenregel aus dem Liber regularum Benedikts von Aniane zu dem Ergebnis gelangt, daß wir in demselben (A) den letzten Abschnitt der Regel Columbas des Jüngeren zu erblicken haben. Widerspruch hiergegen ist, soviel mir bekannt geworden, nur von einer, freilich gewichtigen, Seite erhoben worden. In der Einleitung zu seiner Ausgabe der Vita Columbani abbatis (M. G. Scr. r. Merov. IV, S. 15 f.) verwirft B. Krusch meine Annahme, die auffallende Tatsache, daß der gesamte Text des Nonnenregelfragments sich aus der Cönobial-Regel Columbas und aus Donat zusammenstellen läßt, müsse zur Identifikation dieses Fragments mit dem letzten Teil der ursprünglichen Regel Columbas führen, und behauptet seinerseits, daß der Verfasser des Nonnenregelfragments von Donat (D) abhängе und aus dessen Regel geschöpft habe, was bei ihm mit der columbanischen Regel übereinstimmt. Wäre dem so, so dürfte man — um dies hier vor auszuschicken — wohl erwarten, daß in A irgendwo eine Anlehnung auch an solche Abschnitte der Regel Donats hervorträte, die aus den Regeln Benedikts oder Cäsarius' genommen sind; das ist aber durchaus nicht der Fall. Krusch begründet seine Ansicht einzig mit dem Hinweis darauf, daß in A den Nonnen auch die Morgenbeichte wie bei Donat¹ vorgeschrieben werde und dies mit der Columbaregel unvereinbar sei, die nur zu Mittag und Abend ein Sündenbekenntnis fordere. Wenn in Evoriacas, dem Nonnenkloster der h. Burgundofara auch die dreimalige tägliche Beichte vorgeschrieben gewesen sei, so erkläre sich dies dadurch, daß Burgundofara dort die Regel Donats eingeführt habe.

Gerade aber die letztere, von Krusch mehrfach (a. a. O. S. 26, 21 f.; 29, 34; 139, A. 1) verwertete Annahme kann bei näherer Prüfung nicht bestehen. Denn einmal bezeugt Jonas mehrfach, daß das Kloster auf die Regel Columbas gegründet worden war² und auf die

1) Donats Regel (s. Holstenius, Cod. Regul. 1759, VI, S. 377 ff.) enthält in cp. 23 die Vorschrift des Sündenbekenntnisses am Mittag und Abend und in cp. 19 die der Morgenbeichte, also eine dreimalige tägliche Beichte.

2) Vit. Col. II, 7, S. 121, 22; bes. II, 11, S. 130 „coenobio . . . quodque ex regula b. Columbani omni intentione et devotione construxerat.

strenge Durchführung derselben Wert gelegt wurde¹. Sodann ist zu berücksichtigen: Was uns im 2. Buch der Vita Col. über Burgundofara und die Vorgänge in Evoriacas berichtet wird, fällt vor das Jahr 642, in dem Jonas diese Vita vollendete (Krusch a. a. O. S. 36, 25). Donat, der nicht vor dem Jahre 592 geboren sein kann², müßte also jedenfalls einige Jahre vor Erreichung des fünfzigsten Lebensjahres seine Regel verfaßt haben, wenn dieselbe von Burgundofara zu der Zeit, bevor Jonas schrieb, an Stelle der columbanischen eingeführt worden wäre. Damit läßt es sich wohl nicht vereinigen, daß Donat im Greisenalter³ seine Nonnenregel zusammengestellt hat. Die Erwähnung der am Morgen abzulegenden Beichte in A kann also nicht als Beweis dafür geltend gemacht werden, daß A von D abhängt. — Wäre ferner A von D abhängig, so ist die Einschlebung des zweiten Psalmworts *Exaudi nos, deus salutaris etc.* in A (S. 467, Z. 17 ff.) auffallend; umgekehrt aber, wenn D und A aus gemeinsamer Quelle, nämlich der Regel des Columbas herfließen, leicht zu erklären, da D Unbedeutendes vielfach ausläßt oder zufügt. Der Schlußsatz des 34. Kap. Donats „*Et quando ad communionem altaris accedunt, ter se humiliant*“ ist offenbar hier nur lose angefügt; er gehört nur äußerlich zu dem fest gefügten größeren Ganzen über die Kniebeugung, das einen geschlossenen Teil der Regel Columbas ausmachte. In A dagegen erscheint dieser Satz am rechten Platze (s. S. 466, Z. 34 f.), da hier von dem Verhalten der Nonnen beim Hauptgottesdienst, insbesondere beim Empfang der Eucharistie die Rede ist. D hat den Satz aus der Regel Col.s genommen, aber an einen andern Ort gestellt. Überhaupt läßt sich die Annahme, daß Donat diejenigen Abschnitte, in denen er mit A übereinstimmt — abgesehen von den Worten *Poenitentias minutas . . . bis tempore psalmodiae humiliantes genua non flectent* (ep. 33. 34), die zugestandenermaßen der Regel Columbas entlehnt sind, — nicht der Regel Columbas entnommen, sondern selbständig aufgestellt und der kompilierten Regel eingefügt habe, mit dem allgemeinen Charakter der letzteren nicht vereinigen. Ich habe dies bereits in der Anmerkung auf S. 60 meiner oben zitierten Abhandlung angedeutet, muß hier aber noch näher auf jenes in verschiedener Hinsicht so interessante Schriftstück eingehen.

Die Regel Donats, über die Mabillon in dem *Elogium hist. Donati* A. S. II, 322 und Lecoq in *Ann. eccl. Francor.* II, 757 ff. gehandelt haben, besteht aus 77 Kapiteln. Von diesen sind 33 — und zwar

1) ep. 13, S. 133, 15.

2) Columba läßt sich 591 in Anagrate nieder (nach Krusch, S. 3); einige Zeit darauf in Luxovium. Dort verheißt er Waldelen und Flavia die Geburt eines Sohnes — eben des Donatus (Vit. Col. I, 14). Vgl. Krusch a. a. O., S. 79, A. 3.

3) „*grandaevus*“, wie Krusch, S. 80, A. 3, sich ausdrückt; „*circa 655*“ nach Malnory, *Quid Luxovienses monachi . . . ad regulam monasteriorum . . . contulerint*, Parisiis, 1894, p. 20.

Nr. 1—3. 5. 8. 13. 15—18. 21. 36—48. 61. 62. 65. 72. 74. 76 — ganz aus Benedikts (B), 20 (Nr. 4. 7. 10. 20. 22. 24. 35. 50. 59. 63. 64. 77) ganz aus Caesarius', 11 (Nr. 23. 25—32. 34. 75) ganz aus Columbus d. J. Regel entlehnt. Von den übrigbleibenden 13 stellen sich die Kapitel 6. 12. 14. 60. 67 als Verbindung von B u. Caes., die Kapitel 19. 37. 49. 73, als eine solche von B u. Col., Nr. 9. 11. 3 als Verbindung von Caes. u. Col., das 17. aber als Kompilation aus allen drei Regeln dar. Natürlich fehlt es nicht an gewissen Umstellungen und Verschiebungen in der Anordnung des Textes in den einzelnen Kapiteln, wie z. B. gleich das 1. Kapitel aus Benedikt cap. 2. 64. 2. 64 mosaikartig gebildet ist; es fehlt nicht an kleinen Zusätzen, wie wenn cap. 9 zu der aus Caes. entlehnten Vorschrift, daß die Nonnen ohne besondere Anweisung keine Arbeit vornehmen dürfen, hinzugefügt wird: *et quod faciunt matri praesentent et illa cui opus fuerit dispenset*; oder wenn solche, die durch einen Auftrag ferngehalten werden, für Zuspätkommen nicht gestraft werden (cap. 14); oder wenn, was häufiger vorkommt, die Strafbestimmung (meist im Sinn oder auch nach Wortlaut der Regel Columbas) geändert wird (vgl. cap. 14, 5. 53 a. E. 73); etwas ausführlicher im Wortlaut, aber ohne charakteristische Bedeutung sind die Zutate Donats in cap. 56 u. 58 zu cäsarianischen Abschnitten (falls nicht etwa Donat eine erweiterte Form der Cäsariusregel vorlag). Ein etwas längerer, nicht aus B, Caes., Col. bekannter Abschnitt findet sich in der Donatregel am Anfang des 23. Kapitels. Er bildet den Eingang zu den von der mittäglichen und Abendkession handelnden Sätzen und damit zugleich zu dem großen columbanischen Hauptteil der Regel, der die Kapitel 23—34 — von zwei kleineren Einschiebungen aus Caesarius abgesehen — umfaßt. Ob wir in ihm einen redaktionellen Zusatz Donats oder aber einen Satz aus der Regel Columbas, mit welchem der Übergang vom 1. zum 2. Teil der Regel (von der *regula monachorum* zur *regula coen.*) vollzogen wäre, zu erblicken haben, wage ich nicht zu entscheiden. Die lose und ungeschickte Anschließung des folgenden durch *quia* möchte auf das erstere schließen lassen, während der Gesamtinhalt und Wortlaut durchaus den Schüler Columbas verrät.

Alle diese Einzelbetrachtungen können das Urteil nicht umstoßen, daß die Regel Donats ganz aus den Regeln Benedikts, Caesarius' und Columbas zusammengesetzt ist. Dann bleibt aber die oben S. 132 A. 1 erwähnte Stelle cap. 19 undurchsichtig und auffallend. Denn hier handelt es sich um einen verhältnismäßig längeren Zusatz, den Donat mit einem Abschnitt aus B 42, der vom Schweigen in der Nacht handelt, zusammengefügt hat. In ganz loser Verbindung wird da gesagt, daß die Nonnen, wenn sie nach der Feier des ersten Tagesgottesdienstes zum Konvent zusammenzutreten, ein Bekenntnis von bösen, fleischlichen Gedanken und *nocturnae visiones*, die sie etwa — und zwar zunächst wohl in der vorausgegangenen Nacht — gehabt haben, ablegen sollen. Dann sollen sie auch um Erlaubnis, das Gewand zu wechseln, und um Anweisung der Tagesarbeit

bitten. Diese Anordnungen tragen einen¹ derartig selbständigen Charakter, daß man nicht annehmen kann, Donat, der in allem Wesentlichen von seinen drei Quellen abhängig ist, habe sie aus dem Eigenen geschöpft: man wird sie einer der drei Regeln, die der seinigen zugrunde liegen, zurechnen müssen, — und dies kann nur die columbanische sein, die uns bisher ja nur unvollständig bekannt war. Der Abschnitt bietet auch mehrere Anhaltspunkte, die auf irischen, also doch wohl columbanischen Ursprung schließen lassen. Das Bekenntnis soll mane post secundam geschehen; nun wurde aber gerade von den irischen Mönchen das erste Tagesoffizium nicht ad primam, sondern ad secundam zelebriert, wie wir aus dem in Bobio um 700 geschriebenen Antiphonarium Benchorense (Muratori, Anecdota biblioth. Ambros. IV) wissen, wo S. 142/43 sämtliche Tages- und Nachthoren aufgezählt werden und in der ersten collectio ad secundam es heißt: Custodi, Domine, cogitationes, sermones et opera. Auch den Psalmspruch, der nach Donat und A am Schluß der Beichthandlung gebetet wird, finden wir im Antiph. Bench. verwendet am Schluß des Hymnus in Die Domini S. 131. Nun macht aber, wenn man Donat 19 und A a. a. O. sorgfältig vergleicht, offenbar letztere Stelle eher den Eindruck des Ursprünglichen als D. Es ist in ihr (Ab initio diei usque ad noctem — in exparatione nostra facere) von dem zwiefachen Wechsel des Gewandes die Rede, am Abend vor dem Schlafengehen¹ und am Beginn des Tages. Mit dem Wechsel des Gewandes ist beidemale ein Beichtakt verbunden. Wenn daher in A am Schluß auf die Anlegung des Tageskleides wieder die Rede kommt, so haben wir hier einen geschlossenen Zusammenhang, während dieser in D völlig fehlt, bei dem zuletzt auch die allgemeine Formel „et quod opus fuerit fieri“ an Stelle des Bestimmteren „et quod necesse est in exparatione nostra facere“, das zunächst wohl auf die Ansbesserung des Gewandes zu beziehen ist, erscheint. Offenbar ist nicht A von D abhängig, sondern D hat aus A oder aus einem Werke, in dem A enthalten war, geschöpft, was, wie wir oben sahen, nur Columbas Regel gewesen sein kann.

Tragen wir damit nun nicht einen Widerspruch in letztere hinein, die doch, wie es scheint, nur eine Mittag- und Abendbeichte kennt? — Aber wenn Donats Regel zunächst nur (cap. 19) von der Morgenbeichte spricht und dann doch im 23. Kapitel jene anderen beiden Zeiten für das Bekenntnis festsetzt, warum sollte es nicht in der Columbaregel ähnlich gelaute haben? Wir besitzen ja — wenn wir von A absehen — die Regel Columbas nicht vollständig. Ich muß auch hier auf Jonas Zeugnis zurückkommen, der wiederholt versichert, daß im Kloster der Burgundofara Columbas Regel eingeführt war (s. o. S. 132, A. 2; 133, A. 3), und cap. 19

1) Vespere quando in lectulis suis debent antequam pacem celebrent, vgl. Antiph. Bench. a. a. O., S. 145: „Ad initium noctis“ = „Ad pacem celebrandam“.

(S. 139, 12f.) sagt: erat enim consuetudinis monasterii et regulae, ut ter in die per confessionem unaquaeque earum mentem purgaret; ich stehe nicht an, aus dieser Stelle zu entnehmen, daß Columbas Regel dreimalige tägliche Beichte forderte. Die Schwierigkeit, die in der zweimaligen Anführung der Beichte in derselben Regel liegt, erklärt sich, wenn wir berücksichtigen, daß das erste Mal (Donat 19, A., S. 467, Z. 11 ff.) von der sog. sakramentalen Beichte, die vor dem Priester oder der Äbtissin früh vor der Feier der Messe (Poen. Col. B, 30) abgelegt ward, das andre Mal aber (Don. 23 = Col. Reg. men. 1) von dem Bekenntnis solcher Vergehen die Rede ist, deren Bestrafung nicht mit Ausschluß vom heil. Abendmahl bis nach erfüllter Bußleistung verbunden war und hauptsächlich in körperlicher Züchtigung oder Stillschweigen bestand¹. Die in A enthaltene Aufforderung zum Sündenbekenntnis darf also meines Erachtens nicht zum Beweise dafür benutzt werden, daß A nicht mit der Regel Columbas zu identifizieren sei.

Was ich sonst zur Bestätigung meiner Annahme über das Verhältnis von A zur ursprünglichen Regel Columbas angeführt hatte, scheint mir von Krusch nicht völlig gewertet worden zu sein. Die regula coenobialis I (die ältere Überlieferung derselben, die in ihrem ersten Teil [cap. 1—9] die Fortsetzung der regula monachorum s. Col. abbatis, also ein Stück der echten ursprünglichen Regel Columbas enthält) entbehrt des Schlusses. Nun hatte ich schon 1883 in der Dissertation über Columbas Klosterregel und Bußbuch, noch bevor das Bruchstück der columbanischen Nonnenregel aufgefunden war, aus dem völlig columbanischen Gepräge der letzten Sätze von regula coen. II, die sich zum Teil in dem ganz columbanischen Kapitel 75 der Regel Donats wiederfinden, geschlossen, daß wir in ihnen den Schluß der echten Regel Columbas zu erblicken haben. Sollte dies nicht auch dadurch bestätigt werden, daß die Nonnenregel dieselben Schlußsätze enthält? Die regula coenobialis II ist zwar als Ganzes betrachtet, ein höchst ungeschicktes, verworrenes Machwerk. Sie ist — unter Vorlage der Regel Columbas — hauptsächlich aus zwei Quellen gebildet, aus der regula coenobialis I und einem alten irischen Klosterpoenitential, von dem wir eine Überarbeitung im Cod. Ambros. G. 58 ord. sup. besitzen. Da auch jene (die reg. coen. I) selbst wieder aus einer Zusammenstellung zweier verschiedenartiger Bestandteile entstanden ist, so kommen vielfach Wiederholungen von Strafbestimmungen vor; an mehreren Stellen sind größere oder kleinere Abschnitte in einen vorgefundenen Text eingeschoben²; am Anfang liegt eine handgreifliche Umgestaltung im Sinn einer Angleichung an das Bußbuch Columbas vor.

1) Man vgl. hierüber meine Ausführung in Ztschr. f. Kirchengesch. XVIII, S. 65, und Malnory, De Luxoviensibus monachis, p. 4. 5 und p. 68, Anm. 2.

2) vgl. z. B. a. a. O., S. 222, Z. 11. 13; S. 225, Z. 3—22; S. 227, Z. 3; S. 228, Z. 8 — in den letzten beiden Fällen besonders deutlich nachweisbar, da D hier den Text von reg. coen. I völlig gleich fortlaufend überliefert.

Trotz alledem bleibt die *reg. coen. II* für uns von hohem Wert als eine Sammlung von rein irischem Material, das — wie ich *Ztschr. f. Kgsch.* XVIII, S. 66ff., aneinandergesetzt habe — zu Columba in Beziehung zu stellen ist, das schließlich deshalb auch den Titel *Liber poenitentialis s. Columbani* annehmen konnte. Wenn nun in unserm Nonnenregelfragment, das im übrigen ganz aus Sätzen der echten Regel Columbas besteht, ein in den Kontext dieser Regel eingeschobener Abschnitt der *reg. coen. II* sich wiederfindet und wir auch für diesen Berührungen mit Donat nachweisen können (S. 466, Z. 34f. und D, cap. 19 u. cap. 34 Schluß), so dürfte doch der Schluß gerechtfertigt erscheinen, daß auch das dem Schluß vorausgehende Stück des Nonnenregelfragments einen Abschnitt der Regel Columbas darstellt. Hat Krusch (a. a. O., S. 15, Anm. 2) darauf aufmerksam gemacht, daß in der Cönobialregel cap. 12 entgegen dem columbanischen Sprachgebrauch von dem „Abt“ und dem „Ökonomus“ die Rede sei, so läßt sich nun darauf hinweisen, daß in dem Abschnitt, den wir für die Regel Columbas in Anspruch nehmen, eben für diese beiden Titel die von Krusch vermißten Ausdrücke *praepositus* (*praeposita*) und *senior* erscheinen¹.

In dem *Cod. Monac. lat. 12118* besitzen wir jetzt die Originalhs., aus der der gesamte Inhalt der Kölner Handschrift, der ich das columbanische Regelfragment entnommen hatte, abgeschrieben ist. Auf der Rückseite des Vorsatzblattes dieses dem 9. Jahrh. angehörigen Münchner Kodex gibt eine aus dem 15. Jahrh. herrührende Liste den Inhalt der Regelsammlung an, und dabei erscheint nach den Regeln des Caesarius, Donat, Cujusdam ad virgines an letzter Stelle zum zweitenmal die *Regula Columbani*, mit welcher unser bisher anonymes Bruchstück als die für Nonnenklöster bearbeitete Regel Columbas d. J. bezeichnet wird. Aber auch über dem Text des Fragments selbst findet sich fol. 215 u. 216 oben von der Hand des Schreibers desselben angemerkt: *colubani*. Somit ist denn auch eine bisher noch fehlende äußere Beglaubigung für die Annahme beigebracht, daß dieses Fragment einen Teil der Regel Columbas darstellt².

1) Vgl. *reg. coen. II*, S. 227, Z. 5f. und *Ztschr. f. Kirchengesch.* XVI, S. 467, Z. 5f.

2) Plenkens spricht von ihm als der zweiten Columbaregel (Quellen und Untersuchungen zur latein. Philol. des MA. I, 1, S. 9).

Ein Kölner Traktat von c. 1440 — 49 über das Verhalten der Gläubigen zur Zeit des Schismas

Mitgeteilt von Hermann Keussen, Köln

Der nachfolgende kleine Traktat, welcher bestimmt war, die Gewissen der durch das Schisma zur Zeit des Baseler Konzils bedenklich gewordenen Gläubigen zu beruhigen, findet sich in einer Handschrift¹, deren Inhalt die artistischen Promotionsreden des Kölner Professors Jac. von Straelen 1448—56, sowie die Promotionsreden desselben als Vizekanzler und theologischer Promotor 1480—93 ausmachen. Außerdem enthält die Handschrift noch den Bericht eines Augenzeugen über die Trauung und Krönung König Friedrichs III. im Jahre 1452².

Das Schisma, das bei diesem Traktat vorausgesetzt wird, fällt in die Jahre 1439/40—1449. Felix V. wurde 1439 zum Papst gewählt, 1440 geweiht und verzichtete am 7. April 1449 auf die Tiara. Daß das ältere Schisma, welches durch das Konstanzer Konzil beseitigt worden war, nicht gemeint sein kann, wird durch die deutliche Anspielung auf den früheren gleichartigen Zustand, den man vor noch nicht langer Zeit gesehen habe, erwiesen. Der zeitliche Ansatz des Traktats stimmt zu dem übrigen Inhalt des Bandes. Wir dürfen annehmen, daß seine Tendenz der Denkart des Besitzers der Handschrift und des Kreises, dem er angehörte, der Kölner Universität bzw. des Laurentianer-Gymnasiums, entsprach. An letzterem wirkte Jac. von Straelen bis zum Jahre 1456, wo er Theologie-Professor wurde. Zu Ende des Jahres 1450, als sich das Kukaner-Gymnasium abgezweigt hatte, war er Konrektor des Gymnasiums geworden. Er starb als einer der angesehensten Professoren hochbetagt im Jahre 1499³. Bekanntlich war die Stellung der Kölner Universität auf seiten des Baseler Konzils und des von ihm anerkannten Gegenpapstes Felix V. fast bis zum Ende des Konzils. Gerade die jüngeren Magister, zu denen Jac. von Straelen und Laur. v. Groningen, der Regens des nach ihm benannten Gymnasiums gehörten, leisteten dem 1448 in Köln die Anerkennung Papst Nikolaus' V. betreibenden Legaten, dem bekannten Dominikaner Heinr. Kaltisen, kräftigen Wider-

1) Münster, Univ.-Bibl., Handschrift Nr 315 (Bl. 49^a—50^b).

2) Von mir veröffentlicht in der Hist. Vierteljahrschrift 20, S. 317—321.

3) Die Nachrichten über ihn sind zusammengestellt in meiner Ausgabe der Matrikel der Universität Köln I, S. 317 unter 205, 11; sie sind bedeutend vermehrt in der bevorstehenden 2. Auflage.

stand, wie in dem interessanten Briefe des Kölner Pedellen Sebastian de Viseto an den Krakauer Pedellen berichtet wird¹. An der Universität war der Hauptgegner des Konzils Heimericus de Campo gewesen, der sie 1432—35 beim Konzil vertreten hatte, nach seiner Rückkehr nur noch kurze Zeit in Köln blieb und sich dann nach Löwen wandte, anscheinend, weil er die konziliare Richtung der Universität nicht oder nicht mehr theilte².

Die Schrift des Traktats ist nicht die des Jac. v. Straelen, ähnelt vielmehr der Schrift des Laur. v. Groningen³; doch läßt sich keine volle Gewißheit gewinnen.

Die Ausführungen des Traktats zeugen von einer bemerkenswerten, gar nicht mittelalterlich anmutenden Duldsamkeit und verdienen daher die Veröffentlichung.

*

[49^a] Qualiter in presenti scismate aut alio simili sit vivendum et conversandum sub correctione melius sentientium sub brevibus collectum.

Quia istud presens scisma in ecclesia catholica super papatu omni bono Christicole merito detestandum tot diversitates et adversitates, proch dolor, inducit in ecclesia, quod plurimorum mentes etiam principum spiritualium et secularium perplexe redduntur de obedientia uni aut alteri prestanda et plurimorum timoratorum virorum conscientie in multis casibus emergentibus propter diversitatem et difficultatem illorum satis inquietantur, in hiis etiam se immiscet ille humani generis adversarius et mortalis inimicus, ut inter homines vinculum dissolvatur caritatis et honestas politice unitatis et conversationis in discidium et hostile odium convertatur. Ut igitur tanto malo cum divino adiutorio aliquantulum obvietur et timoratis conscientie succurratur, aliquas decrevi conscribere considerationes seu propositiones ex quorundam notabilium doctorum scriptis recollectas.

Quarum prima est ista: Loquendo de duobus de papatu contentendentibus, ut in casu iam currente aut in simili casu, prout ante tempora non diu lapsa vidimus⁴, non est hereticum de contentendentibus loquendo istum aut illum dicere non esse papam. Patet propositio, quia nulla propositio, ad cuius verificationem exigitur veritas unius contingentis ad fidem non pertinentis, est de necessitate et integritate fidei. Unde ad veritatem huius: A. est papa aut B. est papa, requiruntur veritates multorum contingentium, ut, quod A. sit rite electus, et quod unus sit rite electus, et alter sit legitime depositus et ab habentibus auctoritatem et cet., de

1) Veröffentlicht von G. Kaufmann in seiner Geschichte der deutschen Universitäten 2, S. 460.

2) Für seine schroffe Stellung auf der Gegenseite i. J. 1440 vgl. Concilium Basileense 7, S. 271.

3) Autograph als artistischer Dekan im Dekanatsbuche z. J. 1447.

4) d. i. vor d. J. 1418.

quibus propositionibus multi possunt dubitare recte. Sicut in consecratione altaris sacramenti multa contingentia intercurrent, de quibus sine nota heresis licet dubitare, scil. an consecrans sit presbiter, item an intenderit hoc, quod ecclesia intendere iubet, item an habuerit materiam debitam, ut vinum et panem triticeum, item an verba consecrationis perfecte protulerit et cet., de quibus ipsi adorantes non sunt certi. Idcirco sub conditione [49^b] tacita hoc sacramentum debet adorari, si scil. et in quantum singula sint rite et legitime peracta. Ita etiam de isto vel de illo papa ita, quod si singula circa eius electionem sint peracta, et ipse non aliunde propter aliud crimen legitime depositus sit, credi debet papa verus et Cristi¹ verus vicarius, quod est de necessitate salutis.

Secunda propositio: In presenti scismate iniuriosum et temerarium est asserere omnes tenentes istam partem vel alteram vel ipsos neutrales, etiam adultos, esse universaliter extra statum salutis vel excommunicatos vel rationabiliter de scismate esse suspectos. Patet propositio, quia multi sunt pro utraque parte et etiam neutrales, quibus non est materia scismatis sic notificata, quin rationabiliter possunt negare aut dubitare de una parte aut de altera, ut de unius rita electione et alterius rita et legitima depositione, vel iste non est scismaticus vel hereticus, ad que bene sequitur hunc vel illum non esse papam. Patet primo, quia sunt multi simplices, qui ad talia dubia investigare non tenentur, qui etiam non moventur favore, odio aut questu, sed parati sunt obedire veritati sufficienter agnita, nec sunt pertinaces nec de scismate rationabiliter suspecti.

Tertia propositio: In presenti scismate tutum videtur pro prestantibus obedientiam uni parti vel alteri eam sub conditione tacita tribuere. Patet propositio aliquid ex precedentibus recte, sicut de adoratione sacramenti altaris, si scil. omnia rite et legitime facta sint secundum ordinationem Cristi et ecclesie, ita etiam in proposito de obedientia prestita vel prestanda.

Quarta propositio: Quacumque parte demonstrata in presenti scismate tam dubioso temerarium, scandalosum et sapiens heresim est asserere sacramenta ecclesie suam [50^a] efficaciam non habere, ut, quod sacerdotes unius partis aut alterius non esse consecratos, pueros non esse baptizatos, sacramentum altaris non esse consecratum etc. Patet, quia nec scisma nec quodcumque aliud vitium impedit, quin sacramentorum collatio habeat efficaciam, dum tamen ydonei conficientes intendunt facere id, quod Christus et ecclesia instituerunt, et recipientes recipere ita, quod presens scisma nullum tale inpediat.

1) Vorlage: ipi.

Quinta propositio: In presenti scismate aut simili quacumque parte demonstrata temerarium est asserere, quod non liceat audire missas partis unius aut alterius vel sacramentis communicari, presertim attenta¹ diversitate locorum, temporum et personarum. Patet ex precedentibus, quia nichil debet impedire quequam in talibus nisi excommunicatio lata ratione pertinacie, nec debet ferri nisi in pertinaces, quia alias non solum frustra, sed dampnabiliter in destructionem ecclesie ferretur, et teste apostolo non est data ministris potestas in destructionem, sed edificationem, quia finis excommunicationis debet esse excommunicatorum emendatio. De utraque enim parte non dubium, quin multi sint non pertinaces, sed stare libenter in veritate sibi agnita et sic tenentes unam partem tenere debent, quod alii de alia parte non pertinaces et parati stare veritati agnite utique sint in statu salutis. Nemo enim debet suo pape tantum crimen inponere, quod ipse velit non pertinaces excommunicare.

Sexta propositio et ultima: Possibile est aliquos vere parti consentientes esse veraciter scismaticos et aliquos false parti assentientes scismaticos non existere. Patet propositio, quia stat aliquem sic esse pertinacem propter questum vel vanam gloriam aut propter causam seu affectionem sinistram aut corruptam, ubi alias non haberet animum ad obediendum veritati cognite, sed per ecclesiam aut alias reperiretur errare, sed adhuc sue parti vellet adherere, vel etiam, dum in tantorum dubiorum [50^b] assertionem separat se in sua assertionem sustinenda a menbris veris et vivis ecclesie, ut satis timendum, quod multi reperiantur.

Corollarium: Quod non solum est scisma in menbris a capite separatis, sed etiam menbrorum a se invicem pertinaciter separatorum, in quibus caritativa fraternitas dampnabiliter violatur.

Corollarium secundum: Quod singularitas in opinione propria in casu presentis scismatis aut consimilis detestabilior est quam communicatio fraternalis per caritatem in hoc dubio, que caritas in veritate est compactio menbrorum ecclesie, que esse debet semper sub intentione recta et firma de obediendo ecclesie et pastori unico, si et in quantum veritas per ecclesiam aut aliter rationabiliter elucescat. Hec sub correctione quorumcumque in hac materia melius sentientium et sine aliqua presumptione aut pertinacia, sed ex pia causa superius in principio allegata.

1) Vorlage: attente.

Eine vorreformatorische Gotteshaus- und Kirchenpflegerordnung

(Für die Marktkirche in Goslar v. J. 1472)

Von Karl Frölich, Braunschweig

Das Verhältnis von Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter und der Einfluß, den seine Ausgestaltung und das allmähliche Eindringen der Bürgerschaft auch in den geistlichen Bereich für die Reformation gehabt hat, ist neuerdings von Alfred Schultze in zwei gehaltvollen und ertragreichen Aufsätzen¹ untersucht worden. Dabei wird wiederholt der Bedeutung des Laienelementes für die kirchlichen Verfassungszustände der vorreformatorischen Zeit und der Stellung gedacht, die den unter den verschiedensten Bezeichnungen, als Vormunden, Älterleute, Kirchengeschworene, Pfleger, vitrici usw. erscheinenden Vertretern der Kirchengemeinden für die geschilderte Entwicklung zukommt². Aber so groß auch die Zahl der Urkunden ist, die von den Befugnissen und Pflichten dieser über ganz Deutschland verbreiteten, wenngleich in sehr verschiedenartigem Umfange zu einer Mitwirkung berufenen Organe handeln, so sind es doch in der Regel nur einzelne Seiten ihrer Tätigkeit, deren die meist auf bestimmte Rechtsgeschäfte bezüglichen Urkunden, in denen von ihnen die Rede ist, gedenken³. Es bedarf deshalb keiner besonderen Rechtfertigung für den nachstehenden Abdruck einer vollständigen Gotteshausordnung.

Die Ordnung ist am 9. Juli 1472 von dem Pfarrer und den Vormunden der Marktkirche zu Goslar für diese aufgerichtet⁴ und umschreibt

1) Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter (Sonderabdruck aus der Festschrift für R. Sohm. Leipzig und München, 1914); Stadtgemeinde und Reformation (Tübingen, 1918). Vgl. meine Besprechung in Hist. Vierteljahrsschrift 1920, S. 37—46.

2) Stadtg. u. K., S. 129f.; Stadtg. u. Ref., S. 19. Über die Einrichtung im allgemeinen s. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. IV³⁻⁴, 1911, S. 58.

3) Einige Bemerkungen über die Geschäftsführung der „jurati aut aldermanni ecclesiarum parochialium“ der Diözese Hildesheim s. auch bei Döbner, Hildesheimische Synodalstatuten des 15. Jahrhunderts (Zeitschr. des hist. Ver. f. Niedersachsen 1899, S. 118—125, bes. S. 121, § 7).

4) Anscheinend sind schon ältere Aufzeichnungen ähnlicher Art vorhanden gewesen, welche die Verwaltung des Kirchenvermögens regelten. In einer Urk. vom 11. 4. 1423 (Or. Goslar Stadtarchiv, S. Cosm. et Dam. Nr. 17) wird ein Vergleich der Älterleute mit dem Pfarrer, den Kaplänen und Altaristen der Kirche wegen gewisser diesen zustehender Renten bezeugt. Eine Anzahl einzelner Gülten wird ersetzt durch eine größere Zahlung, die von den Älterleuten jährlich so verteilt werden soll, wie Register und Ordinarius, der im Chor der Kirche verwahrt wird, ausweist.

zusammenfassend die Aufgaben beider auf dem Gebiete der kirchlichen Selbstverwaltung, gibt aber auch sonst mancherlei Aufschlüsse¹. Auffallend erscheint, daß keiner Befragung des Rates, der sonst in Fällen ähnlicher Art die maßgebende Instanz bildet², bei ihrem Erlaß gedacht wird; indessen dürfte anzunehmen sein, daß Pfarrer und Älterleute nicht ohne Einverständnis des Rates vorgegangen sind, worauf einzelne Bestimmungen der Ordnung hindeuten.

Die Ordnung läßt erkennen, wie der Schwerpunkt der Verrichtungen der Pfleger in der Fürsorge für das Vermögen der Kirche liegt, wobei namentlich die Belegung der gekauften Renten (§§ 1, 6, 8, 17) in den Vordergrund tritt³, ohne daß eine Beschränkung auf die Erhebung der Einnahmen aus den Altarstiftungen und frommen Zuwendungen sonstiger Art⁴ unter Ausschluß des Fabrikgutes nachzuweisen wäre. Andere Vorschriften beziehen sich auf die Rechnungslegung der Pfleger (§ 2), die Führung eines Registers über die ausgestellten Urkunden (§ 3), die Beschaffung von Wein, Lichten und sonstigen Bedürfnissen für den Gottesdienst durch sie (§§ 13, 14)⁵, die Aufsicht über Kirchenstühle und Leichensteine (§§ 4, 5)⁶ und das kirchliche Bauwesen (§§ 7, 9). Daneben begegnen noch Bestimmungen wegen der

1) Die Ordnung ist enthalten in dem 11 Pergamentblätter umfassenden Bruchstücke eines Kopialbuches der Marktkirche in Gr.-Quart im Goslarer Stadtarchiv (Archivbezeichnung S. Cosmae et Damiani, Nr. 39).

2) Siehe das bei Karl Müller, Die Eßlinger Pfarrkirche im Mittelalter. Beitrag zur Geschichte der Organisation der Pfarrkirchen (Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte, N. F. 16, 1907, S. 237—326, insbesondere S. 272f.) über die Verlautbarung der Eßlinger Kapellenordnung vom 27. 5. 1321 Gesagte.

3) Vgl. hierzu Heepe, Die Organisation der Altarpfründen in den Pfarrkirchen der Stadt Braunschweig (Jahrbuch des Geschichtsvereins für das Herzogtum Braunschweig 12, 1913), S. 32f.

4) Zu denken ist bei letzteren hauptsächlich an Jahrzeitstiftungen (Anniversarien). Vgl. hierzu Kothe, Kirchliche Zustände Straßburgs im 14. Jhd., 1903, S. 108f., der die Meßpründe überhaupt als gesteigertes Anniversar betrachtet. Hiergegen s. K. Müller a. a. O., S. 282, A. 2.

5) Vgl. Heepe a. a. O., S. 38f.

6) Die hier erwähnten weiteren Anordnungen über Frauenstühle und Leichensteine, die in dem Kopialbuch eingetragen gewesen sein sollen, sind allerdings nicht mit überliefert. Ich vermute aber, daß sie sich decken mit den bei Göschén, Die Goslarischen Statuten, 1840, Einl., S. VIII angeführten Bestimmungen über Kirchenstühle, Leichensteine und Seelenlichte, welche die von Göschén mit A bezeichnete Handschrift des Goslarer Stadtrechts enthält. Der Kodex, von dem Bl. 103, 103 v. zu vergleichen sind, gehört jetzt der Göttinger Universitätsbibliothek (Verzeichnis der Handschriften im Preuß. Staate I, Hannover [Göttingen], 1895, S. 455f., Jurid. 681). Eine zweite Aufzeichnung gleichen Inhalts findet sich in der Handschrift des Goslarer Stadtrechts im Staatsarchiv zu Hannover (Handschriften M 20, s. das. Bl. 83 v.—84 v.). Nach dieser ist der Abdruck unten in Anhang II erfolgt. — Die Bemerkung Göschéns (Einl., S. IX), daß die vorstehend genannten Kirchenstücke auch in den Statutenkodex des Goslarer Stadtarchivs (Handschrift A^a nach Göschén) aufgenommen seien, trifft dagegen nicht zu.

Besetzung der Pfarrstelle und der Übertragung der Altarpfründen. (§§ 10, 16, S. 1), wegen des Verbots des Pfründentausches ohne Einwilligung der Vormunden (§ 12)¹ und endlich wegen der Teilnahme an der Aufsicht über die Versehung der Pfründen, die aus der allgemeinen Fassung der §§ 11, 15, 16, S. 2 der Ordnung zu erschließen ist.

Von diesen Vorschriften beanspruchen besondere Beachtung diejenigen, die den entscheidenden Einfluß des Rates auf die Besetzung der kirchlichen Ämter erkennen lassen. In Betracht kommen vor allem die §§ 10 und 16 der Ordnung. Nach § 10 der Ordnung soll die Verleihung der Pfarrstelle und die Vergebung der Altäre² nur erfolgen „myt beradem moide unde witschup des rades“, der es damit völlig in der Hand hatte, ihm mißliebige Persönlichkeiten fernzuhalten. In § 16 der Ordnung ist kennzeichnenderweise vorgeschrieben, daß von den Voraussetzungen, die der zu bestellende Meßpriester erfüllen mußte³, zugunsten des Ratsschreibers abgesehen werden kann. Der Vorbehalt erklärt sich aus der engen Verbindung zwischen der Schaffung bestimmter geistlicher Stellen und dem Amte des Stadtschreibers, die, wie an anderen Orten⁴, so auch in Goslar schon früh

1) Siehe Heepe, S. 13f.

2) Interessant ist, daß die Ordnung (s. auch § 16 ders.) die Übertragung der Altäre als „bevelen“ bezeichnet. Der Ausdruck weist auf die Rechtsform der Befehlung hin, die von Heepe (a. a. O., S. 5f.) für die Pfarrkirchen der Stadt Braunschweig als eine besondere Art der Altarpfründen neben Kaplanei und Lehen nachgewiesen ist. Es ist somit eine Ähnlichkeit der Verhältnisse in Braunschweig und Goslar zu beobachten, da Kaplanei und Lehen in Goslar ausweislich der Urkunden ebenfalls erscheinen. Der Unterschied zwischen Kaplanei und Lehen besteht nach Heepe darin, daß der Kaplan jederzeit frei entlassbar war, während der Inhaber eines Lehens nur beim Vorliegen bestimmter Voraussetzungen im Wege eines kanonisch geordneten Verfahrens seiner Stelle entkleidet werden konnte. Die Befehlung soll dagegen eine dem Lehen angenäherte Zwischenform gebildet haben, über deren Abgrenzung von jenem keine klare Vorstellung zu gewinnen und die auch nur von vorübergehender Bedeutung gewesen sei. Das letztere dürfte jedenfalls für Goslar nicht zutreffen, da die Ordnung, wenn sie auch sonst keinen Einblick in das Wesen der Befehlung verschafft, doch erkennen läßt, daß gerade dieser Form eine besondere Wichtigkeit beigemessen, und daß von ihr in der Regel Gebrauch gemacht sein muß. — Auf das Vorhandensein von Kaplaneien an der Marktkirche im Sinne Heepes deutet § 11 der Ordnung hin. Wegen der Stellung derartiger Kapläne vgl. außer Heepe, S. 6f. auch K. Müller a. a. O., S. 255f., 261, 262, 271f., 287f.; Kallen, Die öberschwäbischen Pfründen des Bistums Konstanz und ihre Besetzung (1275—1508), 1907, S. 138f., 258f.; Greving, Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt, 1908, S. 21, A. 1.

3) Vgl. hierzu Heepe, S. 16f.

4) Siehe Kleeberg, Stadtschreiber und Stadtbücher in Mühlhausen i. Th. vom 14.—16 Jhd. (Archiv für Urkundenforschung II, S. 423). — Merkwürdig ist die Regelung, zu der man in Hameln gelangt ist. Hier wird anscheinend als das Normale vorausgesetzt, daß die Stadtschreiber Pfründen an der Marktkirche inne haben (s. U. B. Hameln II, Nr. 131). Für eine Altar-

hervortritt¹ und bei der Verfügung über diese Stellen in erster Linie zu einer Betonung der städtischen, nicht der kirchlichen Interessen Anlaß bietet.

I.

Text der Ordnung.

Na godes ghehort dusent veirhundert jar, dar na in dem twey-ndesevenstigen jare in dem achten dage visitationis Marie bescreve we her Hennigh Dethmer perner, Peter Weghener, Cord Wisen, Reymer Kopman, Hans Theghetmeyger, vormundere der merketkerken to Goslar, düt registrum umme witschup willen alle der nakömelinge, dat se wetten, wat öre to vormundende sy unde van rechter plichte to dōnde unde to latende ghebōre. Unde we dat beetere, deme gheldet god.

1. To dem ersten male so sy eyn jowelk vormunde in syner tyd des vordechtich unde wol beraden unde bevrighen sek myt wisen lerden luden unde myt anderen des godeshus vrunden, eyr iemant van der kerken wegghen jennich ghelt edder ghulde edder gud sek underwinde to ewigher renthe, menne möghe des io wedder los werden met deme, dat dar vor ghegheven is. Hir lyd den nakömelinge grod macht an.

2. Ok schüllet unde schal eyn iowelk, de der kerken vormunde is, in syner tyd uthrichten unde inmanen, dat sek by syner tyd ghebōre, so he kan unde mach aller best myt gantzem vlite unde schal des jo des jares eyns rekenschup don vor dem perner unde vormunden unde en deyl des godeshus vrunden. Unde me schal dat don alle jarlikes twisschen lechtmissen² unde des anderen sondages in der vasten, dene me nōmet Reminiscere.

3. Ok enschalme neyne breve beseghelt myt des godeshus ingheseghele van sik antworten, se ensyn erst beschreven in des godeshus registrum. Willekorde me ok genneghe ander breve van des godeshus wegghen vor vōgeden edder gherichte, de breve schal me ok in dat registrum scriven umme der nakömelinge willen, dat se bescreven vinden, wu it, umme alle breve gheschapen sy, de deme godeshuse anrōrende sint.

stiftung an der Stiftskirche wird dagegen ausdrücklich angeordnet, daß, falls Bürgermeister und Rat dazu einen städtischen Notar oder Schreiber präsentieren, dieser „ab officio scripturarie intra primum mensem post presentationem factam penitus et omnino desistere“ müsse (Urk. vom 6. 4. 1413, U. B. Hameln II, Nr. 38). Näheres über diese Verhältnisse, die es gestatten, einen besonders guten Einblick in die Beziehungen zwischen gewissen Pfründstiftungen und dem Stadtschreiberamte zu gewinnen, zugleich aber auch den Gegensatz zwischen Stadt- und Stiftskirche widerspiegeln, s. U. B. Hameln II, Nr. 541, 553, 616, 671.

1) Vgl. U. B. Goslar III, Nr. 689 (1324), 793 (1327), 830 (1329/30), IV, Nr. 790 (1363), V, Nr. 116 (1368). Auch aus dem späteren Mittelalter sind entsprechende Nachrichten bekannt (vgl. z. B. die Urkunde vom 31. 12. 1518, Or. Goslar Stadtarchiv, Stadt Goslar Nr. 1105).

2) 2. Febr.

4. Ok schullen de vormunden dat myt vlite vorheghen umme de vruwen stöle in user kerken, wen der welk los wert, dat me dene wedder eyner anderen do, wat dar aff valle, dat dat dem godeshuse to nut unde to vromen kome. Wu it dar recht umme is, dat vint me hir achter in dussem register¹, wen in dem godeshuse en schal nemant nicht eyghens an orloff der vormunden hebben.

5. Ok umme de kestene, dat vint me hir ok ynne bescreven. Düt wart dar umme bescreven, sek tōghen vruwen unde man der kerken stöle unde steyne to eyghene unde to erve unde vorkōfften sek de under andere, dat doch unrecht was. Dat bewareme io nu meer. Wat dar aff mach vallen, dat is mōghelick, dat id deme godeshuse to nuth kome.

6. Ok wat me kan nemen to lifftucht van olden luden unde belege dat an renthe, dar me de lifftucht aff gheve, dat is vor use godeshus, dat kumpt umme. Is et not, so bedeginge me sek des, dat me de lifftucht io wedder aff kōpen mōge, went dem godeshuse eeven sy.

7. Ok scalme nemede staden in user kerken, nigge altare to buwende edder nigge fest to makende edder memorien edder jennigerleige beghengnisse, de to ewighen tyden wesen unde bliven schulle, deme godeshuse werde den dar sunderliken wat umme, dar se dat umme lyden willen umme des sletes willen, dene we dar aff hebben mōten.

8. Ok wen jennich ghelt wedder gheven wert van altaren edder memorien, dat schal me sluten in de hoide des godeshuses unde late it liggen so lange, wen it beleyt werde an renthe. Unde de wyle it leddich leyghe, so en dorffte de dar nicht van don, deme dat anlangede, et si perner edder altariste, he ne wille sunderliken wat don dor god. Wen it aver beleyt is, so scalme dar aff don, dat sik behōret.

9. Ok enscalme an dem goddeshuse neyn kostlick buw anslan, me en hebbe dar hulpe to, dar umme, dat me des in neyne schulde noch not encome, des dat godeshus mōghe to vorderfnisse komen, me make dat to unde latet stan so lange, wen dar bedderve lūde ōre ghave to gheven, dar met mydde maken kunne. Wen wat boven notdorft over lopen konde, dat vorbuwe me, wen me enkan dar nicht wol beeth midde don, dat kumpt den nakōmelinge to gude unde den jegenwordigen to vromen, de dar lon ane vordeynen.

10. Ok scalme de parrekerken nemande liggen unde de altare ok nemande bevelen, me endo dat myt beradem moide unde witschup des rades. Unde me late sek jo instrumente dar up wilkōren, alse de wonheit is.

11. Ok scal de perner myt synen cappellanen unde de altristen des godeshuses beste wetten unde werven, wur se kunnen unde mogen, alse se des vor godde bekennen willen.

1) Siehe oben S. 143, A. 6 und unten Anhang II.

12. Ok enschal neyn perner edder neyn altariste permuteren eder anderswen in syne stedde setten edder buten landes theyn, he en do dat myt witschup unde wulbort der vormunden.

13. Ok scal eyn jowelk altariste, de de het to gulde drey marck edder dar benedden, ôs gheven alle jar up wynachten eyne halven ferdingh. Het he veyr marck unde dar enboven, scal gheven eyne ferdingh. Hir vor schullen ôn de vormunden pleghen wyn, luchte unde allerleye, des dem altare notdorft is, ane stilmissen lecht. We de dor god holden wil, de mach it don.

14. Worde ok to eyneme altare meer missen maket van vromen luden, wu vele dat der were, eyn jowelk scolde don van syner gulde, alse vorscreven is.

15. We dusses weygerde unde nicht sûs holden wolde, dem endôrven de vormûnde nîchtes nicht vorpleeghen in jengerleyem dinge.

16. Ok en scalme nemande altare bevelen in user kerken, he en sy preister edder werde preister in dem ersten jare ane des rades scriver. Nochten scholde de io de missen officieren laten, deme de bevolen were.

17. Worde ok jennich ghelt wedder geven vor breve, we de weren, dat gelt scal me in de clausuren legghen unde scrive dar by, wur it to høre, unde belegget, wen me kunne, unde holde denne echt dar van, dat sik børe.

II.

Bestimmungen über Kirchenstühle, Leichensteine und Seelenlichte in den Goslarer Pfarrkirchen. 15. Jahrhundert¹.

Id ne schal neyn fruwe mer stole hebben in der kerken wenne eyne. Dat schal wesen in der parren, dar se ynne wonet, unde wanne se in eyne andere parre toge, den stol, den se in der parre lete, dar se ut toge, des scholden de perner unde de oldermanne van der parre wegen macht hebben anderen fruwen to latende. Ok en schal nemant stoile verkopen in der kerken, sunder welker fruwe dochter hedde edder dochter kinder eder suster edder orer sone fruwen hedden edder nemen, de neyne stoile ne hedden in der kerken, dar se in der parre woneden, de mochten orer elderen stôle bruken ore levedage in dusser wise, alse hir vor unde na bescreven steyt. Aver welk orer dusser ergent. storve unde dar nemant to enhorde van mageschup, de in der parre wonede, de stoile scholden dem goddeshuse, dar he inne gestorven were, leddich unde los geworden wesen unde perner unde aldermann mochten denne de stôle laten, weme one dat nuttest unde vor dat goddeshus wesen duchte. Ok ne schal nemet mer in den kerken stede bebuwen ane willen unde vulbort des perners unde der alderman. Wortmer wat van lyk steynen geoppert wart in de kerken edder uppe de kerchove, der

1) Siehe oben S. 143, A. 6.

sulven steyne ne scholden de denne neyne macht mer hebben to ver-
gevende edder to verkopende, sunder ere erven moget se dar under
graven, de wile de waret, eder wen ok de steyn versinket, so schullet
de perner unde aldermann deme goddeshuse to gude unde to nut dennes
mechtich wesen. Weret ok, dat jemet sele lecht edder andere lecht in
de kerken opperden godde to eren, de sulven lecht scholden se beteren
noch deme, alse des nod were, de wile se de gnade dar to hedden
unde dat vormochten. Aver wen se de lecht nicht leng beteren wolden
edder ne mochten, so mochten de perner unde aldermanne der lecht sek
underwinden deme goddeshuse to nud unde to gude.

Zur Primiz Luthers

Von Georg Buchwald

Unabhängig voneinander, von verschiedenen Gesichtspunkten geleitet, haben Scheel¹ und ich² den 3. April 1507 als den Tag der Priesterweihe Luthers angenommen. Dann würden nur vier Wochen zwischen der Priesterweihe und der Primiz (Sonntag Kantate, 2. Mai) liegen.

Jene Annahme wird unterstützt durch eine Parallele, von der im folgenden die Rede sein soll.

In den Predigtbänden des Leipziger Dominikaners Hermann Rab³ (Leipziger Universitätsbibliothek Nr. 1511, 1512, 1513)⁴ finden sich eine Anzahl von Reden, die von Rab bei Primizfeiern in den Jahren 1507 bis 1516 gehalten worden sind. Da wir in der Lage sind, wenigstens bei einigen der ihre Primiz feiernden Priester aus der *Matricula ordinatum* des Hochstifts Merseburg den Tag der Priesterweihe festzustellen, erkennen wir auch den Zeitabschnitt, der zwischen Priesterweihe und Primiz lag. Zwar handelt es sich hier nicht um Erfurt; man darf aber wohl annehmen, daß dort wie in Merseburg gleiche oder zum mindesten ähnliche Gepflogenheiten herrschten.

Am 3. Sonntag nach Trinitatis (20. Juni) 1507 feierte quidam ordinis S. Benedicti seine Primiz⁵. Hat der Ungenannte seine Priesterweihe in Merseburg empfangen, so kann es sich nur um den Frater Baldinus ordinis S. Benedicti de monasterio S. Petri prope Merßburg handeln, der in vigilia Pascae (3. April) von dem Weihbischof Johann

1) Martin Luther II, S. 33.

2) ZKG. XXXVII, S. 215f. — Doktor Martin Luther, 3. Aufl., S. 55.

3) Vgl. N. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, 1903, S. 9ff.

4) Auf sie wird hingewiesen Paulus, a. a. O. S. 15. — Förstermann, Urkundenbuch der Stadt Leipzig III, S. 208 u. 250. Weimarer Ausg. der Werke Luthers 30, III, S. 494.

5) Hdschr. 1513, Bl. 237^b.

Bodenhoffer ordiniert worden war. Wir hätten also hier einen Zeitraum von elf Wochen zwischen Ordination und Primiz.

Am 2. Advent (9. Dezember) 1509 hielt Frater Wolfgangus Plawensis seine Primiz¹. Dieser ist identisch mit Wolfgangus Haseler von Plawen². Er ist nicht in Merseburg ordiniert. Aber nach der bestehenden Ordnung könnte spätestens nur der Quatembersonnabend nach Kreuzeserhöhung, 22. September, in Betracht kommen. Das ergibt einen Zwischenraum von wiederum elf Wochen.

Dominica in passione (Judika, 2. April) 1514 beging Frater Laurencius de monte S. Annae seine Primiz³. Aus der Merseburger Matrikel erfahren wir nur den Tag seiner Subdiakonats- (20. Dezember 1511), aber nicht seiner Priesterweihe. Für diese käme spätestens in Betracht der Quatembersonnabend nach Aschermittwoch (11. März). Also ein Zwischenraum von drei Wochen.

Am dritten Osterfeiertag (18. April) 1514 hielt seine erste Messe Frater Theodricus de Culmbach⁴. Die nächsten vorangehenden Ordinationstermine sind die Ostervigilia (15. April), Sonnabend vor Judika (1. April) und der eben erwähnte 11. März. Die Merseburger Matrikel nennt ihn nicht.

Am Sonntag Jubilate (29. April) 1515 feierte ein gleichfalls in der Merseburger Matrikel fehlender dominus Wolfgangus in Wurzen die Primiz⁵. Als Ordinationstage kämen in Betracht der 3. März und der 24. März.

Am dritten Sonntag nach der Osteroktave, also am Sonntag Kantate (6. Mai) 1515 hielt seine erste Messe Frater Caspar Mordeyssen⁶. Dieser war am 20. Dezember 1511 Subdiakonus geworden. Seine Diakonatsweihe findet sich in der Merseburger Matrikel nicht, wohl aber lesen wir, daß er am 3. März 1515 Priester wurde. Es liegen also zwischen seiner Priesterweihe und seiner Primiz neun Wochen.

Die letzte Primiz, von der uns Hermann Rab Kunde gibt, ist die des Frater Rupertus de Libertia am Tage Stephani (26. Dezember) 1516⁷. Leider lesen wir in der Merseburger Matrikel wohl seine Weihe als Akoluth (3. März 1515), als Subdiakonus (24. März 1515) und als Diakonus (22. Dezember 1515), aber nicht seine Priesterweihe. Als Tage kämen in Betracht 20. Dezember, 20. September, 17. Mai, 22. März,

1) Hdscr. 1512, Bl. 96^b.

2) Förstemann a. a. O., S. 228.

3) Hdscr. 1511, Bl. 139^b.

4) Hdscr. 1511, Bl. 153^a.

5) Hdscr. 1512, Bl. 150^b. — Dieser Wolfgang ist nicht identisch mit dem Leipziger Dominikaner Wolfgangus, der am 24. März 1515 in Merseburg die Diakonatsweihe empfing. Dieser Wolfgangus ist wohl eine Person mit Wolfgangus de Anspach, der am 20. Dezember 1511 Subdiakonus geworden war und am 16. Februar 1516 zum Priester geweiht wurde.

6) Hdscr. 1512, Bl. 153^b.

7) Hdscr. 1512, Bl. 207^a. — Identisch mit Rupertus Elgersma (aus Leeuwarden in Friesland), vgl. Brieger. Die theol. Promotionen auf der Universität Leipzig 1428—1539, 1890, S. 70.

8. März und 16. Februar 1516. Wenn der 20. Dezember wegen des kurzen Zwischenraumes auszuschneiden hätte, wäre der 20. September als Ordinationstag anzunehmen. Dann lägen zwischen Ordination und Primiz nicht weniger als vierzehn Wochen.

Was ergibt sich nun — vorausgesetzt, daß man Merseburg-Leipzig und Erfurt in Parallele stellen darf — für die Beurteilung des Zwischenraums zwischen Luthers Priesterweihe und Primiz? Jedenfalls, daß die Behauptung, Luther müsse „kurz vorher zum Priester geweiht worden sein“¹, nicht haltbar ist, und daß auch eine Zeitspanne von acht Wochen zwischen Priesterweihe und Primiz nicht „auffällig“² sein würde. Bei der Erörterung des Ordinationstermins kommt also die Länge dieses Zwischenraumes nicht in Betracht, sondern lediglich die Frage, ob der Sonnabend vor Reminiszere damals als Ordinationstag in Übung war oder nicht.

Nachtrag betreffend Vollziehung der Bulle „Exsurge“ in Würzburg

Von Paul Kalkoff, Breslau

Über den Anschluß des Würzburger Weibbischofs Johann Petten-dorfer an die evangelische Bewegung und seine dadurch verursachten Schicksale lagen schon genauere Nachrichten vor, die nun ihrerseits dahin ergänzt werden, daß er nicht erst in der Karwoche 1524 sich der bisher nur durch die Domprediger Speratus und Poliander vertretenen Richtung zugewendet hat, indem auch er einem zur Verantwortung vorgeladenen Geistlichen riet, „trotz Bann und Verfolgung das Wort Gottes zu predigen“³. Denn es ist anzunehmen, daß ein Mann, der in solcher Stellung die sittlichen Schäden der Geistlichkeit so schonungslos aufdeckte, sich bald auch von der Notwendigkeit einer Reform der kirchlichen Lehre überzeugt haben wird, wie sie der damalige Domprediger Speratus im Laufe des Jahres 1521 immer offener und nachdrücklicher forderte⁴. Poliander ist dann noch vor Ausbruch des Bauernkrieges im Hochstift nach friedlicher Auseinandersetzung mit dem Domkapitel aus seiner Stellung geschieden, während „die Umstände,

1) Köstlin-Kawerau, Luther, 5. Aufl., Bd. I, S. 53.

2) Scheel a. a. O., S. 33. So auch noch in meinem „Doktor Martin Luther“, 3. Aufl., S. 55.

3) Th. Kolde, Ein evangelisch gewordener Weibbischof von Würzburg (Beiträge zur Bayerischen Kirchengeschichte, Bd. III, 1897, S. 50). — Vgl. in dieser Ztschr. N. F. II, S. 36 ff.

4) Dieser verließ Würzburg erst am 21. Nov. 1521. Kolde a. a. O., III, S. 57 f.

unter denen es zum Bruch des Weihbischofs mit dem Bischof kam, und was ihn zur Flucht nötigte“, noch nicht feststanden¹. Mit Recht verwarf Kolde als Grund die von den Ingolstädter Theologen erwähnte Heirat als für den damaligen Zeitpunkt nicht bezeugt; in der Tat hat Pettendorfer sich erst am 6. August 1527 in Nürnberg verehelicht². Und überdies geht aus dem Bericht eines Zeugen, „wie sich der Suffragan zur Zeit des Aufruhrs gehalten“, hervor, daß ihm erst nach Niederwerfung des Bauernaufstandes und blutiger Bestrafung der Würzburger Bürgerschaft der Prozeß gemacht werden sollte. Die ihm nachgesagten Äußerungen sind nun für den Beweis seiner Urheberschaft an dem Erlaß vom 23. Januar 1521 von Wichtigkeit, weil auch sie den leidenschaftlichen Sinn und die scharfe Ausdrucksweise jenes Eiferers bekunden, der die sittlichen Schwächen des Klerus so drastisch gerügt hatte. Jetzt hatte er etwa die katholische Lehre von der Wandlung angegriffen mit den Worten: „ein närrischer Gott, der sich so in einen Korb sperren ließe“; er hatte die Priester „Herrgottsfresser“ gescholten und auf eines Geistlichen Hochzeit die Laien aufgefordert, sich nicht daran zu stoßen, weil die Priesterehe in der hl. Schrift begründet und wohlgetan sei. Im Bauernkriege aber sollte er dazu aufgefordert haben, die Glocken herabzunehmen und Büchsen daraus zu gießen, um die bischöfliche Zwingburg, die Marienburg, einzuschießen³. Er entzog sich den Folgen dieses radikalen Auftretens durch die Flucht, wie auch durch einen Erlaß der bairischen Herzöge bezeugt wird, die ihm seine Ingolstädter Pension entzogen, weil er als „Teilnehmer an den lutherischen Irrungen aus Würzburg entwischen mußte und deswegen in die päpstlichen, kaiserlichen und landesherrlichen Strafen verfallen sei“⁴. Er hat dann seine letzten Lebensjahre in aller Stille in Nürnberg verlebt⁵, wo er sich dem Rate zu gottesdienstlichen Leistungen zur Verfügung gestellt und eine bescheidene Pfründe am Spital aus dem Erlös seines väterlichen Erbgrundes in Regensburg erworben hatte; der Rat, der ihn dabei unterstützte, schenkte ihm als einem „christlichen Biedermann“ das Bürgerrecht. Sein Todesjahr ist noch unbekannt.

1) Kolde VI, S. 65; III, S. 51.

2) Nach dem von K. Schornbaum a. a. O., X, S. 85 wiedergegebenen „ersten Ehebuche der Pfarrei S. Sebald“. Wenn er hier noch als „suffraganeus Herbipolensis“ bezeichnet wird, so ist damit natürlich nicht gemeint, daß er diese Würde noch besessen hätte. Er heiratete eine „Anna fam. Spengler“, was nach anderen Eintragungen mit „famula“ oder „familia“ aufgelöst werden kann, jedenfalls aber ein Zeugnis für seine näheren Beziehungen zu dem als einer der ersten Vorkämpfer der Reformation in Nürnberg bekannten Ratsschreiber Lazarus Spengler ist. — Herrn Pfarrer D. Dr. Schornbaum bin ich für den Hinweis auf diese Literatur zu Dank verpflichtet.

3) Veröffentlicht von Kerler a. a. O., VI, S. 90f.

4) V. A. Winter, Geschichte der ... evangel. Lehre in ... Baiern, München 1809, I, S. 232f.

5) Damit erübrigt sich die von mir in dieser Ztschr. N. F. II, S. 41, Anm. ausgesprochene Vermutung.

War Johann Fabri von Leutkirch Dominikaner?

Von Georg Stuhlfauth, Berlin

„Unhaltbar erscheint die Überlieferung, daß Faber Dominikaner gewesen sei.“

Johann Fabri¹, der im Jahre 1478 in der schwäbischen Reichsstadt Leutkirch im Allgäu geborene Sohn eines Schmiedes (namens Heigerlin), weshalb er selbst in der reformationspolemischen Literatur auch als Hans Schmid(t) oder Hensel Schmidtknecht zitiert wird², war im Kreise der Eck, Cochläus, Lemp, Murner, Emser, Hochstraten usw. einer der rührigsten und einflußreichsten Führer im Kampfe gegen die deutsche und die schweizerische Reformation. Bis 1520 ein ausgesprochener Freund der Reform und der Reformatoren, trat er 1522 mit seinem berühmt gewordenen und weitverbreiteten „Opus adversus nova quaedam et a christiana religione prorsus aliena dogmata Martini Lutheri“, dem sogenannten Malleus³ — dem Werke, das er während eines im Herbst (Ende Oktober oder anfangs November) 1521 zum Zwecke seiner Sicherung im Besitze der ihm durch Leo X. (wohl anfangs 1521) zuteil gewordenen Konstanzer Domherrenstelle unternommen und bis zum Spätherbste 1522 dauernden⁴) Aufenthaltes in Rom drucken ließ, nachdem er es schon seit Anfang 1521 vorbereitet und ausgearbeitet hatte — in die vorderste Reihe der Papisten. Und er hat von da ab als Generalvikar des Bischofs von Konstanz (seit 1518) und sodann als Bischof von Wien (seit 1531) bis zu seinem Tode (1541) seine Person, sein Wort und seine Feder, seine Macht und seinen Einfluß für die Sache des Papsttums mit einer Hingebung eingesetzt, die des eifrigsten Dominikaners nicht würdiger sein kann.

1) Dies, nicht Faber, ist die eigentliche Namensform; Fabris Korrespondenten, Freunde und Gegner schreiben allerdings meist Faber. G. Ignaz Staub, O.S.B., Dr. Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz (1518—1523), bis zum offenen Kampf gegen Luther (August 1522). Philos. Diss. Freiburg i. d. Schweiz, 1911, S. 23, A. 3.

2) So z. B. auch von Luther in der Auslegung des 7. Kapitels der I. Epistel St. Pauli an die Korinther, 1523: „Der Art ist auch itzt der Ertznarr Johans Schmid von Costnitz“ usw. (Erl. Ausg., 3. Abt., Exeget. deutsche Schriften, Bd. 19, S. 5). Vgl. Adalbert Horawitz, Johann Heigerlin (genannt Faber), Bischof von Wien, bis zum Regensburger Convent (Sitzungsberichte d. phil.-hist. Kl. d. kais. Akad. d. Wiss. in Wien, Bd. 107, 1884), S. 124, A. 3.

3) So nach der Kölner Ausgabe vom Jahre 1524, s. Horawitz a. a. O. S. 132.

4) Vgl. Staub a. a. O., S. 170 und S. 177 f., A. 81.

Aber war er Dominikaner? Wagenmann † (Egli) erklärt in dem eingangs angeführten Satze, mit welchem er innerhalb seines Artikels über Fabri in Herzog-Hauck's Realenzyklopädie (Band 5, Seite 717—720: 718) unsere Frage berührt und erledigt, die Überlieferung, Fabri sei Predigermönch gewesen, für unhaltbar. Im selben Sinne, nur noch bestimmter, hatte R. Roth in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon IV, Spalte 1172, von Johann Faber geschrieben: „Daß er in den Predigerorden eingetreten sei, ist wahrscheinlich durch Verwechslung mit Johannes Faber von Heilbronn entstandener Irrtum, der sowohl durch Fabers eigene Angaben in seinen Schriften¹ als durch ein Schreiben, welches Clemens VII. 5. Id. Dec. 1530 (Vatic. Archiv, Clem. VII. Secret. n. 1140, fol. 173) an ihn als den erwählten Bischof richtet, vollständig widerlegt wird.“ Hingegen behauptet Adalbert Horawitz in seiner Abhandlung über Fabri, S. 86: „Wir wissen, daß er Dominikaner geworden, sind aber leider nicht in der Lage anzugeben, welches Haus dieses Ordens ihn als Mitglied aufnahm“, und fügt in der Fußnote zu diesem Satze bei: „Auch Quétif et Échard, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, Paris, 1721, T. II [S. 111 ff.] unter dem Artikel Faber, hat über diesen Punkt nichts. Aus einer Beilage im Anhang entnehme ich, daß es Constanx gewesen sei, wo sich Faber als Dominikaner befand.“ Umgekehrt glaubt wiederum der jüngste Biograph Fabris, Staub², sich auf die Seite derer stellen zu müssen, welche der bis auf einen Bericht des Henr. Pantaleon vom Jahre 1526 zurückverfolgten und zum ersten Male von Mich. Denis, Wiens Buchdruckergeschichte bis 1560, Wien 1782, bestrittenen Tradition von der Zugehörigkeit Fabris zum Dominikanerorden die Glaubwürdigkeit nicht zuerkennen.

Und doch ist diese Tradition echt und recht. Daß sie es ist, dafür vermag ich zwei Zeugnisse zu bringen, deren Gewähr und Vollwertigkeit hinsichtlich ihrer Berechtigung keinen Zweifel übrig läßt.

Das erste dieser Zeugnisse findet sich in einem reformationsgeschichtlichen Einblattdruck, der mit anderen im Jahre 1891 aus dem christlichen Museum der Universität Berlin in den Besitz der Preussischen Staatsbibliothek daselbst überwiesen wurde³. Das große, aus zwei Teilen zusammengefügte Blatt⁴ trägt die Überschrift: „Außführung der Christglaubigen auß Egyptischer finsterniß // menschlicher lere in das gnadenreich liecht des heyligen Euangelij / götlicher lere vnd warheyt“

1) Stellen, an denen solche Angaben in Fabers Schriften sich finden sollen, sind leider nicht angeführt!

2) Staub a. a. O., S. 25, A. 19.

3) Berlin, Preussische Staatsbibliothek, Ya 128 (Kartenabteilung). Ich beabsichtige eine Veröffentlichung des Blattes in größerem Zusammenhange.

4) Gesamtmaß: 607 mm h. × 267 (oben) bzw. 274 (unten) mm br.: Holzschnitt allein: 164 (links) bzw. 163 (rechts) mm h. × 215 (oben) bzw. 217 (unten) mm br.

und besteht aus einem figurenreichen Holzschnitt und drei Spalten ihm folgenden gereimten Textes mit insgesamt 226 Versen. In beiden Teilen des Blattes erscheint nun auch unter dem Namen Hans schmydt vicarius (bzw. der vicker) zû Costentz Johann Fabri von Leutkirch. Zunächst spricht (im Texte) Dr. Eck von ihm zum Papste als einem aus dem Kern „der glerten teützschen“, die gegen entsprechende Vergütung „mit schreyben, schreyen, lestern, schenden“ alles zu tun bereit sind, das Volk von Luther abwendig zu machen, und dann nimmt er selber das Wort an den Papst in folgenden Versen — ich zitiere sie, auch deshalb, weil sie einen kleinen Beitrag zum Charakterbilde des Redenden bieten —:

Noch eins / o heilger vatter ist /
 das dir zu diesser sach gebrist.
 Dein losen Bann solt dwol¹ verdecken /
 das büffels volck damit erschrecken.
 Sant Peters gwalt soltu fürwenden /
 do mit die vollen deützschen blinden.
 Solt sie verbannen vnd verschiessen.
 daß das würt sie gar seer verdriessen.
 Vnd die von Zürich in[-]sonnderheyt /
 daß sie dir gantz handt abgeseyt.
 Das macht ein eyntag erloß man /
 heyt zwinglin / der ritt ghe yn an /
 Noch eins das müstu mercken eben /
 dem teuffel müstu sie ergeben.
 Thüstu das nit / so wyß an² zorn /
 das wern³ wir noch so hoch geschor,
 als vnßer thûn wirt sein verlorn.

Deutet schon dieses „noch so hoch geschor[e]n“ auf die große Mönchs-tonsur, die ihm eigen ist, so zeigt ihn der Holzschnitt tatsächlich in der Mönchskutte und mit der großen Tonsur, d. h. als Mönch. Der Buchstabe H, der zur Unterscheidung von den anderen Reden der seinen im Texte vorangesetzt ist, steht auch über der kleinen und hageren Mönchsgestalt mit dem Buche im Holzschnittbilde neben dem Kruzifixus, so daß in der Identifizierung eine Unsicherheit nicht möglich ist⁴. Porträtgenauigkeit darf und kann man in dem reformations-polemischen Holzschnitte so wenig erwarten wie bei der Figur Luthers, der das christgläubige Volk aus dem Dunkel herausführt und vor den Gekrenzigten stellt, oder bei der Figur des Papstes, der mit den zumeist in Tiergestalten bzw. mit Tierköpfen dargestellten Papisten wider Luther

1) du wohl.

2) ohne.

3) wären.

4) Das Buch, das er bei sich hat, und mit dem er sich an der Seite Alvels (mit Eselsohren) hinter Eck (mit Eberkopf) und Emser (mit dem Kopfe des Ziegenbockes) dem Papste zuwendet, ist gewiß sein „Malleus“, der dem Papste Hadrian VI. gewidmet ist.

handelt und verhandelt. Wenn wir aber bemerken, daß unter den Dargestellten, ganz abgesehen davon, daß der eine die Kaiser-, der andere die Königskrone trägt, auch Karl V. und Franz I. in ihrer Gesichtsform sehr bestimmt, ersterer sogar karikaturenhaft bestimmt, gezeichnet und demgemäß deutlichst zu erkennen sind, daß ferner auch Luthers Erscheinung offensichtlich sich anlehnt an den berühmten Kupferstich Lukas Cranachs vom Jahre 1521 „Luther mit der Doktorkappe“, daß überdies auch alle anderen Persönlichkeiten, die historischen wie z. B. Alveld nicht bloß, sondern auch die Namenlosen aus dem Volke individuelle Züge tragen, so sind wir gehalten, auch bei dem gleichfalls durchaus individuell behandelten Fabri anzunehmen, daß der Zeichner unseres Holzschnittes, dessen Stilcharakter ohnehin an den Oberrhein, also in die Nähe von Konstanz weist, seine Figur porträtmäßig wiedergegeben hat, und daß demgemäß die Zeitgenossen unseren Fabri auf dem Holzschnitt sehr wohl ohne weiteres erkannten. Doch noch bedeutsamer für uns ist dies: unser Holzschnittbild ist eine unverkennbare Bestätigung jener Überlieferung oder vielmehr selbst der Beweis für die Tatsache, daß Johann Fabri von Leutkirch, der Generalvikar von Konstanz und nachmalige Bischof von Wien, Dominikaner gewesen ist. Diese Aussage erhält noch um so mehr Gewicht, da der Einblattdruck, dem wir sie entnehmen, in der Unterschrift sich selbst in das Jahr 1524 datiert¹, mithin — was übrigens auch aus dem hier nicht weiter zu erörternden Texte des Blattes sich mit Bestimmtheit ergibt — im engsten und unmittelbaren zeitlichen Zusammenhange steht mit den Persönlichkeiten und Geschehnissen, von denen es redet.

Johann Fabri erscheint nun aber noch ein zweites Mal als Mönch in einem gleichfalls reformationspolemischen Holzschnitte, der nur kurz nach dem des Berliner Flugblattes gezeichnet und spätestens im Frühjahr 1525 veröffentlicht ist. Dieser Holzschnitt findet sich an der Rückseite des Titels der bekannten antipapistischen Flugschrift „Triumphus veritatis. Sick der warheytt“ (von Hans Heinrich Friermut) und ist selbst infolge der wiederholten Abbildungen, die ihm zuteil geworden sind², einer der bekanntesten unter den Holzschnitten der gegen die

1) In der Unterschrift steht außer und vor der Jahreszahl: „Nolle mecum vaca“, wofür ich eine Deutung nicht weiß.

2) Weltgeschichte, hrsg. von J. v. Pflugk-Harttung, Berlin, Ullstein & Co., Bd. 4, S. 355; Fr. v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, 1890, Tafel zwischen S. 354/5; Paul Drews, Der evangelische Geistliche (Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, hrsg. von G. Steinhausen. Bd. 12), Jena 1905, Abb. 18 (S. 23); Paul Schreckenhach und Frz. Neubert, Martin Luther, Leipzig 1916, S. 112. Eine neue Abb. enthält die Zeitschrift f. Bücherfreunde N.F. 13, 1921, S. 53 zu meinem Aufsatz: Die beiden Holzschnitte der Flugschrift „Triumphus veritatis. Sick der warheytt“ von Hans Heinrich Friermut (1524). Ein Beitrag zum Werke des Urs Graf. — Der Text der Flugschrift ist ab-

alte Kirche gerichteten Reformationspolemik. „In offenkundiger Anlehnung an den früher erschienenen ‚Triumphus Capnionis‘ von Ulrich von Hutten stellt das reich bewegte Bild den Sieg der Wahrheit dar, wie die Patriarchen, Propheten und Apostel den Schrein der Heiligen Schrift im feierlichen Festzuge einherführen, während Hutten die Feinde des Evangeliums gefangen hält. Dem seltsamen Zuge folgt der Triumphwagen Christi, gezogen von den Evangelisten[symbolen] und begleitet von Karlstadt und Luther“.¹ Hier hebt nun Fabri im Kreise der gefesselten Papisten, die, von einer an den Schweif des Rosses Huttens gebundenen Kette umspannt, diesem folgen, sich deutlichst heraus mit dem Blasbalge und dem Hammer, die in Anlehnung an seinen Namen ihm an die Brust gelegt bzw. in die Hand gegeben sind und in sehr drastischer Weise ihn bezeichnen. Urs Graf, der Baseler Meister, dem ich den Holzschnitt zuweise², hat nicht versäumt, ihn zugleich in der Würde des Domherrn (canonicus) aufziehen zu lassen, indem er ihn mit dem langen Hermelinkragen bekleidete; aber die Tonsur und hier vor allem die Sandalen an den Füßen lassen ebenso unverkennbar wieder den Mönchscharakter des Dargestellten bemerken.

Somit ist durch diese beiden Bildzeugen die Frage, ob Fabri von Leutkirch Ordensmann war oder nicht, zugunsten ihrer Bejahung entschieden³.

Nicht mit der gleichen Sicherheit läßt sich ihnen entnehmen, welchem Orden Fabri gehörte. Hätten wir nur die beiden Holzschnitte als Quellen, so wären zwei Möglichkeiten gegeben, sofern man in dem Dargestellten sowohl einen Dominikaner als auch einen Franziskaner erkennen könnte. Beides ist möglich; denn gerade der erst besprochene Holzschnitt, der ein klares Bild bieten könnte, ist in diesem Punkte nicht ganz deutlich gezeichnet. Allein hier tritt als entscheidende Instanz jene alte literarische Tradition ein, die uns sagt: Johann Fabri von Leutkirch, der Generalvikar des Bischofs Hugo von Konstanz, der in unseren Holzschnitten als Mönch erscheint, ist Predigermönch gewesen.

Ich möchte nicht unterlassen, noch eigens darauf hinzuweisen, daß, wie mir scheint, die beiden behandelten Holzschnittbilder über ihre Aussage in betreff der Mönchseigenschaft Fabris hinaus auch eine Vor-

gedruckt bei Oskar Schade, Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit, Bd. 2, 1856, S. 196—251, dazu s. Anmerkungen S. 352—373.

1) Karl Schottenloher, Denkwürdige Reformationsdrucke mit dem Bilde Luthers (Zeitschrift für Bücherfreunde. N. F. 4, 2, 1913), S. 228. Zur Komposition des Triumphus Capnionis vgl. jetzt Werner Weisbach, Trionfi, Berlin 1919, S. 133 f. nebst Abbildung 54.

2) Vgl. meinen oben, S. 155, Anm. 2 zitierten Aufsatz: „Die beiden Holzschnitte ...“ a. a. O., S. 54 f.

3) Daß unser Fabri, wie es oft geschehen (s. Staub a. a. O., S. 25, A. 19), auch in unseren Holzschnitten mit den Dominikanern Johann Faber von Augsburg oder Johann Faber von Heilbronn verwechselt sei, ist, wie ich nur nebenbei bemerken möchte, hier ausgeschlossen.

stellung bieten von seiner äußeren Gestalt und Erscheinung. Die literarischen Quellen geben, soviel ich sehe, in dieser Hinsicht keinerlei Anhalt oder Notiz. Daß auch unsere Holzschnittdarstellungen nicht als getreue Bildnisse in Anspruch genommen werden dürfen, ist bereits oben¹ bemerkt worden und liegt in der Natur der Sache. Gleichwohl ergab schon die nähere Betrachtung des erstbesprochenen Einblattdruckes, daß eine Individualisierung Fabris von dem Künstler zweifellos beabsichtigt und in gewissem Grade erreicht ist. Nimmt man die Figur Fabris aus dem zweiten Holzschnitt hinzu, so ist von nicht zu überschender Bedeutung, daß in beiden Darstellungen es sich handelt um eine Persönlichkeit von vergleichsweise kleinem Wuchs und schwächtiger, hagerer Erscheinung.

Dieses Bild des Mannes wird nun aber nicht nur ergänzt, sondern im wesentlichen auch bestätigt von einer dritten Holzschnittdarstellung Fabris, die sich findet auf dem Titelblatt der in Basel bei Adam Petri zuerst 1521 erschienenen Schrift des Judas Nazarei (d. i. Joachim von Watt): „Vom alten vnd nuen Gott / Glauben / vnd Ler“², wo er mit Eck, Ambrosius Catharinus und Silvester Prierias, gleich diesen mit dem Namen bezeichnet³, einer als NWGOTT benannten Ordensfrau lauscht. In dieser Darstellung, die ihn im Profil nach rechts, im übrigen fast ganz vom Rücken zeigt, ist zwar weniger auffallend seine geringe Größe, um so stärker die charakteristische Schlankheit seines Körperbaues, die Kleinheit seines Kopfes und die Schmalheit wie der Schnitt seines Gesichtes, alles Dinge, die uns beweisen, daß unsere drei Holzschnitte bei aller ihrer Unzulänglichkeit in der Porträtstreue uns doch eine ungefähre Vorstellung vermitteln von Fabris äußerer Erscheinung und wirklichem Aussehen.

Schließlich scheint mir aber diese dritte Darstellung auch noch für die besondere Frage, der diese Ausführungen in erster Linie gewidmet sind, nicht ganz stumm zu sein. Gewiß kommt hier die Mönchsqualität Fabris nicht so offensichtlich zum Ausdruck wie in den beiden zuvor beschriebenen Holzschnitten. Dennoch ist zweierlei zu bemerken, nämlich 1. daß die Kapuze, die zwischen den Schultern über dem Hermelinkragen liegt, und die auf die Mönchskutte darunter schließen läßt, einen Mönch als Träger voraussetzt; 2. daß von den drei Papisten, die mit Fabri den „neuen Gott“ umstehen, außer Eck, der Weltpriester geblieben, sowohl Ambrosius Catharinus als Silvester Prierias bekanntermaßen gleichfalls Dominikaner waren⁴.

1) S. 154f.

2) Abb. bei J. Ficker, Älteste Bildnisse Luthers. Sonderdruck aus der Zeitschrift f. Kirchengeschichte der Provinz Sachsen, 1920, Tf. 8.

3) Über ihm steht FABERI; über Eck deutlich I. ECCLius, nicht, wie man meinte, LECCIVS. Vgl. den Neudruck von Ed. Kück in: Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. u. XVII. Jhs., Nr. 142 u. 143, Halle a. S., 1896, S. 1.

4) Man möchte bei dem weiblichen „Neuen Gott“, dem die vier Männer in hingebungsvollster Verehrung und Aufmerksamkeit die Blicke zuwenden,

Alles in allem bezeugen die vorstehenden Nachweise authentisch, daß die Überlieferung, die Fabri von Leutkirch als Mitglied des Dominikanerordens ausgibt, den Tatsachen entspricht, und daß an ihr nicht mehr gezweifelt werden kann.

Die letzten Beziehungen Melanchthons zu Frankfurt a. M.

Mit einem bisher ungedruckten Gutachten Melanchthons

Von Karl Bauer, Münster i. W.

Aus Anlaß des dreihundertjährigen Todestages Melanchthons hat einst Classen¹ über die Beziehungen Melanchthons zu Frankfurt a. M. zusammengestellt, was sich auf Grund des Corpus Reformatorum über dieses Thema sagen ließ. Beachtenswert war in dieser Arbeit (S. 27) die Feststellung, daß das in Corp. Ref. V, S. 153 sq. verloren geglaubte Protokoll über die „Vergleichung der Prädicanten allhier zu Frankfurth im Jahr 43“ sich im Original auf dem Frankfurter Stadtarchiv Act. eccl. III, 209 ff. befindet und danach von Ritter² längst veröffentlicht war. Zu dieser Arbeit von Classen hat dann Steitz noch einen Nachtrag ermöglicht, indem er zwei Briefe Melanchthons aus dem Frühjahr 1559 zur Verfügung stellte, die er in den Akten des Stadtarchives (Act. eccl., Tom. III, 383 f., 386) gefunden hatte; Steitz³ hat seine parallelen Untersuchungen etwas später in einem Neujahrsblatt des Frankfurter Vereins für Geschichte und Altertumskunde veröffentlicht.

Was sich nach diesen Arbeiten über die Beziehungen Melanchthons zu Frankfurt sagen ließ, ist in Kürze Folgendes:

1. Die Beziehungen spannen sich an durch Melanchthons Frankfurter Schüler, von denen außer dem späteren Prädikanten Hartmann Beyer namentlich der Patriziersohn und nachmalige Ratsherr Claus Bromm wichtig geworden ist.

dessen Rede sie lauschen, und vor dem die beiden Außenstehenden, Ambrosius Catharinus und Silvester Prierias, ins Knie sinken, zunächst auch an eine Dominikanerin denken, also etwa Katharina von Siena, die große Heilige, der zuliebe Catharinus diesen Namen für seinen Familiennamen Lancellotus angenommen. Aber die Tracht erweist den „Neuen Gott“ des Holzschnittes als eine Angehörige des Franziskaner- oder Kapuzinerordens.

1) Classen, Über die Beziehungen Melanchthons zu Frankfurt a. M. (Gymnasialprogramm). Frankfurt a. M., 1860.

2) Ritter, Evangelisches Denkmal der Stadt Frankfurt a. M., S. 289 ff.

3) Steitz, Die Melanchthons- und Lutherherbergen zu Frankfurt a. M., 1861.

2. Die ersten Dienste, welche Melanchthon dem Rate leistete, betrafen die Reorganisation der Lateinschule 1537.

3. Sodann half er zusammen mit Pistorius 1543 einen Streit schlichten, der zwischen den Prädikanten über die bei Taufe, Abendmahl und Trauung zu beobachtenden Riten ausgebrochen war.

4. Als das Interim auch in Frankfurt Meinungsverschiedenheiten zwischen Rat und Predigerministerium hervorrief, nahmen beide Teile die Dienste Melanchthons in Anspruch.

5. Ebenso ergriff dieser das Wort in Sachen der Frem dengemeinden, die seit 1554 in der Stadt entstanden waren und seit Verkündigung des Augsburger Religionsfriedens von der Stadtgeistlichkeit mannigfach angefeindet wurden.

6. Die letzten, von Steitz mitgeteilten Briefe beziehen sich auf die Anstellung eines neuen Pfarrers durch den Rat (1559).

Zu diesen bisher bekannten Beziehungen kommt nun noch ein Gutachten Melanchthons hinzu, das ich auf dem Frankfurter Stadtarchiv gefunden habe und im Folgenden mitteilen und erläutern möchte. Es bezieht sich auf den Streit, der seit Anfang 1559 die französische Gemeinde und ihre Pfarrer François Perrucel und Guillaume Houbrague entzweite ¹, und ist in dem einzigen Faszikel enthalten, der sich von dem reichhaltigen Aktenmaterial allein erhalten hat, das sich bei Johann von Glauburg als dem Ratsdezernenten über die Angelegenheiten der Frem dengemeinden ansammelte ². Er hat die Signatur Mglb. F 16. Nr. 1 und die Aufschrift: *Copia oppositionum, responsionum et denique omnium actorum in causa M. Gulielmi Holbrachi et consortium, contra M. Franciscum Riuerium Ministrum Verbi dei in Ecclesia peregrinorum Gallorum, reum. — Ubi Senatus tandem per suos Deputatos eorumque sententiam causam decedit et Franciscum Riuerium absoluit, sententiam etiam 7. Sept. 1560 publicauit.* Die Aktenstücke sind Abschriften. Notizen Glauburgs finden sich nur vereinzelt, z. B. wo der Schreiber ein Aktenstück an einer falschen Stelle gebracht hat.

Von diesem Faszikel kommen nun in Betracht Blatt 116—118. Blatt 116 trägt die Überschrift: *Quaestiones aliquot in causa praesenti de coena celebranda propositae D. Philippo Melanchthoni* und gibt unter jeder Frage sogleich die Antwort Melanchthons. Auf Blatt 117 folgt dann eine Erklärung Perrucels zu Matth. 5, 23f. Daran schließt sich auf Blatt 118 ein Gutachten Melanchthons über diese Erklärung.

Abgesehen von der Überschrift auf Blatt 116 ist die Schreibweise des Namens regelmäßig: Melanthon, was über die Treue der Kopie keinen Zweifel läßt.

1) Vgl. darüber meine eingehende Darstellung in: „Die Beziehungen Calvins zu Frankfurt a. M.“, 1920, S. 55 ff.

2) Vgl. R. Jung. Die englische Flüchtlings-Gemeinde in Frankfurt a. M. 1554—1559. Frankfurter Historische Forschungen, Heft 3, 1910, S. 5.

Um was es sich bei der ganzen Angelegenheit handelt, erfahren wir aus dem „Gegenbericht vnd verantwortung der Predicanten zu Franckfort am Meyn, vff etliche vngegründte klagschriefften der Welschen, Das ist, der Frantzösischen vnd Flemmischen Predicanten vnd gemeyn daselbst“¹ vom Jahre 1563, wozu der Briefwechsel Calvins mit den beiden wallonischen Prädikanten, der wallonischen Gemeinde und einzelnen ihrer Glieder, sowie mit dem Prediger der vlämischen Gemeinde Petrus Dathenus den Kommentar liefert.

Nach dem „Gegenbericht“ § 87 erfuhren die Frankfurter Prädikanten im Laufe des Jahres 1558 von einem Streit, der neuerdings unter den Fremden ausgebrochen war. Soweit dieser Streit für unsere Zwecke in Betracht kommt, handelte es sich um Folgendes (§§ 90—92):

1. Man konnte sich bei der Frage nach der brüderlichen Versöhnung, wenn einer seinen Nächsten beleidigt hatte, nicht darüber einigen, was für eine Satisfaktion Matth. 5, 23 f. gemeint sei, ob *satisfactio canonica* oder nicht.

2. Sodann gingen die Ansichten auseinander über die Frage „Ob auch derjenige, des Hafs im Hertzen, aus der that offenbar und erkant worden, und doch von jm nicht bekant, möge zum Nachtmal gelassen werden? Item, ob ein solcher, so lange, bis die Weltlich Oberkeit von der That, die nun bekant, erkennet und gesprochen hab, sol für unstrefflich gehalten werden?“

3. Endlich war die Frage umstritten, „Ob, und wie man das heilige Nachtmal solle und könne halten, unter der Gemein, die durch solchen Zwispalt geergert und gedrent, Sonderlich dieweil derselbige noch nicht hingelegt ist? Andere neben Fragen lassen wir hie kurtz-halben bleiben.“

Perrucels Auslegung von Matth. 5, 23 f. ist uns erhalten in seiner „*Brevis explicatio dicti illius apud Matthaeum Euangelistam cap. 5. Si offers munus tuum ad altare etc.*“ (Blatt 117.) Sie beschäftigt sich mit drei Fragen: *Primum quando reconciliari oporteat, deinde ob quid, atque ultimo quomodo reconciliatio sit facienda.* Zu der ersten Frage erklärte Perrucel, der Spruch beziehe sich nicht auf das Abendmahl allein, sondern auf das ganze Leben und sage soviel als: *Si idoneus Dei servus esse vis.* Bei der zweiten Frage unterschied er zwei Arten von Sünden: Die einen seien die offenkundigen; für sie seien Beichte, Genugtuung und Versöhnung notwendig. Bei den anderen Handlungen fehle die böse Absicht, aber der andere fühle sich durch sie beschwert, — es seien Fälle, wie sie Perrucel selbst von seinen Gegnern zur Last gelegt würden. Bei dieser zweiten Art von Sünden sei nicht die Handlung selbst Gegenstand der Versöhnung, sondern die Gesinnung müsse geprüft werden, in welcher sie geschehen sei. Wer danach sich „versöhnt“ habe, der könne „seine Gabe auf dem Altar opfern“. Bei der

* 1) F. R. (= Frankf. Religions-Handlungen) II, Beilage 14.

dritten Frage fand Perrucel die Worte Christi klar, wollte sie aber nicht so wörtlich nehmen, als müsse nun Gebet usw. zunächst eingestellt werden, vorausgesetzt daß die redliche Absicht bestehe, so schnell wie möglich das Unrecht wieder gut zu machen.

Zur Schlichtung des Streites setzte der Rat eine Kommission ein, der Johann von Glauburg, Daniel zum Jungen und D. Conrad Humbracht angehörten. Wegen seiner Kenntnis des Französischen wurde zu den mündlichen Verhandlungen auch der jüngere D. Johann von Glauburg zugezogen¹.

Da Perrucel beschuldigt wurde, er habe durch seine Auslegung von Matth. 5 der französischen Gemeinde öffentlich Ärgernis gegeben, auch habe er das heilige Nachtmahl wider seines Mitkirchendieners, auch anderer Willen gehalten und Unwürdige zum Nachtmahl des Herrn gelassen², so wandte sich Glauburg an Melanchthon³, legte ihm den Sachverhalt dar und formulierte ihm vier Fragen, zu denen Melanchthon seine Antwort kurz hinzuschrieb. Dies sind die Quaestiones aliquot Bl. 116, die ich nun zunächst im Wortlaut mitteile samt den Antworten Melanchthons:

Status Ecclesiae, quum Coena, a qua per aliquot menses cessatum fuerat, denuo coepta esset mense Februario, sic habet. Bona et magna Ecclesiae pars dissidiis ac contentionibus, quae tum in Ecclesia erant, et nunc quoque sunt, nulla ex parte (sicuti ne nunc quidem) erat implicita: altera vero ipsius pars contentionibus agitabatur. Caeterum ita se gerebant ii, qui ad partem hanc alteram pertinebant, ut omnes, tam ii qui accusabant, nempe M. Gulielmus Holbrachus unus verbi Dei minister, et sui, quam is qui se defendebat, videlicet M. Franciscus Riverius⁴ alter verbi Minister, et alii, qui forsitan alios offendisse poterant, protestati sint ac protestentur adhuc coram Deo et apud eos, quos Ecclesia approbaverat, et huius urbis Senatus ad hoc deputaverat (ex quibus unus fuit Joannes a Glauburg filius), se omni malevolentia odioque esse vacuos et paratos ad praestanda inter se mutuo omnia charitatis officia, quae praecepit Dominus Matthaei cap. 5. Imo ipse M. Franciscus confessus est saepe publice pro concione, atque privatim apud M. Gulielmum, praesentibus fratribus compluribus, se peccavisse, nimirum, quod licet iusto dolore commotus, eam tamen quam debuit modestiam interdum non servavit. Semper quoque paratus fuit ad sub-

1) Vgl. Nr. 13 des Faszikels.

2) Vgl. das Urteil der Kommission in den auf dem Frankf. Stadtarchiv vorhandenen Act. ref. I. (= Tom. I. Actorum des Frantzöbisch- und Niederländischen Kirchen-Weßens. de 1554—1561), Bl. 175^a.

3) Dies ergibt sich aus der Randbemerkung Glauburgs zu der Brevis explicatio Perrucels, Bl. 117^a: Haec missa est Wittenbergam ad D. Philippum. Cuius responsionem vide verso folio ad finem explicationis. Unter welchem Datum das Schreiben an Melanchthon abging, ist nicht angegeben.

4) François Perrucel dit de la Rivière.

eundum id iudicium quod sup. oppositionibus ab adversariis contra ipsum factis ab Iudicibus constitueretur, vel etiam quamvis aliam compositionem saltem absque Cp (?) iudicio ministerii et famae. Idem quod M. Franciscus, fecerunt etiam ii omnes, quibus aliquid fuit controversiae cum M. Gulielmo, et aliis nonnullis.

[Bl. 116^b.] Jam hae proponuntur Quaestiones.

1. An, quum eo in statu esset Ecclesia, omittenda fuerit coenae celebratio, flagitantibus quam plurimis, qui de Ecclesia quoque sunt nec controversiis ac litibus ullis sunt impliciti, ut ea celebraretur.

2. Utrum ii ipsi, qui litem inter se habent, potuerint et adhuc possint pie ad mensam Domini accedere interea dum adhuc lis ipsorum pendet in iudicio indiscussa, modo ita corde affecti sint, ut dictum est.

D. Melanthon respondit.

Respondi forensem ordinationem non impedire pios.

3. Utrum illi quibus nullae sunt cum ullis contentiones et alias quoque non sunt indigni communione corporis et sanguinis Christi, abstinere a Coena debeant propter alios illos, qui litibus nondum terminatis ac definitis communicant.

Philippus Melanthon.

Non abstineant.

4. Ac posito casu, quod notorie mali et indigni, inter bonos et dignos, ad mensam Domini accedant, an propterea, quantum et ad bonos attinet, profanatio coenae fiat.

Philippus Melanth.

Servetur discrimen. Non admittantur habentes notoria delicta.

Das Schriftstück ist undatiert. Wie es zeitlich zu fixieren ist, wird später zu erörtern sein.

Unmittelbar auf die Antworten Melanchthons folgt nun auf Bl. 117^b und 118 Melanchthons Votum zu Perrucels „Brevis explicatio“ von Matth. 5, 23f.:

Philippus Melanthon.

Existimo explicationem Francofordianam hoc velle et has inter se competere. Qui perseverant in delictis notoriis et exercentes [Bl. 118^a] adulteria aut scortationem aut iniuste tenentes aliena post iudicium aut odium ostendentes maledicendi, et extra bellum legitimum laedere volentes, aut exercentes idololatriam¹ etc., sunt excludendi a Coena Domini.

Qui vero sunt in coetu Ecclesiae et profitentur se amplecti veram doctrinam, et vivunt sine manifesta turpitudine, etiamsi in foro aut legitimis bellis agunt contra adversarios ea quae leges ordinant, tales

1) Die Vorlage hat idolatriam, was vielleicht ein Versehen des Schreibers ist.

nequaquam sunt excludendi a Coena Domini. Quia Christianus bona conscientia potest uti politicis ordinationibus.

Hieran schießt sich noch weiter ein Gutachten Melanchthons an:

De dicto Esto consentiens adversario etc.

Philippus Melanthon.

Regula traditur a Paulo 1. Cor. 5. Qui sint excludendi a Coena Domini. Et sit haec Regula.

Omnes qui in delictis notoriis perseverant, seu quae nota sunt aliquot Personis in Ecclesia. Quia de prorsus ignotis non potest homo judicare. Ut: si constat aliquem esse Epicureum, hostem nostrarum Ecclesiarum, defendentem pertinaciter impium aliquod dogma, scortatorem, adulterum aut qui scit, se aliena iniuste tenere, aut iudicio non obtemperat, aut qui ostendit odium convitiis aut ledendo contra ius, et habet propositum ledendi contra ius¹. His omnibus praecipitur, ut haec emendent; et ut convertantur ad Deum. Qui vero sunt membra Ecclesiae ostendunt piam confessionem et invocationem, et vivunt sine delictis notoriis, seu qui sunt ἀνέγκλητοι, tales non sunt excludendi a Coena Domini etiamsi in foro aliquid petunt, aut se defendunt, aut etiamsi in legitimo bello preliantur. Nam forum et prelium sunt res adprobatae a Deo, et sunt partes politici ordinis, et sancti eis uti possunt sicut cibo et potu, et naturalib. remediis. Et sanctus facit forensia aut bellica sine proposito ledendi contra ius², ita moderatur iram, nec alit acerbitatem odii. Sed si quis lesit contra ius² alium seu convitiis³, seu aliis modis, seu ostendit se habere propositum ledendi alium contra ius², debet petere reconciliationem. Haec declaratio vera est, et ut existimo perspicua. Et iudico illam Francofordianam mihi missam quam hic addidi, re ipsa congruere cum hac mea explicatione: Et non difficilis dijudicatio est piis et recte institutis. De examine accedentium ad Coenam Domini, sit modus, ne inquirantur ignota sine probabilib. argumentis suspicionum. Non intermittenda est in Ecclesia Coena Domini propter eos qui excludendi sunt, sed accedant alii pii. Senatus, Ecclesiae illius tranquillitatem tueatur, et substituat pios adhibita suffragatione saniorum⁴ in Ecclesia.

Da unsere Kopie ebensowenig ein Datum wie eine Unterschrift trägt, so fragt es sich, ob wir sonstige Anhaltspunkte haben, um zu bestimmen, wann Melanchthon sein Gutachten verfaßte.

1) Ius fehlt durch ein Versehen des Schreibers in der Vorlage.

2) Aus dieser Stelle ergibt sich, daß auch oben (vgl. vorige Anm.) ius einzusetzen ist.

3) Da dasselbe Wort oben convitiis geschrieben, ein solcher Wechsel der Schreibweise bei Melanchthon ausgeschlossen ist, so dürfte die Kopie nach Diktat gefertigt sein.

4) Soll wohl heißen: seniorum.

Das Iudicium von 1559¹, das dieselbe Frage behandelt, läßt keinen konkreten Anlaß erkennen und führt uns daher nicht weiter.

Der terminus a quo ist insofern nicht ganz leicht zu bestimmen, als die vorhergehenden Akten nicht genau chronologisch geordnet sind. Sie verteilen sich auf zwei Gruppen. Die erste Gruppe bezieht sich auf das Bl. 49^b—52^a enthaltene Protokoll über ein Zeugenverhör am 18. August 1559, die zweite auf das Protokoll über ein Zeugenverhör am 23. August 1559. Es wäre daher ein Irrtum, wenn wir aus der Tatsache, daß die auf Bl. 115^a enthaltene Ermahnung Houbraques an Perrucel das Datum des 4. März 1559 trägt, folgern würden, das Gutachten Melanchthons gehöre zeitlich in die Nähe dieser Ermahnung.

Unser Schriftstück gehört einer dritten Gruppe an, in welcher es sich um die von Melanchthon erörterte Abendmahlsfrage handelt. Sie enthält Gutachten auswärtiger, z. T. ausgesprochen lutherisch gesinnter Theologen über die gleiche Frage, nämlich: Bl. 119^a—120^a: Gutachten von Fr. Balduinus über den Aufsatz: Si offers munus tuum ad altare. (Mit der Unterschrift: Tilemanus Heshusius D. theol.: superintendens Ecclesiarum in Palatinatu huic verae et piaee sententiae propria manu subscribit)². — Bl. 120^a—^b: Gutachten von D. Paulus Unicornius³, Petrus Boquinus D., M. Panthaleon, Blasius Minister Ecclesiae et Superintendens Heidelbergae. Joachimus Agricola concionator in Newenburg. Gerhardus Verstigus Gardirius. — Bl. 120^b—121^a: Brief von D. Boquinus über die Frage wegen Profanierung des Abendmahls. — Bl. 121^b—122^a: Fratres, qui per Dei gratiam in Euangelio Jesu Christi Ecclesiae Tigurinae ministrant, Francisco de Rivier pastori Ecclesiae peregrinorum, quae Francofordiae agit venerabili atque charissimo in Christo fratri gratiam et salutem. Mit Datum: Tiguri 20. Martii 1560. Unterschriften: Heinrichus Bullingerus Tigurinae Ecclesiae pastor ac Minister nomine etiam aliorum pastorum et meo subscripsi his. Petrus Martyr sacrarum litterarum professor in Schola Tigurina. Bernardinus Ochinus confirmat. — Bl. 122^b—123^a: De reconciliatione facienda ante oblationem, Dionysius Carthusianus, inter alia, Sermonem 6. haec verba ponit. — Unterschrieben von dem Frankfurter „Schulmeister zu den Barfüßern“ (d. h. dem Leiter der Lateinschule) Johann Kneip von Andernach: Joannes Cnippius Andronicus. — Bl. 128^b—129^a⁴: Brief von G. Cassander in Duisburg, von Pfingsten 1559. An der Spitze die Notiz Glauburgs: In hac epistola ad M. Franciscum missa agitur de causa Wesaliana⁵ et coenae celebrandae non differenda propter dissidia.

1) C. R. IX, S. 1004—1010, Nr. 6897.

2) Dieses Gutachten muß vor den 16. September 1559 fallen, da an diesem Tage Heshus abgesetzt wurde. Struve, Pfälz. Kirchenhistorie, S. 84.

3) Nach Heidelberg berufen im April 1559. Struve, S. 54. Er wurde als Lutheraner 1561 abgesetzt. Ebenda, S. 110.

4) Blatt 123^b—124^b sind unbeschrieben.

5) Da Perrucel vorher einige Zeit in Wesel Pfarrer war, wurde ihm

Aus diesem Aktenmaterial ergibt sich Folgendes:

1. Da sowohl das Schreiben der Züricher Theologen, als auch dasjenige des Duisburger G. Cassander persönlich an Perrucel gerichtet ist, so haben wir anzunehmen, daß dieser seine Auslegung von Matth. 5, 23 f. an ihm bekannte, meist auswärtige Theologen zur Begutachtung geschickt hat¹.

2. Die Gutachten, welche er daraufhin erhielt, legte er dann Glauburg vor.

3. Für Glauburg war mit diesen Gutachten die Angelegenheit nun freilich noch keineswegs entschieden. Er wandte sich jetzt seinerseits an den theologischen Berater der Stadt, Melanchthon, mit dem der Rat ja um dieselbe Zeit wegen Anstellung eines neuen Pfarrers wieder in Verbindung getreten war.

4. Es ist natürlich ausgeschlossen, daß Perrucel, nachdem die Sache in dieses Stadium eingetreten war, noch weitere Gutachten einholte. Er hätte sich damit nur dem Scheine ausgesetzt, als wolle er den Schiedsrichter bei Fällung des Urteils beeinflussen, und damit hätte er seiner Sache nur geschadet. Auch das Gutachten der Züricher Theologen vom 20. März 1560 muß er daher bereits eingeholt gehabt haben, als er sein Material an Glauburg ablieferte.

Hiermit haben wir aber auch die Möglichkeit gewonnen, das Gutachten Melanchthons zu datieren. Wir haben dabei auszugehen von dem letzten uns bekannten Datum der von Perrucel erhobenen Gutachten, das heißt eben von dem 20. März 1560. Bis das Züricher Schreiben in Frankfurt eintraf, bis Perrucel es mit dem übrigen Material an Glauburg gab, bis dieser es der Kommission vorlegte und dann an Melanchthon um ein Gutachten über die Erklärung Perrucels schrieb, und bis dieses Schreiben schließlich in Wittenberg eintraf, vergingen sicher zwei bis drei Wochen. Am 7. April 1560 aber erkrankte Melanchthon², zwölf Tage später starb er. Drei Tage vor seinem Tode hat er seinen letzten Brief geschrieben³. In seine letzten Lebenstage gehört auch sein Votum für Glauburg. Daraus erklärt sich auch die Form, in der es abgefaßt ist. Zu schwach, um ein ausführliches Schreiben abzufassen, diktierte er zunächst in kurzen Sätzen seine Antworten auf die ihm vorgelegten Fragen. In einer besseren Stunde ließ er dann das Gutachten selbst niederschreiben.

auch vorgeworfen, er sei schuld an der dissipatio der dortigen Gemeinde. Hierauf beziehen sich die Bl 125^a—128^a, 128^a—128^b und 130^a—^b aufgenommenen Briefe a Lascos und Calvins, die F. R. I, 290—295 abgedruckt sind.

1) Daß Glauburg ihnen die Brevis explicatio Perrucels vorgelegt habe, ist deshalb nicht anzunehmen, weil uns von Beziehungen Glauburgs z. B. zu den Heidelberger oder Züricher Theologen keinerlei Anzeichen bekannt sind, während die Frankfurter Fremden in Beziehungen zur Pfalz und zur Schweiz standen.

2) C. R. IX, S. 1104.

3) An Joh. Aurifaber. C. R. IX, S. 1097.

Wenn er aber in denselben Tagen den Tod begrüßte als Erlöser e rabie theologorum, so ist vielleicht die Vermutung erlaubt, daß ihm dieser Gedanke gerade durch die Frankfurter Anfrage besonders nahegelegt worden sei.

Das Gutachten Melanchthons bewirkte in Verbindung mit den Stimmen der übrigen theologischen Sachverständigen, daß die Kommission in ihrem Urteil vom 27. August 1560 Perrucel freisprach. Das Urteil (Bl. 132^a—135^b) enthält hierüber folgende Sätze: ... habita prius matura deliberatione, Senatus reum innocentem ac liberum esse indicat ac pronunciat, eumque propterea plane absolvit atque absolutum falsoque et immerito de iis¹ accusatum esse declarat. Et in primis quidem nominatim et specialiter pronunciat ex consilio optimorum et doctissimorum theologorum, ea quae docuit in interpretatione illius loci: Si offers munus tuum etc. esse pia, vera et Christiana, itaque perperam et maligne eos fecisse, qui religiosam illam interpretationem et doctrinam ausi sunt appellare pestem venenum, gangraenam et denique eversionem doctrinae Christianae de poenitentia aut si quae alia sunt amplius ab illis prolata.

Anderer Meinung freilich als die Kommission waren die Frankfurter Prädikanten, die immer mehr unter den Einfluß Westphals geraten waren. In ihrem „Gegenbericht“ (§ 93)² schrieben sie drei Jahre später: „DIeweil aber vnter demselbigen der Frembden fürnemsten Patronen waren, welchen der Hader vorhin nicht vnbekandt, und sie auch Francisco und seinem anhang mehr, denn Wilhelmo und seinem theil, geneigt waren, Ist die sach parteiysch gehandelt worden.“

In diesem Vorwurf der Parteilichkeit des Schiedsgerichtes stimmt nun Calvin auffallend mit den Frankfurter Prädikanten überein, dessen Urteil über Perrucel demjenigen Glauburgs gerade entgegengesetzt war. In denselben Tagen, aus denen das Gutachten Melanchthons stammen dürfte, hatte der Prediger der Frankfurter Vlaemen eine Unterredung mit Glauburg, die hierfür von Interesse ist. In einem Briefe an Calvin³ schreibt er darüber: ... Restituens mihi literas dixit: D. Calvinus nonnihil accusat D. Franciscum, cuius si fortassis excusationes audivisset, aliter sentiret. Ego respondi: Clarissime Domine, ne cogites D. Calvinum praecipitare iudicium suum: nam non iam primum didicit Franciscum cognoscere etc. Diese Stellungnahme Calvins muß man zusammenhalten mit der Tatsache, daß Perrucel sich zwar von Zürich ein Gutachten erbeten, es aber vermieden hat, sich in der gleichen Sache nach Genf zu wenden, und daß Calvin und seine Freunde sich

1) = de his omnibus, wie es vorher hieß, also: allen Klagepunkten.

2) F. R. II, Beil. 14.

3) Vom 11. April 1560. Calv. Opp. XVIII, S. 44. Glauburg und Calvin hatten sich auf der Regensburger Tagung 1541 kennen gelernt. Nach Entstehung der Frem dengemeinden hatte Calvin an diese alten Beziehungen wieder angeknüpft.

ebenso entschieden auf die Seite Houbraques stellten, wie sie sich gegen Perrucel aussprachen. Es wäre verkehrt, diese verschiedene Stellungnahme auf persönliche Motive zurückzuführen. Der sachliche Grund ist schon aus dem Streitfalle selbst erkennbar: es handelte sich um eine verschiedene Haltung in der Frage der Kirchengzucht. Hier vertrat Houbraque den strengen, Perrucel einen milderen Standpunkt. Houbraque konnte sich auf Calvin berufen; Perrucel hatte dafür den Rat auf seiner Seite, der von dem Rigorismus Houbraques nichts wissen wollte. Wir wissen das aus dem Briefe, den Houbraque, während das Verfahren noch schwebte, am 19. Juni 1559 an Calvin richtete; hier schrieb er: ¹ *Tantum enim apud primae autoritatis in senatu viros mihi conflavit Fra. invidiam, idque disciplinae ecclesiasticae nomine, ut illorum animos vix unquam erga me placatum iri sperem. Illis enim est persuasum disciplinam fomitem esse dissidiorum in ecclesia, nec finem dissidiorum fore si restituatur: me, qui restitutionem peto, moliri novum papatum, et ambitiosum esse qui cupiam iudicium exstare in ecclesia et dominationem appetere, qua civili potestati derogetur etc.*

Unter diesem Gesichtspunkte war die Annahme des Gutachtens Melanchthons von programmatischer Bedeutung. Es lag darin stillschweigend eine Absage an Calvin, der noch vor wenig Jahren sehr viel in Frankfurt gegolten hatte ². Mochte man selbst in der Abendmahlslehre mit ihm einverstanden sein, so ging doch der Calvinismus nicht in der Abendmahlslehre auf, sondern schloß die kirchliche Disziplin als wesentlichen Bestandteil in sich. Und weil man sich mit der Kirchengzucht, qua civili potestati derogetur, nicht anfreunden mochte, deshalb folgte man lieber Melanchthon.

Für die kirchengeschichtliche Arbeit liegt aber in der Einsicht in diesen Sachverhalt eine neue Aufgabe, nämlich das Verhältnis zwischen Philippismus und Calvinismus einer neuen Untersuchung zu unterziehen, die den Vergleich nicht auf das dogmatische Gebiet beschränkt. Vielleicht wird sich dann zeigen, daß der reformierte Protestantismus in Deutschland nicht einfach dem Philippismus gutgeschrieben werden kann.

1) Calvini Opp. XVII, S. 555.

2) Die Belege dafür in meinen „Beziehungen Calvins zu Frankfurt a. M.“ hat Bornemann in der Theol. Lit.-Ztg 1921, S. 209 f., nicht gelten lassen wollen. Ich kann ihm nach wiederholter Prüfung des Materials nicht beipflichten und werde in meiner Biographie Poullains auf die Frage zurückkommen.

Eine türkische Quelle über den Patriarchen Metrofan von Konstantinopel (1565—1572)

Mitgeteilt von Dr. Fritz Klebe, Kiel

Die Wechselbeziehungen der byzantinischen Kirche mit der Hohen Pforte bringen es mit sich, daß wir gelegentlich in den Verfügungen der kaiserlich osmanischen Regierung Quellen zur Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirche haben. Eine solche geschichtliche Nachricht findet sich in einem Erlasse der Hohen Pforte aus dem Jahre 1574, dessen Übersetzung unten wiedergegeben wird. Es handelt sich hier um den Patriarchen von Konstantinopel, Metrofan, der 1565—1572 dies Amt inne hatte¹. Er war abgesetzt worden und hielt sich nun in Skutari auf. Aber der Patriarch Jeremias, sein Nachfolger, beantragte bei der türkischen Regierung aus Gründen der Vorsicht seine Verbannung nach Ajanoros (Hagion Oros). Die Urkunde beleuchtet die eigenartige Stellung der byzantinischen Kirche als Staat innerhalb des türkischen Reiches. Die zuständigen Behörden der Kirche sind völlig selbständig in ihren Entschlüssen über ihre Mitglieder, diese sind also zunächst direkte Untertanen ihrer Kirchenoberen, in zweiter Linie erst der Staatsobrigkeit. Die Kirche verfügt Absetzungen, Exilierungen usw., hat aber nicht die Machtmittel zur Verfügung, ihre Beschlüsse zu realisieren; sie überläßt daher die ausführende Gewalt den Staatsorganen. Die Regierung ihrerseits erkennt die Autorität der Kirchenoberen an und untersucht nicht die Berechtigung ihrer Maßnahmen, sondern gibt dem Antrage des Patriarchen ohne weiteres statt. Andererseits versäumt dieser auch nicht, durch Hinweis auf die Charadschsteuer seine Maßregeln als im Interesse der türkischen Regierung liegend hinzustellen.

Übersetzung der Urkunde.

(Das Original befindet sich im Archiv in Konstantinopel; es ist herausgegeben von Ahmed Refik in seinem „Istambol hajatı“, S. 70/71, Nr. 9.)

An den Kadi von Üsküdar (Skutari) ergeht die Weisung folgendermaßen: Jeremia, gegenwärtig Patriarch der Ungläubigen in der Hauptstadt Konstantinopel, hat an meine Schwelle der Glückseligkeit eine Eingabe gemacht, daß, da der Mönch Metrofan, der auf Befehl abgesetzte frühere Patriarch von Istambol, in Üsküdar wohnhaft sei, ihre Metropolen, Bischöfe und sonstigen Geistlichen, die eine Irrlehre verkündeten, von

1) Über das Nähere seiner Laufbahn vgl. M. J. Gedeon, *Πατριάρχαι πίνakes*, Konstantinopel 1890, S. 515—518.

ihrem Unglauben und Unheilanstiften nicht abließen und die Zahlung der an den Fiskus zu entrichtenden Charadschsteuer verhinderten. Da sich auch das Staatsvermögen vor derartigen Patriarchen schützen muß, wohnen die Abgesetzten von altersher wegen ihrer ketzerischen Gebräuche im Kloster Ajanoros. Da er wissen läßt, daß man auch den Genannten notwendigerweise nach Ajanoros schicken muß, so befehle ich, daß man den erwähnten Mönch Metrofan wegen seiner Ketzereien nach Ajanoros schicke, und ordne an, daß du beim Empfang dieses den Genannten, wo er auch sein möge, herbeiholst, ihn unverzüglich meinem Tschausch mitgibst und ihn nach Ajanoros schickst und ihn dort an dem Orte unterbringst, wo die von den Patriarchen wohnen, die von früher her wegen ihrer Ketzereien abgesetzt wurden. Wenn er sich trotzig und widerspenstig zeigt, sollst du es melden.

Einem von den Leuten des Scheitan Oglu übergeben.

Am 16. Zi 'l-hiddsche 981 (8. April 1574).

Der Wilnaer Märtyrer Francus Franco

Von Theodor Wotschke, Pratau bei Wittenberg

Als die Fronleichnamsprozession 1611 durch Litauens Hauptstadt, das kirchenreiche Wilna, sich bewegte, sprang ein junger Italiener, Francus Franco, Erzieher etlicher litauischer Edelsöhne, auf den auf der Straße errichteten Meßaltar und rief mit weithin schallender Stimme: „Was tut ihr? Glaubt ihr, Gott zu dienen? Die größte und häßlichste Abgötterei begeht ihr. Das Brot, das ihr herumtraget, ist nicht Gott. Ein leeres Sinnbild ist es, das allein sich nicht bewegen kann. Christus, unser Gott, ist im Himmel, er sitzt zur Rechten Gottes.“ Weiter kam er nicht. Die Menge stürzte sich auf ihn und mißhandelte ihn furchtbar. Nach einer vierwöchentlichen Kerkerhaft, in der er auch unter Folterqualen fest hielt an seinem evangelischen Glauben, und wenn die Schmerzen ihn zu überwältigen drohten, sich mit Röm. 8, 18 tröstete, wurde er am folgenden 1. Juli als Gotteslästerer gevierteilt. Am nächsten Tage stürzten sich die Jesuitenschüler auf die reformierten Kirchengebäude, plünderten und verbrannten sie¹. Einen der Geistlichen,

1) Damals ging auch das wertvolle Archiv und die reichhaltige Bibliothek der reformierten Gemeinde in Flammen auf, besonders die Akten der Jahre 1558—1610. Die Monumenta reformationis Polonicae et Lithuanicae können deshalb Serie IV die litauischen Synodalprotokolle erst von 1611 an bieten.

Balthasar Krosniewicz¹, stürzten sie aus dem Fenster, einen anderen, Martin Tertullian, schlugen sie tot.

Wengierski², dem wir diese Nachricht verdanken, weiß über Franco nur noch zu berichten, daß er in Italien geboren und erzogen sei, mit seinem Vater, dem späteren Salineninspektor in Wieliczka, ins Krakauer Land gekommen sei und der Reformation sich angeschlossen habe. Gelegentlich einer Reise in die Heimat sei er dort um seines Glaubens willen eingekerkert, durch Flucht aus dem Gefängnis aber dem sicheren Tode entronnen. Weitere Nachrichten über den Wilnaer Märtyrer bietet die Literatur nicht. Da erweitert unsere Kenntnis ein Schreiben der Wittenberger Universität, das das Dresdener Hauptstaatsarchiv besitzt. Franco war am 21. Mai 1608 in Dresden als verdächtig verhaftet worden. Da sein Stammbuch die Eintragung verschiedener Wittenberger Professoren bot, wandten sich am 24. Mai die Geheimen Räte mit der Bitte um Auskunft über ihn an den Rektor und die Lehrer der Leucorea. Sie erhielten folgenden Bescheid:

„Der Herren an uns vnterm dato Dresden, den 24. huius ergangenes Zuschreiben ist vns von Zeigern recht eingehändigt worden dieses Inhalts, daß am verschieenen Sonnabend ein Ausländischer, welcher kein deutsch sondern nur latein zu reden wissen will vnd sich für einen Italienischen vom Adel ausgibt vnd sich Francum Francho nennet, nach Dresden in die Vestung kommen, auf welchen man seiner weit-schweifenden vmbständigen Reden willen allerlei Verdacht muthmaßen wollen, vnd dieweil er unter anderem fûrgeben, daß er sich eine Zeit

1) Da über Krosniewicz so gut wie nichts bekannt ist, bemerke ich, daß K. sich am 21. Juli 1596 in Heidelberg, am folgenden 22. September in Altorf, am 5. Januar 1599 wieder an der Ruperta hat einschreiben lassen. Zu Altorf war er Präzeptor des Martin Czaplic von Spanow, des Sohnes des Luzker Richters Johann Czaplic. Am 23. März 1597 disputierte er an der Paläocome und widmete die Thesen (theoremata de notioribus natura et nobis) dem Litauer Samuel Korsack, der ihm nach Heidelberg folgte. Hier wurde Krosniewicz am 31. Januar 1600 Magister. Am 27. Mai 1600 ging er nach Basel, wo er zum Doktor der Theologie promoviert wurde. Als sein Landsmann Johann Musonius, der spätere Lissaer Rektor, in Basel den Magistergrad erhielt, gratulierte er ihm mit Jakob Wolfagius und dem Krakauer Doktor der Medizin Wenzel Liskovius (im jugendlichen Alter am 12. Juli 1592 in Heidelberg inskribiert), dem Hauslehrer der Söhne des Belzer Unterkämmerers Johann Lipski von Gorai (seit 1598 in Basel, seit dem 11. Juli 1602 in Altorf) in einem lateinischen Gedichte. Unter seinem Vorsitz disputierte Musonius am 4. März 1602 de sanctorum mortuorum invocatione. Er selbst widmete die Thesen, die 1601 ein Wilhelm Piperellus aus Rhätien unter seinem Vorsitze verteidigte, Alexander Slupecki von Konari. Seine „In octo libros politicos Aristotelis introductio peripateticis et Rameis studios profutura“, die 1603 in Nürnberg erschien, eignete er Peter Goraiski zu, der 1579 in Basel, 1583 in Wittenberg studiert, dem auch Grynäus seinen 44. Brief zugeschrieben hatte. Vgl. Ioannis Iacobi Grynæi epistolarum selectarum libri duo, S. 360 ff.

2) Vgl. Slavonia reformata, S. 253.

langk alhier studierens halber vffgehalten, begehren anstatt des Churfürsten zu Sachsen, daß wir berichten wollten, ob er sich als ein Studiosus bey vns aufgehalten, auch ob er in die Matricul eingeschrieben vnd wie er den statutis universitatis, die Zeit vber er hier gewesen, gehorsamet, ingleichnus wie er sich sonsten verhalten vnd endtlichen seinen Abschied genommen.

Darauff mögen wir den Herren zu vnserem vnterdienstlichen Bericht nicht verhalten, daß gedachter Francus Franchio, welcher eingenommener Erkundigung nach der deutzschen Sprache ganz vnerfahren ist, ohne daß er etliche Wörter als Bier, Wein, Brot, Hafer vnd anderes zu seiner Notdurft zufordern gewohnet hat, anno 1605 anhero kommen vnd den 10. Septembris vnterm Prärektorat Herrn Joh. Zangeri, der Rechten Doctoris seligen in matriculam studiosorum recipiert worden auf dies Maß „Francus Franchi Italus“ vnd beim Herrn D. Georgio Weckero, physices professore, zu Tisch gegangen ist, vnd wie wir berichtet worden, etliche Studiosos in welschen Tänzen vnterrichtet vnd sich daneben ganz still vnd eingezogen verhalten, bald aber darauf sich von hinnen nach Krakau in Polen zu seinen Freunden gewendet. Was er darinnen gemacht vnd sein Thun dieselbe Zeit vber gewesen sein möge, ist vns vnwissend.

Vngefähr aber für einem vierthel Jhar vndt drüber ist er wiederumb anhero gelangt vnd hat etliche studiosos wie zuuor in der italienischen Sprache vnd den Tänzen vnterrichtet, sich auch gegen dieselben privatim also bezeuget, daß sie ihme nichts vbls nachzusagen wissen wollen. Nachdem er aber sein Rappier an der Seiten getragen, welches dieser Vniversität Statuten zuwiderläuft, als haben wir ihn vff vorgehende vnterschiedliche Verwarunge endlich vor vns in plenum senatum erfordern lassen vnd jhme vfferlegt, wenn er als ein studiosus hier sein wollte, daß er sich den statutis gemäß erzeigen vnd die Seitenwehre ablegen sollte.

Ob nun wohl er hiergegen zu seiner Entschuldigung allerlei eingewendet, daß er itzo nur als ein Gast alhier wäre vnd sein Rappier allein als ein Fremder, nicht aber jemanden damit zu beleidigen trüge, wie er dann auch vnseres Wissens niemanden damit beleidiget, so haben wir jhme dennoch, weil er zu anderen Studenten sich hielte vnd mit denselben konversierte, sub poena relegationis geboten, die Wehre abzulegen oder der Relegation zu erwarten.

Darauf hat er endlich zu parieren angelobet vnd zugesagt, ist auch eine Zeit lang ohne Wehr gegangen, bis er sich von hinnen widerumb wenden wollen. Da hat er ein Pferd gekauft vnd weil er die Gassen hin vnd wieder geritten, hatt jhn fast menniglich dafür gehalten, als wenn er vnter dem Hut nicht recht verwahret were, vnd berichten hineben seine gewesenen Tisch- vnd Stubengesellen einmütiglich, daß er fürgegeben, er wolle bei diesen vorstehenden Kriegsläufften nach Dresden ziehen vnd versuchen, ob er könne vnterkommen, wo nicht, so

wollte er ferner nach Prage vnd endlich nach Austerlitz in Mähren sich wenden. Daselbst en einen Vetter, welcher ein Doktor, wohnen hette. Als er auch letztlich von hinnen gar wegziehen wollen, ist er vor meiner, des Rektoris, Thüre geritten kommen, gute Nacht gegeben und gebeten, der ganzen Vniversität vor allen ihm erzeugten guten Willen dienstlichen Dank zu sagen, ist auch alsbald darauf zum Thor hinausgeritten.

So viel ist vns von ihm bewußt, vnd haben wir in der eingezogenen Erkundigung daneben weitleuffig vernommen, als wann er in Italia der Religion halben in Gefahr solte kommen sein vnd aus der Kustodien sich gebrochen haben, welches er gegen seine Tischgesellen vorgegeben. Man hat aber dessen keinen Grund. Welches den Herren zum begehrten Bericht wir nicht vorhalten sollen vnd seind, denselben angenehme Dienste zu erzeugen, jeder Zeit willig vnd geflissen. Datum 27. Maii 1608. Der Herren allezeit dienstwillige Rector, Magistri vnd Doctores der Vniversität zu Wittenberg.“

Diese Auskunft der Leucorea über Franco ist nicht nur an und für sich interessant, sie bringt uns den Wilnaer Märtyrer auch etwas näher, läßt uns vor allem einen tiefen Blick in die Zwiespältigkeit seines Wesens tun. Zu Litauen führte er ein stilles Leben; als aber Chrzostowskis Predigt über Daniel 3. den Feuerbrand in seine Seele geworfen, kannte er keine Zurückhaltung mehr, da drängte er sich zum Märtyrertum. Auch in Wittenberg hat er sich „still und eingezogen verhalten“ und ist dann doch wieder durch die Gassen geritten, daß man meinte, „er wäre unter dem Hute nicht recht verwahrt“.

Ein Schreiben Schleiermachers v. J. 1802 aus Stolp, das Friedrich Wilhelm III. im Interesse der Union entgegentritt

Mitgeteilt und erläutert von Adolf Benrath, Danzig

Das vorzulegende Dokument, das sich im Stettiner Staatsarchiv bei den Akten betr. „Seelsorge der Reformierten zu Tuchel“ unter Nr. 7933 findet, enthält die Antwort auf des Königs Aufforderung vom 6. Juni 1802, der Eingabe der Tucheler Reformierten vom 28. Mai d. J. entsprechend in Tuchel, einer Filiale von Stolp, eine reformierte Predigtstation zu gründen. Es ist ein Bericht des Stolper Presbyteriums, den Schleiermacher eigenhändig formulierte und niederschrieb, und in dem

er sein Sondervotum dem Votum der mitunterzeichnenden Presbyter hinzufügte. Die für sich allein geringfügige Urkunde gewinnt an Wert, wenn man sie erkennt als ein Stück Unionspolitik des jungen Stolper Hofpredigers, mitten aus der Praxis heraus geboren und bedeutsam für die Unionsgutachten Schleiermachers aus Stolp.

Des Großen Kurfürsten Wille bei seiner Übergabe der ehemaligen Stolper Johanniskirche an „ein kleines Häuflein der Reformierten“ ging auf Mitbenutzung derselben durch einen dortigen neuen „Hofprediger“. Die Kirche sollte der Toleranz der beiden evangelischen Konfessionen gegeneinander dienen. Man darf annehmen, daß der junge, eben selbständig gewordene Geistliche im selben ersten Monat, wo er jene königliche Aufforderung beantworten sollte, bereits die „Anmahnung“ des Großen Kurfürsten durchstudiert hatte, welche dort im Kirchenarchiv ihm in die Hände fiel. In ihr wird bei der Anordnung der „Alternation“ zwischen Lutherischen und Reformierten als Überzeugung des Kurfürsten ausgesprochen, daß . . . : „3) Der Unterschied, so unter den Reformierten und Lutherischen annoch in einigen Punkten übrig, den Grund der Seligkeit nicht umstoße oder der Erheblichkeit wäre, daß ein Theil den andern zu verketzern oder zu verdammen, Ursach und Befugnis hätte, und dann 4) dergleichen christliche Einträchtigkeit zu höchst nötiger Vereinbarung der Gemüther . . . dienlich wäre.“ Mußte das nicht gerade wie aus seiner Seele gesprochen ihm erscheinen? Das „Verdammen des andern Theils“ bestand späterhin¹ für Schleiermacher immer im „Ausschließen“ oder „sich von ihm Abschießen“, was einen selber engherzig macht. Dieser Begriff wird aber auch schon in den „Reden“ verpönt, und die Abneigung dagegen ist außerdem in dem Gutachten „Über die Trennung der beiden protestantischen Kirchen“, das 1803 „schon lang im Kopf fertig“ war, ein Hauptgedanke. So mußte der ebenernannte Hofprediger dagegen sein, das Reformiertentum in Tuchel durch Schaffung einer Predigtstation „abzuschließen“.

Es ist wohl nicht zuviel vermutet, daß die zwei Presbyter, die neben Schleiermacher unterzeichnen, einstimmig den Wunsch des Königs für Befehl hielten. Sonst hätte Schleiermacher nicht für sich besonders das Wort zu ergreifen brauchen mit dem: „Uebrigens aber halte ich . . . es für meine Schuldigkeit alleruntertänigst zu bemerken zu geben usw.“ — Natürlich konnte er dabei dem König nicht die Autorität des Großen Kurfürsten entgegenhalten, d. h. in diesem Falle die Tatsache aus der Geschichte der Gemeinde, daß diese eben nicht weiter Propaganda treiben, sondern „mit den sogenannten Lutherischen in guter Verträglichkeit leben“ sollte. Er macht dem König gegenüber praktische Bedenken

1) Vgl. die Predigt „Von dem Verdammen Andersgläubiger in unserm Bekenntnis“ (der Augsburgerischen Konfession), welche so charakteristisch ist für Schleiermachers weitherzigen Kirchenbegriff, wie die ganze Serie der Augustanapredigten überhaupt. Über diese vgl. die Dissertation des Verf.s „Schleiermachers Bekenntnispredigten von 1830“, Königsberg 1917.

geltend. Aber den Presbytern gegenüber wird sich der junge Prediger wahrscheinlich auch auf jene für seine Gemeinde grundlegende Urkunde gestützt haben.

Seine Mahnung, die konfessionelle Getrenntheit ja nicht durch neue Predigtstationen zu mehren, mochte bei den Stolpern, wenn der Gedanke an ein Filial ihr Gemeindebewußtsein bob, nicht viel wirken¹. Aber vielleicht veranlaßte eben dies Erlebnis, zumal die Debatten über Tuchel sich bis nach Rogate 1803 hinzogen, Schleiermacher dann im Herbst 1803 zur endgültigen Niederschrift seiner Unionsgedanken; bricht er doch in der Vorerinnerung zu seinem Unionsgutachten in die Worte aus: „Was bleibt demjenigen übrig, der nicht befugt ist, in den Verwaltungsbehörden mit seinen Ratschlägen aufzutreten, und der doch vielleicht seinen Ratschlägen irriger Weise einigen Werth zutraut?“

Aus der unmittelbar vor Schleiermachers Amtsantritt spielenden Geschichte der Gemeinde, die gewiß noch in so manche Sitzung des Presbyteriums mit Schleiermacher hineingewirkt hat, berichtet das Kirchenbuch mancherlei. Da war z. B. noch kurz vor 1802 das Kirchenkapital in lutherisches und reformiertes auseinanderzurechnen gewesen, und da mußte zwecks Verlegung des Kirchhofs vor die Stadt und Kostendeckung dazu plötzlich zwischen lutherischen und reformierten Leichen unterschieden werden. All das läßt sich nachher zwischen den Zeilen der „Gutachten“ von 1803/4 herauserkennen. Zur Erklärung der dem König (wahrscheinlich bei Gelegenheit seiner Durchreise durch ihr Städtchen) überreichten Eingabe der Tucheler dürfte die Frage von Wichtigkeit sein, ob etwa Schleiermachers letzte Vorgänger bewußtes Reformiertentum in ihrer Gemeinde pflegten? Dies war wenigstens nach dem i. J. 1780 an den Vorgesetzten in Stettin erstatteten Bericht schon lange nicht mehr der Fall. Höchst charakteristisch heißt es da: „Die Alten halten zwar noch viel auf die reformierte Konfession. Die Jungen aber wollen fast alle lutherisch werden. Einmal weil diese Konfession hier die gewöhnliche und die reformierte ihnen als etwas eigenes vorkommt, was sie nicht so lieben. Sie wollen gerne seyn, was andere Leute sind, und aus diesem dunkel gefühlten, garnicht unebnen Grunde erkläre ich mir ihre Vorliebe für die lutherische Confession.“ Es muß betont werden, daß bei der Mehrzahl der Reformierten und um Tuchel Schleiermacher auf seiner nach Eingang der Kabinettsordre unternommenen Reise recht gut genau die gleiche konfessionelle Gleichgültigkeit gefunden haben kann, trotz der Petition; denn im Westpreußischen wird jedem Deutschen, ob lutherisch oder reformiert, das Zusammenhalten immer wieder nahegelegt durch das Polentum. Schließlich ist auch noch folgende Notiz des Vorgängers aus 1780 in der

1) Während des Schriftwechsels hatte einer der Räte im Kirchendirektorium, Hofprediger Conrad, am Rande bemerkt, die Perspektive zu bedenken, daß auch etwa Konitz, Friedland und Schlochau auf reformierte Predigtfilialen Anrecht erheben möchten.

Abschrift des Berichts an die vorgesetzte Behörde, welche die Stolper reformierte Kirchenchronik bewahrt, sehr bezeichnend: In den beiden Töchtern (Filialgemeinden) sind nur lutherische Lehrer aufzutreiben gewesen. Der eine „hat die reformierten Kinder nach papistischer und altlutherischer Weise gewöhnt“, bei Nennung des Namens Jesu den Kopf zu neigen. „Ich lasse ihnen indes ganz ihren freien Willen, weil ich fest überzeugt bin, daß sie in der lutherischen Kirche ebenso selig werden können wie in der reformierten, was ich ihnen selbst öfter freiwillig eingestanden (sic) und erklärt habe!“

In diesem Rahmen scheinen uns erst die Gegengründe, die Schleiermacher vorbringt, und die ganze Art seines Verhaltens genügend verständlich. In dem Bericht an den König durften zwar die eigentlichen innerlichen Gegengründe sozusagen nicht an die Oberfläche. Sie allein aber erklären die Hartnäckigkeit, mit der Schleiermacher dem König und den Tuchelern entgegenarbeitet.

Schleiermacher blieb, solange es ging, passiv resistent. Der Vorspannpaß, dessen Erweiterung das Presbyterium für nötig erklärt hatte, war vom König aus Charlottenburg am 23. August 1802 bewilligt, alles Nötige war veranlaßt. Thulemeyer hatte das an Schroetter-Sack nach Stolp weitergegeben. Da wendet Schleiermacher in einem Privatschreiben an Sack ein, er zweifle, „ob der lutherische Prediger in Tuchel ihm den Mitgebrauch der dortigen Kirche erlauben möchte?“ Sack schlägt Thulemeyer vor, „da dies in der Tat auch sehr ungewiß seyn dürfte“, das lutherische Oberkonsistorium mit Bezug auf die Königliche Kabinettsordre um das Nötige zu bitten. — Mittlerweile schreibt man Februar 1803. Massow genehmigt nun das Gewünschte, — wobei dann das reformierte Kirchendirektorium erst noch beschließen muß, daß dem lutherischen Oberkonsistorium „verbindlichst zu danken“ sei. Und dann meldet zuguterletzt die Regierung in Westpreußen, sie habe mit ihrem Kircheninspektor in Konitz verabredet, daß er seinerseits dem lutherischen Prediger in Tuchel Anweisung geben möchte, daß er den Gottesdienst ungehindert halten läßt. Bis das geschehen, gemeldet und nach Stolp weitergegeben ist, haben wir Mai¹. Angesichts dieser Umständlichkeiten und Verzögerungen muß einem Schleiermachers Prophezeiung am Schluß des ersten „Gutachtens“ einfallen: „Es wird eine Zeit kommen, wo die Vertheilung der kirchlichen Verwaltung unter diese verschiedenen Behörden wunderlich erscheinen wird.“

Auf die Frage, ob Schleiermacher nun tatsächlich in Tuchel hat predigen müssen oder nicht, teilte Herr Pfarrer Krüger dortselbst nach der dortigen Chronik mit: „Im Jahre 1803 am Sonntage Rogate wurde in der hiesigen Kirche zum ersten Male reformierter Gottesdienst mit den hier wohnenden 13 reformierten Gemeindegliedern, auf eine von denselben eingereichte Bittschrift an des Königs Majestät von dem Hof-

1) Vgl. Br. III 348 u.

prediger Schleiermacher aus Stolpe gehalten; später gingen die Gottesdienste ein.“

Und nun sei zum Schlusse die Lösung Schleiermachers für alle diese selbsterlebten Schwierigkeiten der konfessionellen Spaltung angeführt mit der Frage, ob sie in diesem und hundert ähnlichen Fällen nicht der rechte Weg war, um zweckloser Kraftverschwendung bei Behörden vorzubeugen; diese Lösung liegt in dem einfachen Vorschlag aus der Stolper Zeit, der begründet wird in den „Gutachten“ von 1804: daß es überall weder in bürgerlicher noch in kirchlicher und religiöser Hinsicht für eine Veränderung soll gehalten werden, wenn wer bisher nach dem einen Ritus und bei einer Gemeinde der einen Confession communiziert hat, in Zukunft es sei nun immer oder abwechselnd, bei einer Gemeinde der andern Communion und nach dem andern Ritus communiziert.

Allerdurchlauchtigster Großmächtigster
Allergnädigster König und Herr.

Ewr. Königlichen Majestät Allerhöchstem Befehl vom 16^t Junius, eingegangen d. 28^t zum Bericht erstatten wegen Bereisung der reformirten Gemeinde zu Tuchel würden wir schon eher allerunterthänigst genügt haben, wenn nicht bei Ankunft desselben der Hofprediger Schleiermacher im Begrif gewesen wäre die Reise nach Marienfelde anzutreten, und wir um so mehr geglaubt hätten die Rückkunft desselben abwarten zu müssen, als dort die bestimmtesten Nachrichten wegen dieser Angelegenheit eingezogen werden konnten. Was nun

Erstlich Die etwanigen Schwierigkeiten hiesigerseits betrifft: so würde dieses hinzukommende Geschäft auf die hiesigen Amtsverrichtungen keinen bedeutenden Einfluß haben, indem die desfalls etwa ausfallenden Katechisationen leicht eingebracht werden können.

Zweitens Die nöthigen Unterstützungen anlangend: so würden Ewr. Königliche Majestät, wenn zuvor der Vorspannpaß des Hofpredigers auf diese neue Weise erweitert worden, es Allerhöchstselbst billig finden dem Prediger für die ihm bei diesem Geschäft zur Last fallenden Unkosten und Zeitverlust bei jeder Bereisung der Gemeinde zu Tuchel 20 bis 25 Rthl. allergnädigst anweisen zu lassen welches nach Maaßgabe dessen, was er für die verhältnismäßig mit weniger Unkosten verbundenen Bereisungen der Gemeinden zu Marienfelde und Rügenwalde erhält, nur eine nothdürftige Entschädigung sein würde.

Uebrigens aber halte ich der Hofprediger Schleiermacher es für meine Schuldigkeit Ewr. Königlichen Majestät allerunterthänigst zu bemerken zu geben

erstlich Daß die Anzahl der Reformirten zu Tuchel nach Aussage des Obersten v. Rosenberg Gruszczyński welcher von den Con-

fessionsverwandten der dortigen Gegend die genaueste Kenntniss hat sich dermaln nur auf 8 bis 10 beläuft.

zweitens Daß diese Personen sich bisher immer nach Marienfelde, fünf Meilen von Tuchel, gehalten, wie denn noch weiter entfernte dorthin zu kommen pflegen.

drittens Daß wenn sich einmal die Anzahl der Reformierten in einer andern kleinen Westpreußischen Stadt eben so hoch beliefe, diese die nemlichen Ansprüche würden machen können, wodurch nur unnöthige Kosten verursacht, und die einmal fundirte und als ein Mittelpunkt sehr bequem gelegene Gemeinde zu Marienfelde geschwächt werden würde.

Ewr Königlichen Majestät Allerhöchstem Ermessen das Weitere unterthänigst anheimstellend ersterben wir in ehrfurchtsvollster Treue

Ewr Königlichen Majestät

Stolpe d. 7^t Julius
1802.

allerunterthänigste,
Das evang. reform. Presbyterium hierselbst
Schleiermacher. Hering. [unleserlicher Name]

Forschungsberichte

Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion

Eine kritische Auseinandersetzung mit Reitzenstein

Von Hugo Greßmann, Berlin

I. Die Schriften Reitzensteins.

1. Das erste und letzte Wort einer kritischen Auseinandersetzung mit Reitzenstein muß ein Ausdruck des Dankes und der Anerkennung sein für das, was er für die religionsgeschichtliche Erforschung des Hellenismus geleistet hat. Man kann die Stadien seiner Entwicklung in seinen Werken verfolgen, die wie die Glieder einer Kette ineinander greifen. Seine literarischen Arbeiten gingen aus von den ps.-hermetischen Schriften, die unter dem Titel *Poimandres*¹ zusammengestellt sind und bis dahin fast gänzlich unbeachtet geblieben waren². Die Sammlung stammt aus dem 3. Jahrhundert; ihre einzelnen Bestandteile reichen sicher bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. zurück. Für den „*Poimandres*“ — so heißt speziell das erste Stück — suchte R. ein noch höheres Alter zu gewinnen, da es bereits im Hirten des Hermas benutzt sein soll; doch ist dieser Nachweis angefochten worden. Das Hauptverdienst seiner Untersuchung besteht in der Erkenntnis, daß nicht nur für diese hermetische Schrift, sondern für die hellenistische Religion überhaupt neben den Gedanken der griechischen Philosophie auch die Vorstel-

1) *Poimandres*, Leipzig, 1904. Nachträge in den GGA. (= Göttinger Gelehrten Anzeigen) 1918, S. 241 ff. Eine ausgezeichnete Kritik, die zugleich als Einleitung in das schwer lesbare Buch dienen mag, schrieb Bousset, GGA. 1905, S. 692 ff. Vgl. jetzt Ed. Meyer, *Ursprung usw.*, II, S. 371 ff.

2) Seitdem ist ein wertvolles Buch erschienen, das die philosophischen Gedanken dieses Schrifttums auf breiter Basis untersucht, von Josef Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster, 1914. Die beste Einführung in diese Literatur ist der Aufsatz von Wilhelm Kroll: *Hermes Trismegistos* (Pauly-Wissowa² s. v.). Obwohl beide Kroll in scharfem Gegensatz zu R. stehen, sind sie eine vortreffliche Ergänzung.

lungswelt der ägyptischen Volksreligion von großem Einfluß gewesen ist. Den Einschlag der ägyptischen Religion in den hellenistischen Synkretismus hatte man bis dahin noch kaum bemerkt. Jetzt zeigte R. eine pantheistische Hermesreligion auf, die, an die ägyptische Magie anknüpfend, in der ganzen hellenistischen Zaubervliteratur weit verbreitet war und durch ihre Vermittlung weiter getragen wurde. Er hat diese Erkenntnis auch für das Judentum verwertet, dessen eine Diaspora ja seit langem in Ägypten saß. Diese scheint auch für das palästinische Judentum größere Bedeutung gehabt zu haben, als Bousset zugeben geneigt war. Im Prinzip hat R. jedenfalls Recht; ja, man wird auf seinen Forschungen aufbauend sie noch weiter ausdehnen und untersuchen müssen, wie weit überhaupt die ägyptische Volksreligion bei der Umwandlung der israelitischen Diesseitsreligion in die jüdische Jenseitsreligion mitwirkend beteiligt war. Einzelne Vermutungen R.s sind natürlich anfechtbar. So glaubte R. z. B., „das seriadische Land“, in dem Seth die beiden Säulen aufstellte, um durch inschriftliche Zeugnisse die Erfindungen der vorsintflutlichen Menschheit auch für die Nachwelt zu bewahren, sei Ägypten gewesen (S. 183), während wohl China gemeint ist, das Land der seidenzüchtenden Serer. Diese jüdische Überlieferung des Josephus¹ ist nicht ägyptischen, sondern chaldäischen Ursprungs²; die späteren Chaldäer mochten das Paradies in China suchen.

Aber R. war auch damals kein Ägyptomane. Er hat nicht übersehen, daß gerade im Poimandres eine andere Luft weht als sonst in den hermetischen Schriften. Statt des Pantheismus herrscht hier der Dualismus, und im Mittelpunkt steht die Vorstellung vom Urmenschen; beide Anschauungen können nicht in Ägypten entstanden sein, sondern sind babylonisch-persischer Herkunft (S. 59. 69), dann aber international-hellenistisch geworden (S. 79). Es kommt ihm in erster Linie nicht darauf an, zu untersuchen, woher sie stammen, sondern wie sie sich miteinander verbunden haben. Im „Poimandres“ lautet der Mythos vom Urmenschen kurz so (S. 48 ff.): Der höchste Gott *Noûs* gebiert als sein letztes Lieblingskind den Gottmenschen, der sich vom Vater löst und in die Sphäre des Demiurgen und der sieben Planetengeister herabsteigt, um selbstschöpferisch tätig zu sein. Kaum ist er

1) Jos. Ant. I, 70 f.; Ps.-Manetho bei Synkellos I, 72 ed. Dindorf. R. Ganszyniec, Der Ursprung der Zehngebote tafeln (Berlin 1920), nennt als dritte Stelle Harpokration, Heilbuch aus Syrien, ed. Melv-Ruelle: *Les lapidaires Grecs* I, Paris, 1898, S. 5, 15; er weist nach (S. 13), daß der Nil nicht Siris, sondern Giris hieß, und daß deshalb die bisher übliche Ableitung unmöglich ist. Seine eigene Identifizierung mit dem Lande Seir (= Edom) ist weder sprachlich noch sachlich einleuchtend. In der Inschrift von Chaironeia (Literatur bei Roscher II, 1, S. 388 f.) möchte ich nach einem mir gemachten Vorschlage Ulrich Wilckens lieber abtrennen *τῆς Ταποσιράδος Εἰσόδος* (statt *τῆς ἀπὸ Σειράδος Ἑ.*) „die aus Taposiris stammende Isis“ (so schon Erman bei Rusch, De Serapide, p. 82).

2) Das hat Bousset ZNW. III, 1902, S. 42 ff. gezeigt.

herabgestiegen, so entbrennt die Physis in brünstiger Liebe zu ihm, und beide zeugen nun sieben mannweibliche Wesen. Dann erst entstehen die Menschen. So ist der Mensch ein Doppelwesen, einerseits unsterblich und Herr aller Dinge, weil er Anteil hat an Gott, anderseits sterblich und dem Schicksal (der *ἐμαρμένη*) unterworfen, weil er Anteil an den Planeten hat. Diese ganze Kosmogonie hat nur den einen Zweck, dem Erlösungsglauben zur Grundlage zu dienen. Der *Νοῦς* offenbart sich dem Menschen und führt ihn zur Erkenntnis (*γνώσις*), d. h. zum Lobpreis Gottes. Im Tode bleibt der Leib in der Materie zurück; die Seele des Vollendeten aber steigt durch die sieben Sphären empor, um schließlich ein Teil Gottes zu werden. In der Ekstase kann sich der Fromme bereits im Diesseits zum Himmel emporschwingen und die Seligkeit des Aufstiegs nach dem Tode vorkosten. R. hat dann verwandte Vorstellungskreise auch sonst in der hellenistischen Welt gefunden und dabei weit abgelegene Nachrichten herangezogen. Am bedeutsamsten sind seine Ausführungen zu dem Bericht Hippolyts über die Sekte der Naassener (S. 82 ff.). Nach seiner meist überzeugenden Wiederherstellung des kritisch gereinigten Textes handelt es sich um einen ursprünglich rein heidnischen Kommentar zu dem Attis-Liede, in dem dieser als Urmensch verherrlicht wird.

2. In den „Hellenistischen Wundererzählungen“¹ hat R. zunächst Wesen und Geschichte dieser literarischen Gattung festgestellt. Dann behandelt er im zweiten Teil das Perlenlied und das Hochzeitslied der Thomasakten. Hier tauchen auch zum ersten Male die manichäischen Turfantexte auf, deren Bedeutung für die Gnosis geahnt, aber noch nicht erkannt ist (S. 111). Da R. selbst die hier ausgesprochenen Thesen über die Lieder fast ganz zurückgezogen hat², so bedarf es keiner Widerlegung. Dieser Wechsel der Anschauung ist lehrreich für seine ganze Entwicklung. Dem Poimandres entsprechend betont er in dieser Schrift als das Wichtigste, worauf ihm alles ankommt, den nicht-christlichen Ursprung der Lieder; erst in zweiter Linie fragt er, woher die Vorstellungen stammen (S. 123). Trotz dieser prinzipiell richtigen Auffassung ist er, wieder dem Poimandres entsprechend, noch im Bann der hellenistisch-ägyptischen Anschauungswelt und glaubt, die Lieder von hier aus verstehen zu können; heute hat er diesen Bann abgeschüttelt und glaubt mit Bousset und Cumont an ihren iranischen oder vormanichäischen Ursprung. So bedeuten die HWE noch keinen Fortschritt in seiner Entwicklung.

Einen grundlegenden Irrtum hat R. hier zuerst begangen, und da er ihn heute noch mitschleppt (JEM S. 74), lohnt es sich, ihn davon zu befreien. Als engverwandte Parallele zum Perlenlied betrachtet er eine demotische Zaubererzählung von Horus (S. 103), die schon

1) Leipzig, 1906. Abgekürzt HWE.

2) Himmelswanderung und Drachenkampf (= HD.), S. 44; Iranisches Erlösungsmysterium (= IEM.), S. 70. Über beides s. u.

Diodor (I, 25) zu kennen scheint, die also sicher bis in die frühptolemäische Zeit zurückreicht: Horus erzählt von sich in der ersten Person, nachdem er sich vorgestellt hat. Ich war gerade in Syrien, dem „Land der Millionen“, als meine Mutter Isis hinter mir drein kam und mich aufforderte, eilends nach Ägypten zurückzukehren und als Königssohn das Erbe aus der Hand meines Vaters Osiris in Empfang zu nehmen. Schon wollte ich mich erheben, da traf mich eine Wunde, aber meine Mutter heilte mich. Damit schließt die Göttersage, — ein Zeichen, daß sie als Wundzauber benutzt worden ist. Sie ist in sich verständlich; auffällig ist nur die Bezeichnung Syriens als des Totenreiches, des „Landes der Millionen“. Sie weist, wie wir aus Diodor lernen, noch auf eine ältere Fassung hin. Denn nach Diodor ist Horus von den Titanen überlistet und getötet worden; seine Mutter findet seinen Leichnam am Wasser, gibt ihm die Seele wieder und läßt ihn nicht nur vom Tode auferstehen, sondern macht ihn sogar unsterblich. Der Text und seine Geschichte ist ganz aus ägyptischen Vorstellungen verständlich, wie R. vortrefflich dargelegt hat. Er irrt nur darin, daß er die Erzählung in „gnostischem“ Sinne ansedeutet; es ist auch nicht eine einzige Spur vorhanden, die auf den Erlösungsglauben hinweist. Die angebliche Ähnlichkeit mit dem Perlenlied beschränkt sich darauf, daß in beiden Fällen ein Königssohn aus der Fremde zurückgeholt wird, um sein Erbe in der Heimat anzutreten; dazu könnte man unzählige Märchenparallelen aus der ganzen Welt beibringen. Alles Andere ist von R. eingetragen. So soll Horus nach R. in der Fremde die Heimat vergessen haben, und das wäre in der Tat eine merkwürdige Übereinstimmung mit dem Perlenlied. Aber davon ist nichts gesagt, und wahrscheinlicher befindet sich Horus auf der Flucht vor seinen Feinden, den „Titanen“ Diodors; denn gerade als er zurückkehren will, wird er tödlich getroffen. Die Zaubererzählung fügt sich vielleicht nicht organisch in die uns aus älterer Zeit bekannten Göttersagen von Osiris und Horus ein, aber sie ist Geist von ihrem Geiste und mag sehr viel älter sein als Diodor. Für das Alter des Erlösungsglaubens jedoch kann sie uns nichts lehren, weil sie nichts mit ihm zu tun hat.

3. „Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen“¹ heißt das zusammenfassende Werk R.s, dessen Anschaffung jedem Theologen aufs dringendste empfohlen werden muß, da es der neutestamentlichen Paulus-Forschung einen lebhaften Anstoß gegeben hat, und da seine Wirkungen heute noch fortdauern. Es ist aber nicht nur für die gegenwärtige Problemstellung wichtig, sondern bietet auch den besten Einblick in die Arbeitsweise und die Ergebnisse von R.s unablässigem Ringen. Eigenartig für seine Betrachtung ist die Zusammenschau des Christentums,

1) Die erste Aufl. Leipzig 1910, die zweite 1920. Ich zitiere nur diese, abgekürzt HMR.

speziell eines Paulus, mit der religiösen Umwelt des Hellenismus, genauer mit einer bestimmten Gruppe der es umgebenden hellenistischen Religionen, die mit ihm aufs engste verwandt sind und, statt von ihm abhängig zu sein, vielmehr mit ihm gemeinsam denselben Ursprung haben. R. beschränkt sich in der Hauptsache darauf, ihr Wesen zu beschreiben, nicht ihre Herkunft zu untersuchen, wenn er es auch nicht ganz vermeiden kann, einzelnen Vorstellungen die Ursprungsmarke anzuheften. Gerade in jener Beschränkung ist das Buch wertvoll, weil man das Wesen sicher erkennen kann, während der Ursprung hypothetisch bleibt. So liegen zwischen der ersten und zweiten Auflage der HMR seine Studien über die manichäische und mandäische Religion, die ihm die Ableitung des Erlösungsglaubens aus dem Iranischen sicher gemacht haben, und die seine Blicke jetzt mehr nach Persien als nach Ägypten lenken; und doch hat er ihre Ergebnisse der zweiten Auflage insofern organisch einfügen können, als er kaum ein Wort des Gesagten zu ändern brauchte, um Widersprüchen zu entgehen. Eine gewisse Spannung ist vorhanden, kann man doch die verschiedenen Schichten nach den beiden Stichworten „Ägypten“ oder „Iran“ leicht voneinander sondern; anderseits aber ist es auch unendlich reizvoll, die jahrzehntelange Arbeit eines Forschers sich mit ihrem allmählichen Durchringen zur Klarheit ungewollt im Text widerspiegeln zu sehen. Es gehört fast stets zur Eigentümlichkeit seiner Darstellung, daß er dem Leser die eigenen Wege und Umwege, oft auch Irrwege, nicht erspart.

Das Buch zerfällt in drei Teile, die äußerlich nicht kenntlich gemacht sind, aber aus der inneren Gliederung hervorgehen: 1. Das Wesen der hellenistischen Mysterienreligion im allgemeinen (S. 1—25). Das Wort „Mysterienreligion“ sollte im Singular stehen; denn es kommt R. nicht auf die unterscheidenden, sondern auf die gemeinsamen Züge der von ihm behandelten Religionen an. Als die einzelnen Vertreter beschreibt er 2. die Isismysterien (S. 25), Attismysterien (S. 32), Hermesmysterien (S. 33), „altiranischen“ Mysterien (S. 37), Philo (S. 41) und den Gnostizismus (S. 44). Vollständigkeit ist nicht erstrebt und auch nicht unbedingt notwendig. Trotzdem vermißt man die Mithrasmysterien, von gelegentlichen Erwähnungen abgesehen; die von R. behandelte sogenannte Mithrasliturgie ist kein vollwertiger Ersatz dafür. Die Hellenen wollten zwar nichts von ihnen wissen, um so mehr aber die Kleinasiaten und Römer, und da sie ein wichtiges Bindeglied zwischen Iran und Rom bilden, so muß man sie als einen wesentlichen Bestandteil der hellenistischen Religionen betrachten. 3. Als letzten Typus schildert R. den Paulus (S. 47—66). Der Umfang, den dieser in der Hauptdarstellung wie in den Beilagen (Paulus als Pneumatiker S. 185 bis 244) einnimmt, rechtfertigt es, ihn besonders zu zählen; ja er gehört eigentlich mit in den Titel, der lauten sollte: „Paulus und die hellenistische Mysterienreligion.“

Freilich kann man auch gegen den Ausdruck „Mysterien“ Bedenken erheben. R. unterscheidet zunächst zwischen öffentlichen und persönlichen Mysterien: was dort öffentlich dargestellt und von der Gemeinde geschaut wird, erlebt hier der Einzelne im Geheimen selbst; sodann zwischen echten und literarischen Mysterien, bei denen die Handlung fehlt und in die religiöse Phantasie verlegt wird; geblieben sind nur die Bilder und die Sprache der Mysterien. In vielen der sogenannten „Mysterienreligionen“ ist auch nach R.s Auffassung kein Mysterium mehr vorhanden; bei einzelnen kann man im Gegensatz zu ihm zweifeln, ob es überhaupt je vorhanden war wie in der „altiranischen“ oder in der hermetischen Religion. Jedenfalls ist der Name nicht ganz zutreffend und kann leicht irreführen.

Die gemeinsamen Züge der genannten Mysterienreligionen hat R. gut hervorgehoben und dadurch ein anschauliches, bis dahin unbekanntes Bild entworfen. Es sind nicht mehr die alten, scharf voneinander gesonderten Volksreligionen, sondern sie sind synkretistisch umgestaltet und einander angenähert. Wie auf der einen Seite die Götter in die Menschenwelt hineingezogen werden, so werden auf der anderen die Menschen zu Göttern emporgehoben; in den Mysterien erlebt man vielfach die Vereinigung von Gott und Mensch. Die Religion ist eine Angelegenheit des Glaubens geworden; man wird nicht mehr in sie hineingeboren, sondern muß sich durch Wahl für sie entscheiden. Jede von ihnen hat ihre individuellen Heilsbotschaften, einen Kanon heiliger Schriften, bestimmte Predigtformen und feste Bekenntnisse. Die Bildung religiöser Gemeinden vollzieht sich besonders durch Loslösung zahlreicher Menschen von der Heimat, wie der Kaufleute, Soldaten und Beamten. Umherziehende Missionare, Propheten und Wundertäter fördern diesen Prozeß. Man sucht Erlösung nicht nur von Krankheiten und Leiden aller Art, sondern auch vom Tode. Der Erlöser kommt vom Himmel auf die Erde, und man kehrt mit ihm oder gleich ihm zum Himmel zurück, um im Jenseits an der Gottheit teilzuhaben; durch die Ekstase kann man schon im Diesseits die Seligkeit vorausgenießen.

Diese in groben Umrissen angedeutete Darstellung, die von dem reichen Inhalt der Anmerkungen und Beilagen keinen Begriff geben kann, wird man kritisch erst dann ganz würdigen können, wenn man sich darüber klar ist, daß der Hellenismus drei große Bestandteile in sich vereinigt, die ihrem innersten Wesen und ihrer Herkunft nach grundverschieden sind: 1. den dualistischen Erlösungsglauben, der wahrscheinlich aus dem Iran stammt; 2. den pantheistischen Zauberglauben, der ägyptischen Ursprungs ist; und 3. den fatalistischen Sternglauben, der von Babylonien ausgegangen ist. Bei R., der sich mehrfach ausdrücklich gegen eine solche „etikettierende“ Analyse verwahrt, liegt alles auf einer und derselben Fläche, und insofern ist seine Darstellung ein getreues Spiegelbild des alles in sich verschlingenden und alle Unterschiede verwischenden Hellenis-

mus. Aber eine scharfe Sonderung dient der historischen Erkenntnis und der begrifflichen Klarheit, und auch ohne daß R. der selbstgesetzten Aufgabe untreu würde, könnte er in der nächsten Auflage seines Buches die chaldäische Astrologie, den Fatalismus und was sonst dazu gehört, stärker betonen, als er gegenwärtig tut (S. 43); ferner müßte er den Zauberglauben, der jetzt nur als das Gegenstück zum Mysterienglauben erscheint, nicht nur in seiner Ähnlichkeit mit ihm, sondern auch im Gegensatz zu ihm erfassen¹.

4. Durch klare Problemstellung und übersichtliche Beweisführung zeichnet sich R.s schöner Aufsatz über Psyche aus². Er will zeigen, daß die Seele, die im Hellenismus meist nur als verblaßte Hypostase erscheint, ursprünglich eine iranische Göttin war und einen Mythos hatte, der im Märchen des Apuleius von Amor und Psyche noch deutlicher nachklingt als in den mit platonischen Spekulationen verbrämten Systemen der Gnosis. Er nennt die Göttin „iranisch“, weil sie sich in „relativ früher Zeit auf iranischem Boden“, d. h. bei den Manichäern, nachweisen läßt, gibt aber „willig die Unsicherheit über den letzten Ursprung“ zu, weil sich die Einwirkung babylonischer Vorstellungen nicht abgrenzen läßt (S. 18). Immerhin sollte man dann den Ausdruck „iranisch“ prinzipiell vermeiden und lieber „iranisch-babylonisch“ sagen; das dient der wissenschaftlichen Klarheit und zugleich der historischen Gerechtigkeit. Tatsächlich ist eine iranische Göttin Seele nirgends sicher bezeugt (doch vgl. JEM 31), sondern nur eine manichäische, und so viel auch die Manichäer aus der iranischen Religion entlehnt haben mögen, so bedarf es doch erst eines besonderen Beweises, daß auch die Göttin Seele dorthier stammt. Da die manichäi-

1) Von den folgenden Schriften R.s müssen die Titel genügen, da sie von dem Zielpunkt unseres Forschungsberichtes etwas abseits führen: *Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca*, eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, Göttingen 1916 (vgl. die Besprechung in ZKG NF. 1, 1919, S. 388–390). — *Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur* [= Hirt des Hermas] (= Festschrift für Friedr. Carl Andreas, S. 33 ff.), Leipzig 1916; abgekürzt HD. — *Zur Geschichte der Alchemie und des Mystizismus* (GGN. 1919, S. 1–37).

2) Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur. In: SHA. [= Sitzungsber. der Heidelberger Akad.], 1917. Da ein Inhaltsverzeichnis fehlt, sei es hier nachgeholt: 1. Psyche in manichäischen und mandäischen [Joh.-Buch Lidzbarski 55, 6–57, 20; 222, 6–224, 20] Texten (S. 3–18); 2. in chaldäischen Orakeln (S. 18–20); 3. bei den Harraniern (S. 20–23); 4. in der Welterschöpfung des 8. Buches Mosis [= Dieterich: Abraxas] (S. 23–44); 5. Plotin Enn. II, 9 (S. 45–47); 6. Naassenerhymnus (S. 47–49); 7. Arabische Mahnrede des Hermes an die Seele (S. 50–67); 8. *Corpus Herm.* X, 7. XI (XII); Ps.-Apuleius: Asclepius; *Κόρη χάσμου* bei Stobaios I, 389, 5 ff. (S. 67–87); 9. Apuleius: *Metamorphosen* (S. 88–110); Werke hellenistischer Kleinkunst mit Darstellungen der Psyche (S. 93–104); der ägyptische Mythos von der Göttin Tefnut (S. 107 f.). Abgekürzt: Psyche. Vgl. auch R.s *Eros und Psyche* (SHA. 1914).

sche Religion ihrem Wesen nach und von Anfang an synkretistisch ist, so muß jede Einzelvorstellung für sich untersucht werden. Für R. genügt die Tatsache, daß uns die Göttin Seele in manichäischen Texten begegnet, als „der vollgültige Beweis, daß Psyche wirklich eine iranische Göttin ist und nicht etwa in die Listen der Turfān-Fragmente zusammen mit Jesus aus einem gnostischen System gekommen ist“ (S. 90).

Diese auf den ersten Blick überraschende und unverständliche Behauptung erklärt sich, wenn ich recht sehe, aus R.s Axiom: Eine Göttin und ein Mythos müssen älter sein als eine Hypostase und eine abstrakte Spekulation. Daher sucht er nach einer „echten, bodenständigen Gottheit“ (S. 44) und nach einem „Urmythos“ (S. 108), und in dem Augenblick, wo er Beides gefunden hat, glaubt er dem Ursprung nahe zu sein. In dem Schutt abstruser Zaubertexte, in dem Rankenwerk wildphantastischer theologischer Spekulation, in der Verflüchtigung erhabener religiös-philosophischer Ideen des Hellenismus hat R. mit feinem Verständnis und klarem Blick überall ein und denselben Erlösungsglauben wieder entdeckt: Alles Göttliche im Menschen und in der Welt stammt von einem Gottwesen, das in die Welt und in die Menschheit herabstieg, und durch ein Gottwesen muß es wieder hinaufsteigen und zu Gott zurückkehren, gleichgültig wie immer man dies Gottwesen benennen mag. „Eine Urseele oder Göttin, die von ihrem Schöpfer abgeirrt ist, wird am Ende aller Dinge mit ihm wieder vereinigt; das ist Religion, nicht Philosophie“ (S. 87). Im tiefsten Grunde gewiß, und darum wird man R. nur zustimmen können, wenn er es ablehnt, die Erlösungsreligion auf ein philosophisches System zurückzuführen. Das große Erlösungsdrama, bald an eine männliche bald an eine weibliche Gottheit geknüpft, mit der Kosmogonie aufs engste verbunden und von vorbildlicher Bedeutung für den Menschen, kann man nicht gut aus Plato ableiten (S. 22), eher schon aus den hermetischen Schriften. Es ist leichter begreiflich und durch zahlreiche, sichere Parallelen zu belegen, daß der Mythos in Philosophie aufgelöst, als daß umgekehrt die Philosophie in Mythos übertragen wurde, obwohl es vielleicht auch für diesen Vorgang Gegenstücke gibt. Indessen handelt es sich in dieser Untersuchung R.s nicht um den Erlösungsglauben, sondern nur um die Seele, und da wird man fragen müssen: Ist die Seele als Gottwesen wirklich in der Religion bodenständig? Selbst wenn man mit R. die Erlösungsreligion für älter hält als die Erlösungsphilosophie, kann doch die Seele aus dieser in jene eingedrungen sein.

R. liefert selbst das beste Beispiel gegen seine These (S. 22). Wenn die Göttin von Hieropolis bei Plutarch Aphrodite, Hera, Aitia oder Physis genannt wird, dann wissen wir sofort, daß keiner dieser Namen ursprünglich ist; sie sind sämtlich Ersatz entweder aus der griechischen Religion (Aphrodite, Hera) oder aus der griechischen Philosophie (Aitia, Physis) für Atargatis (Derketo). Gewiß sind Aitia und

Physis hier Götternamen, aber sie sind es erst nachträglich geworden. Genau so ist Psyche keine „echte“, primäre, sondern eine sekundäre Ersatz-Gottheit, ob sie nun direkt oder wer weiß auf welchen Umwegen aus der Philosophie entlehnt ist. Wenn ursprünglich eine Gottheit im Mittelpunkt der Erlösungsreligion stand, dann hieß sie gewiß nicht „Seele“ oder „Urseele“; denn echte Gottheiten haben niemals oder nur ganz selten durchsichtige Namen. Entscheidend aber ist 1. die Tatsache, daß die alten Iranier nach den uns vorliegenden Texten keine Göttin Seele kannten, und daß 2. auch im manichäischen Erlösungsdrama die Göttin Seele nur selten genannt wird. Es handelt vielmehr von Ormuzd oder von dem Urmenschen, von denen wenigstens Ormuzd eine echte Gottheit ist. Wenn R. selbst zugibt, in der mandäischen Religion sei „die Seele“ erst ein jüngerer Ersatz für den ersten Menschen (HMR 49), dann darf man für die manichäische Religion dasselbe vermuten. Dazu kommt 3: Auch im Manichäischen hat die Göttin Seele keinen eigenen Mythos; in der Regel wird nur der des Urmenschen auf sie übertragen, freilich nicht immer.

In einem Text heißt es: „Von mir ist erbaut worden ein Palast und eine Wohnung von guter Ruhe für die Psyche des Lebenshauches“ (S. 5). Selbst wenn hier eine Gottheit gemeint sein sollte, was aus dem kurzen Bruchstück nicht zu ersehen ist, wäre dennoch klar, daß diese Aussage ursprünglich von der menschlichen Einzelseele gilt und erst sekundär von der Göttin ausgesagt wird. Genau so ist es noch im Mandäischen: „Kehrt zurück zu dem Wohnsitz, von dannen ihr ausgegangen, zu dem, was das Leben euch geschaffen, dem Palast des Glanzes und der Kammer des Lichts“ (GR 257, 6 = Brandt, Mand. Rel. 78). In einem anderen manichäischen Text heißt es: „Deinetwegen hat der gute Schiffer die aus Licht bestehende Psyche geschmückt, damit er dich hinüberführe mit Heil von uns nach dem Lichtreich“ (S. 100). Die „Psyche“ ist hier die bräutlich geschmückte Jungfrau, mit der sich die aufsteigende Seele des Wahrhaftigen im himmlischen Brautgemach vereinigen soll, also ein Ersatz für die Lichtjungfrau. Der Gedanke vom Aufstieg der Seele als Brautfahrt, der in der Gnosis häufiger begegnet (S. 109), läßt sich als ein Bild inbrünstiger religiöser Leidenschaft verstehen; doch kann man fragen, wie weit hier ein echter Mythos hineinspielt. Zur Beantwortung hilft eine aramäische Inschrift Kappadokiens aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., die die Vermählung des „Königs Bel“ mit der „mazdajasnischen Glaubensjungfrau“ feiert (Lidzbarski: Ephemeris I, 69). Der „Glaube“ (*dēn* = pers. *daēna*) wird schon hier als „Göttin“ bezeichnet, schwerlich von Iraniern selbst, wohl aber von iranisch beeinflussten Kreisen. Bel, ursprünglich Gott, später Ahnherr der assyrisch-kappadokischen Könige — Kappadokien ist eine altassyrische Kolonie —, ist hier zugleich der göttliche Urmensch, wie Attis bei den Phrygern, Ormuzd bei den Manichäern. Wie sich der Urmensch in göttlichen Gestalten verumt, so auch die iranische

„Jungfrau“; vermutlich ist sie mit der *βασίλισσα* der Weltenschöpfung im 8. Buch Mosis identisch (S. 31. 38), sicher mit der *κόρη κόσμον* der hermetischen Schriften (S. 70) und der *κόρη τοῦ φωτός* in dem Hymnus der Thomasakten, der ebenfalls ihre Hochzeit besingt und darum die nächste Parallele zu der kappadokischen Inschrift bildet. Beide führen uns auf semitischen Boden, wo der *ἱερός γάμος* jetzt bis in die sumerische Urzeit zurückverfolgt werden kann. So ist die Ausmalung des Jenseits unter dem Bilde sexueller Freuden, das „Sakrament des Brautgemachs“, wohl zweifellos echt semitischen Ursprungs. Dafür spricht auch, daß die Jungfrau anderswo Barbelo heißt (Bousset: Gnosis, S. 14f.); da hat sie noch den altassyrischen Namen der hochberühmten Jštar „in Arbela“ bewahrt. Dieser Name fehlt bei den Manichäern. Aber die Jungfrau heißt bei ihnen wie bei den Gnostikern unter anderem auch „Mutter der Lebendigen“, das zweifellos aus der Genesis (3, 20) von Eva entlehnte Prädikat der Urmutter, die zu dem „Urmenschen“ ausgezeichnet paßt. Wie die „Lichtjungfrau“ der Manichäer aus der iranischen, die „Mutter der Lebendigen“ aus der jüdischen Religion stammt, so kann „die Seele“ (oder Urseele) letztlich platonischen Ursprungs sein, mag sie auch erst auf Umwegen und vielleicht schon als Göttin zu den Manichäern gelangt sein.

Wenn daher auch die Hauptthese R.s sich schwerlich durchsetzen wird, so bleibt seine Studie über „Psyche“ doch eine wertvolle Förderung des Problems durch die Sammlung des Stoffes, die Schärfe der Fragestellung und einleuchtende Erklärung vieler Einzelheiten.

5. Von allen Werken R.s ragt der Aufsatz über Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung¹ am meisten durch Scharfsinn, Kombination und Wagemut hervor. Wenn auch Einzelheiten anfechtbar sind und weit über das Ziel hinausschießen, wird doch das meiste für die Erforschung der mandäischen und zugleich der hellenistischen Religion bleibende Bedeutung haben.

Man sieht, wie R. sich immer mehr von seiner Vergangenheit zu befreien versucht. Einen entscheidenden Schritt hatte er schon in der „Psyche“ getan, indem er den Erlösungsglauben, das Zentrum der hellenistischen Religion, mit Entschiedenheit für „iranisch“ ausgab.

¹) In SHA. 1919. Auch hier vermißt man ein Inhaltsverzeichnis: Analyse des ganzen mandäischen Buches (S. 1–17); Analyse speziell der darin enthaltenen Apokalypse (S. 17–41); Höllenfahrt Christi (S. 25–33); Mt. 23, 34–39; Lk. 11, 49–51; 13, 34–35 Q. (S. 41–53); Die Weisheit in der jüdischen Weisheitsliteratur: Spr. 7–9: Weisheit 7, 22; Hen. 42 (S. 53–59); Mt. 11, 5; Lk. 7, 22 Q. (S. 60–62); Mk. 14, 58; Apg. 6, 13; Joh. 2, 18ff. (S. 63–70); Verhältnis der Mandäer zu Christus (S. 71–77) und Johannes dem Täufer (S. 77–85); Übernahme eines mandäischen Sakramentes durch die Valentinianer Iren. 1, 21, 5 = Datierung des zweiten Buches des linken Genza (S. 85–88); Übernahme einer iranischen Tradition durch die Phryger Hipp. El. V, 7, 6 = der Demiurg Esaldaios oder „der Vierte“ (S. 89–97). Abgekürzt MBHG.

Um den iranischen Erlösungsglauben genauer kennen zu lernen, wandte er sich der manichäischen und mandäischen Literatur zu, die sich ihm damals zu erschließen begannen, durch befreundete Forscher. Jetzt kommt ein Zweites hinzu: Die Übereinstimmung des Paulus mit dem Hellenismus hatte er bis dahin aus der Nachwirkung der Mysterien erklärt; da aber Paulus nicht direkt an Mysterien teilgenommen haben konnte, so vermutete er einen literarischen Einfluß hellenistischer Erbauungsliteratur. Die Abhängigkeit sah er mehr auf dem Gebiet der Sprache und der Bilder. Jetzt dagegen ist er von einer sachlichen Abhängigkeit der Vorstellungen überzeugt, die indirekt durch das Judentum vermittelt sei. So glaubt er jetzt, Spuren der hellenistischen Erlösungsreligion im Judentum und im Evangelium nachweisen zu können. Unter diesem Gesichtspunkt muß man seine neuesten Schriften lesen, wenn man sie im Zusammenhang seines Lebenswerkes verstehen will (S. 7; HMR 258).

Ein Beispiel für die Kühnheit seiner Schlußfolgerungen in der genannten Abhandlung ist die Hypothese, durch die er eine mandäische Apokalypse zur Quelle eines Evangelienzitates macht. In der Antwort Jesu an den Täufer (Mt. 11, 5; Lk. 7, 22) ist Jes. 35, 5 benutzt; aber der alttestamentliche Text ist erweitert um drei Glieder, von denen das eine aus Jes. 61, 1 stammt: „Den Armen wird das Evangelium gepredigt.“ Die beiden anderen: „Die Aussätzigen werden rein, und die Toten stehen auf“ schienen, wie man bisher annahm, freie Zutat Jesu oder des Evangelisten. R. weist indessen diese beiden Glieder auch in dem Jesaja-Zitat der mandäischen Apokalypse nach, die er mit zweifelhaftem Recht aus der Zeit der Zerstörung Jerusalems herleitet, und behauptet nun, die Evangelienquelle Q sei von ihr abhängig (S. 60). Die Gründe dafür sind schwach und fallen sofort hin, wenn man die Elias-Apokalypse vergleicht, die nach R. in dem mandäischen Schrifttum benutzt ist (S. 77). Da liegt wiederum das Zitat aus Jes. 35, 5 vor, wiederum um dieselben beiden Glieder vermehrt: der Messias wird die Aussätzigen reinigen und die Toten auferwecken; dies letztere wird freilich nicht gesagt, aber deutlich vorausgesetzt, da der Lügenmessias, von dem hier die Rede ist, alle Werke des Gesalbten tun kann bis allein auf die Totenerweckung. Im Gegensatz zum Evangelium stimmen aber die Elias-Apokalypse und die mandäische Apokalypse noch genauer darin überein, daß erstens die Anspielung auf Jes. 61, 1 fehlt, und daß zweitens dafür noch ein anderes Glied hinzugefügt ist: das allgemeine Wunder der Krankenheilung. Demnach ist vermutlich auch hier die mandäische Apokalypse von der Elias-Apokalypse abhängig; wenn nicht, so schöpfen alle drei Schriften unabhängig voneinander aus derselben spätjüdischen Überlieferung, in der Jes. 35, 5 bereits um zwei Glieder gewachsen war.

Vorsichtiger ist R. bei der Erörterung der Parallelen zu dem Jesuswort in Mk. 14, 58: „Ich zerstöre diesen Tempel, der von Händen

gemacht ist, und baue in drei Tagen einen neuen, der nicht von Händen gemacht ist.“ Der mandäische Menschensohn, Anōš-Uthra, sagt: „Ich verwüste und baue wieder auf, ich zerstöre und gründe wieder meinen Tempel“ oder „meinen Palast“ (S. 63). Und in einem manichäischen Turfan-Fragment heißt es: „Ich vermag diesen Palast zu zerstören, der mit Händen gemacht ist, und in drei Tagen werde ich machen, was nicht mit Händen gemacht ist“ (S. 66). R. hätte noch eine dritte Parallele hinzufügen sollen; denn dasselbe Wort klingt auch in der jüdischen Überlieferung wieder, wo von dem Messias Menahem ben Hiskia erzählt wird, daß „um seinetwillen“ oder „unmittelbar nach ihm“ der Tempel zerstört und wieder aufgebaut werden sollte (Jer. Talmud Ber. II 4, fol. 5a und Var.). R. hält mit Recht den manichäischen Satz für ein Zitat aus dem Evangelium; die Übereinstimmung ist wörtlich, und ein Manichäer hätte niemals von sich aus das Teufelswerk des Leibes für einen „Palast“ erklärt. Auch der mandäische Text spielt wohl auf das Evangelium an. Aber es scheint mir erwägenswert, ob nicht das angeführte Wort ursprünglich dem Zeloten Menahem gehört, in dessen Mund und zu dessen Geist es ausgezeichnet paßt: durch die Eroberung der römischen Zwingburg von Jerusalem, die sein Werk war, hat er den jüdischen Krieg entfesselt und damit den Untergang des Tempels verschuldet. Nach dem Tod des Hohepriesters Ananias, der ebenfalls sein Werk war, stolzierte er als ein politischer Messias, mit königlichen Gewändern bekleidet und von einer bewaffneten Leibwache umgeben, auf dem Tempelplatz umher, bis er gefangen und gemartert wurde (Bell. Jud. II 17, 8f.). Dann wäre das Wort, das ursprünglich wörtlich gemeint war und einen Wiederaufbau des Tempels durch Gottes oder der Engel Hände in Aussicht stellte, erst sekundär auf Jesus übertragen und erst nach der Zerstörung Jerusalems in die Evangelienüberlieferung eingedrungen, wie ja vielleicht auch Menahems feierlicher Einzug als König in Jerusalem das Vorbild für den gleichen Vorgang im Leben Jesu gewesen ist.

6. In die zweite Auflage der HMR hat R. zwar die Ergebnisse seiner neuesten Forschungen eingefügt, aber sie ist doch nicht organisch aus seiner gegenwärtigen Gesamtanschauung hervorgewachsen. So hat er jetzt „Das iranische Erlösungsmysterium“¹ in einem besonderen Werke dargestellt, das seine bisherigen Studien zusammenfaßt und sie zugleich weiterführt. Man merkt hier mehr als sonst in seinen Schriften das Unfertige; er schleppt noch zu viel von seiner Vergangenheit mit sich, und das Neue ist noch nicht voll ausgereift. Aber wenn

1) Bonn 1921. Abgekürzt IEM. — Als kurze Zusammenfassung dieses Buches schrieb R. selbst den Aufsatz: „Iranischer Erlösungsglaube“ in ZNW. XX, 1921, S. 1—23. Fortan abgekürzt ZNW. Eine eingehende Anzeige „Zum iranischen Erlösungsmysterium und zur Methode der vergleichenden Religionsgeschichte“ veröffentlichte Hans Leisegang in Ztschr. f. Missionskde. u. Relwiss. 36, 1921, S. 257—264. 289—299.

seine Entwicklung auch noch nicht abgeschlossen erscheint, so sieht man doch deutlich, welchem Ziele sie zustrebt, und so viel man auch im einzelnen an dem Buche aussetzen haben mag, muß man es doch, im ganzen betrachtet, einen wesentlichen Fortschritt, ja in gewissem Sinne epochemachend in unserer Erkenntnis vom Werden der hellenistischen Religion und des Judentums nennen. Der Einfluß der iranischen Religion, den Bousset für die jüdische Apokalyptik bereits erwiesen hat, ist hier zum erstenmal auch für die Erlösungsreligion wahrscheinlich gemacht. Da uns gleichzeitige Quellen für die iranische Religion fehlen, bleibt freilich nur der indirekte Weg der Rückschlüsse aus der späteren für die ältere Zeit übrig. Die von R. fast stets befolgte Methode hat hier gute Früchte getragen und Resultate gezeitigt, die auch der schärfsten Kritik standhalten dürften.

R. geht aus von den neuen Urkunden der manichäischen Turfān-Texte, deren Interpretation schon an und für sich eine Tat bedeutet. Die manichäische Religion ist zwar jung, hat aber den Vorzug, daß ihr engerer oder weiterer Zusammenhang mit der iranischen Religion schlechthin unbestreitbar ist. Daran schließt sich eine Darstellung des mandäischen Erlösungsglaubens, der uns vielleicht schon in eine etwas ältere Zeit zurückführt. Für die Datierung sind Einzelheiten der christlichen Gnosis von entscheidender Bedeutung. R. betont mit Recht, daß uns bei den Valentinianern und Naassenern, in den Oden Salomos und in den Hymnen der Thomasakten Anschauungen überliefert sind, die sich mit denen der manichäischen und mandäischen Religion decken und darum als „vormanichäische Gnosis“ zusammengefaßt werden können. Sind wir damit sicher bis an den Anfang des 2. Jahrh. n. Chr. gekommen, so ist bis zum Deutero-Paulinismus und zu Paulus selbst nur noch ein kleiner Schritt. Damit sind die iranische und die jüdisch-christliche Religion durch eine fortlaufende Kette von Zeugnissen verbunden, die der analytische Forscher zwar von rückwärts nach vorwärts zusammengestellt und untersucht hat, die der synthetische Historiker aber umgekehrt in geschichtlicher Reihenfolge lesen muß. Vorsichtig setzt R. zum Schluß noch einen Fuß ins Judentum und will dort drei iranische Vorstellungen nachweisen: 1. die Gestalt des Menschensohnes in der Apokalyptik; 2. die Gestalt der Weisheit in der Spruchweisheit und 3. die Gestalt des Aion bei Hesekiel. In allen drei Fällen ist ihm der Wahrscheinlichkeitsbeweis geglückt und läßt sich durch weitere Beobachtungen verstärken¹.

R. macht es dem Leser nicht immer leicht, ihm zu folgen, teils weil er zu viel voraussetzt, teils weil er seine Anschauungen nicht über-

1) In IEM. sind leider sehr viel Druckfehler, von denen einige sinnstörend sind. S. 16, Z. 20 lies: „das zweite Buch des linken Genza“; S. 37, Z. 11 hat zwar der Text von Le Coq: „haben wir nicht ausgeführt“, aber das „nicht“ beruht auf einem Versehen, wie Le Coq R. und mir mitgeteilt hat; S. 255, Z. 19 lies „ihre Lehmstücke abgekniffen hat“.

sichtlich genug gruppiert, teils weil er sich bisweilen nicht klar genug ausdrückt, teils weil er sich in seinen verschiedenen Veröffentlichungen widerspricht. Die hier begonnene kritische Auseinandersetzung wird daher nicht nur das Verständnis der Sache, sondern auch das Verständnis R.s fördern können. Sie soll sich beschränken auf bestimmte Vorstellungsserien, will vor allem in IEM und zugleich in die neuesten Forschungen über die manichäische und mandäische Religion einführen und sie weiterführen. Die Ausdrücke „Mysterienreligion“ und „Erlösungsmysterium“ vermeide ich dabei absichtlich, weil ich das Wort „Mysterium“ in diesem Zusammenhange beanstande und nur in beschränktem Maße für richtig halten kann. Ich rede von „Erlösungsreligion“ und verstehe darunter den Glauben an die Erlösung des Menschen vom (leiblichen und geistigen) Tode durch (ekstatisches) Einswerden mit einem Gottwesen, das vom Himmel in die Materie hinabsteigt, in sie verstrickt und aus ihr erlöst wird, um wieder zum Himmel zurückzukehren. Auch das Wort „Messias“ vermeide ich, weil es alttestamentlich ist, der „Gesalbte“ heißt und den König oder Priester bezeichnet, aber niemals den „Erlöser“ im Sinne von σωτήρ.

(Fortsetzung folgt.)

A. v. Harnacks Marcion

Von H. v. Soden, Breslau

In seinem 70. Lebensjahr beschert uns A. v. Harnack eine große Monographie über Marcion¹. Er bringt damit Studien zum Abschluß, die er vor 50 Jahren mit einer von der Dorpater theologischen Fakultät gekrönten, ungedruckt gebliebenen Preisarbeit begonnen hat. „Marcion ist in der Kirchengeschichte meine erste Liebe gewesen, und diese Neigung und Verehrung ist in dem halben Jahrhundert, das ich mit ihm durchlebt habe, selbst durch Augustin nicht geschwächt worden“ (S. III). Davon zeugt das neue Buch auf vielen Seiten. Eine ausgesprochene Sympathie und Hochschätzung für seinen Helden begleitet den Verfasser bei der mühsamen Ausgrabung und Wiederherstellung der durch einen unauslöschlichen Haß verschütteten und verstümmelten Denkmäler des Erzketzers. Marcion ist auch für Harnack wie einst für seine altkirchlichen Anhänger ein zweiter Paulus; ja, er ist ihm ein altchristlicher Luther, der radikale und konsequente Soteriologe, der Verkünder der grundlosen im Evangelium offenbarten Liebesgnade des

1) Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1921. XV, 265, 357* S. 80, geb. 89 M. (Das Werk wird gleichzeitig als Bd. 45 der „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“ ausgegeben.)

gütigen Gottes, der über den nur gerechten hoch erhaben ist, und des menschlichen Sündenbewußtseins, für das der Ruhm moralischer Untadelhaftigkeit nur gefährliche Selbstgewißheit ist. Als der Prophet dieser eigentlichen Religion in der geschichtlichen Religion hat Marcion auch uns noch viel zu sagen. Nach Harnack haben wir sein Testament insofern noch zu vollstrecken, als wir mit der kanonischen Autorität des Alten Testaments, d. h. der Gleichstellung beider Testamente, endlich offen zu brechen haben; daß Marcion es tat, war nicht unrecht, sondern nur unzeitig. „Das AT. im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung“ (S. 248 f.). Es ist hier nicht der Ort, sich mit solchen über die reine Historie hinausgreifenden Thesen auseinanderzusetzen, so sehr man es Harnack Dank wissen wird, daß er auch in diesem Werk nicht nur Historiker, sondern Theologe ist. Und so wollen wir nicht mit ihm rechten, wenn er nach besonnenen und besinnlichen Hinweisen auf Marcions Schranken und Schwächen seine Darstellung mit dem Satze schließt: „Dennoch kann man nur wünschen, daß in dem Chor der Gottsuchenden sich auch heute wieder Marcioniten fänden!“ (S. 265). Wir lassen ungefragt, ob nicht bei uns schon allzuvielen Marcioniten ihr Wesen treiben, und ob nicht der erste Artikel des Taufbekenntnisses, bei dem Harnack der Kirche recht gibt, seine Beurteilung des AT. modifizieren muß; wir wenden uns dem geschichtlichen Marcion zu, den Harnacks Geist aus verdorrten Gebeinen zu Fleisch und Blut werden läßt.

„Marcion reicht uns den Schlüssel, um die Mehrzahl der schwierigen Probleme zu erschließen, die der Übergang der Kirche aus dem nachapostolischen in das altkatholische Zeitalter bietet“ (S. III f.). Er ist nicht, wie die kirchliche Tradition es darstellt, der pontische Wolf, der die katholische Kirche durch seinen Einbruch eine Zeitlang in Schrecken und Verwirrung gesetzt hat, sondern er ist vielmehr ihr eigentlicher Schöpfer; „die altkatholische Kirche muß als ein (anti-thetisches und synthetisches) Produkt der Einwirkung Marcions auf das nachapostolische Christentum erscheinen“ (S. 247 Anm.). Er hat durch die Schöpfung seines Kanons den katholischen Kanon als solchen geschaffen; denn dieser ist nur der um die allgemein anerkannten, von Marcion verworfenen apostolischen Schriften vermehrte Marcionitische, wie eindrucklich die in der Vulgataüberlieferung fortgepflanzten Marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen bezeugen. Marcion hat die kirchliche Theologie genötigt — als Vorbild und Konkurrent —, ihren kosmologischen Aufriß soteriologisch zu ergänzen. Er hat vor dem Katholizismus über die ganze Welt zerstreute Gemeinden in einer Kirche verbunden. Dabei ist er nicht etwa nur der Exponent der großen, die

ganze Zeit durchziehenden, tiefwurzelnden, vielverzweigten Bewegung des Gnostizismus, sondern von diesem wesentlich ebenso unterschieden wie vom Katholizismus. „Marcion perperam Gnosticus vocatur“ — bei dieser, seiner berühmten Habilitationsthese vom Jahre 1874 (die er damals aus A. Hahns Königsberger Habilitationsschrift von 1823 über Marcions Antithesen übernahm) steht Harnack noch heute nicht weniger als in seiner Dogmengeschichte und hat sie in den religionsgeschichtlichen Kapiteln des neuen Werkes eingehend verfochten. „Der Gnostizismus muß mit seiner numerischen und sachlichen Inferiorität neben Marcion kirchengeschichtlich (anders ideengeschichtlich) einen bescheidenen Platz erhalten“ (S. 245 Anm., 247 Anm.). „Die Christenheit (die Kirche) vor Marcion und nach Marcion — das ist ein noch viel größerer Unterschied als die abendländische Kirche vor der Reformation und nach der Reformation (S. 247 Anm.).“

Das Buch, das diese gewichtigen Sätze — auf die zugespitzte Formulierung des letztangeführten wird Harnack sich selbst nicht festlegen wollen — unterbauen soll, ist so angelegt, daß auf 265 Seiten zusammenhängender „Darstellung“ 358 Seiten „Beilagen“ folgen; letztere wurden zuerst gedruckt und mit gestrichelten Zahlen paginiert, so daß in der Darstellung auf sie verwiesen werden konnte. Die „Einleitung“ (I) behandelt „die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der christlichen Verkündigung Marcions und die innere Lage der Christenheit bei seinem Auftreten“. In der klaren Plastik Harnackschen Stiles wird hier „die Spannung zwischen Synkretismus und Eindeutigkeit im ältesten Christentum“ und die energische Art, in welcher Marcion „vollendete Religion der Erlösung“ die Verwicklungen durchbricht, gezeichnet. Unter II werden die Daten zu „Marcions Leben und Wirksamkeit“ zusammengestellt, und unter III nochmals „der Ausgangspunkt Marcions: Gesetz und Evangelium, die Erlösung von der Welt, dem Gesetz und dem Schöpfer“ herausgearbeitet. Dazu gehören die Beilagen I: „Untersuchungen über die Person und die Lebensgeschichte Marcions nach den ältesten Zeugnissen und späteren Angaben“ und II: „Cerdo und Marcion.“ Abschnitt IV bringt unter der Überschrift: „Der Kritiker und Restaurator, die Bibel Marcions“, eine eingehende Charakteristik von Marcions bibelkritischer Tätigkeit, und die Beilagen III und IV fügen eine (soweit erreichbar) vollständige Rekonstruktion des Marcionitischen Evangeliums und Apostolikums mit reichem Apparat hinzu. Unter V wird der Stoff der Antithesen zusammengestellt, und zwar in dogmatischer Ordnung, da eine eigentliche Rekonstruktion sich als unmöglich erweist. Darauf wird (VI) „das Christentum Marcions und seine Verkündigung“ und (VII) „die heilige Kirche der Erlösten und ihre Lebensordnung (Kultus, Organisation und Ethik)“ im einzelnen geschildert; Beilage V gibt dazu die Unterlagen: „Die Überlieferung über die Lehre Marcions und über seine Kirche.“ Der VIII. Abschnitt führt „die Geschichte der Marcionitischen Kirche, die theologischen Schulen in ihrer Mitte

und die Sekte des Apelles“ vor, gestützt durch die Beilagen VI und VII über Lukanus und Apelles, die Schüler Marcions. Abschnitt IX „Marcions geschichtliche Stellung und seine Bedeutung für die Entstehung der katholischen Kirche“ und X „Marcions Christentum kirchengeschichtlich und religionsphilosophisch beleuchtet“ bringen den geschichtlichen und theologischen Abschluß der Darstellung; die Hauptgedanken wurden bereits oben hervorgehoben. In den Beilagen VIII—X finden wir noch Exkurse: VIII „Inhaltsangabe und Fragmente der Schrift eines Patrizianers (Neu-Marcioniten), gegen welche Augustin seinen Traktat ‘Contra adversarium legis et prophetarum’ gerichtet hat“; IX „Boussets Darstellung der Prinzipienlehre Marcions“; X „Zur Entstehungsgeschichte des Neuen Testaments.“ Das Inhaltsverzeichnis (S. III—XV) gibt unter den angeführten Überschriften den Gang der Untersuchung in Stichworten an; aber Harnack urteilt zu bescheiden, wenn er meint, daß dadurch ein Register sich erübrigt hätte (S. V). Eine Fülle von Notizen, Beobachtungen und Gedanken ist durch das Buch — z. T. in Anmerkungen — zerstreut, die ohne ein solches nicht leicht wieder aufzufinden sind. Wir empfangen in Harnacks Marcionbuch, das in den Kriegsjahren „in abgestohlenen Stunden, ja in halben Stunden niedergeschrieben werden mußte“, die Frucht einer jahrelangen Sammelarbeit und immer erneuter Durchdenkung des kirchen- und religionsgeschichtlichen Zusammenhanges, ein Werk, für das niemand unter den Lebenden gleich ausgerüstet und vorbereitet gewesen wäre. Eine Übersicht über seinen Stoff wurde soeben gegeben; was enthält es an geschichtlichen Erkenntnissen?

Die Quellen für Marcion, sein Leben, seine Bibel, seine Lehre, seine Kirche, sind in den letzten Jahrzehnten nicht wesentlich vermehrt worden. Die Entdeckung oder besser Erkennung der Marcionitischen Prologe (durch de Bruyne und Corssen) ist mehr bedeutsam als ertragreich. Eine armenisch erhaltene, ursprünglich syrische, antimarcionitische Erklärung der evangelischen Parabeln, die Schäfers kürzlich in deutscher Übersetzung zugänglich machte (vgl. die in diesem Heft unserer Zeitschrift S. 231 f. gebotene Besprechung), brachte nichts als einen bisher unbekannten Titel für die Antithesen: „Proevangelium“ (daß darunter eine andere Schrift zu verstehen sei, ist unwahrscheinlich, und auf einen bloßen Prolog zum Evangelium paßt die Charakteristik nicht, die der Polemiker von der Schrift gibt [vgl. S. 69, 277* Anm.]) und einen von Harnack oft angeführten Satz daraus: „O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Stannen ist es, daß man gar nichts über es (sc. das Evangelium, das Gottesreich oder dergl.) sagen, noch über dasselbe denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann“, leider aber gar nichts für Marcions Bibel (s. u. S. 231 f.)¹. So bleiben Tertullian, Adamantius und

1) Harnack hat, was in der armenischen Schrift auf Marcion Bezug hat, in seiner Beilage V, S. 276 f. in Auszügen zusammengestellt; dabei sind ihm 3 Stellen entgangen: p. 31 (Schäfers) wird Marcion ausdrücklich ge-

Epiphanius für diese die wesentlichen Zeugen. Das Material aus ihnen war nach früheren unzulänglichen Versuchen bekanntlich von Zahn im zweiten Bande seiner Geschichte des Neutestamentlichen Kanons mit der ihm eigenen Umsicht und Sorgfalt zusammengestellt worden. Harnack hat es jedoch nicht nur auf Grund der seither erschienenen kritischen Ausgaben der Quellschriften revidiert und durch eine Nachlese vermehrt, sondern auch in einer ungleich übersichtlicheren Form vorgelegt; er bietet einen zusammenhängenden, ausgeschriebenen Text und einen klar gegliederten Apparat. Vor allem aber hat er gerade an diesem wichtigsten Punkt die Kritik erheblich gefördert. Er bringt den unwiderleglichen Nachweis, daß Tertullian einen lateinischen Text des Marcionitischen Kanons benutzt und nicht (wie Zahn ebenso grundlos wie hartnäckig behauptet) von Stelle zu Stelle aus dem Griechischen übersetzt hat (Harnack S. 46* ff. 180* ff.). Darauf führt die Beachtung der starken, stetigen und charakteristischen Abweichungen der Sprache Tertullians von der seiner Zitate aus der Marcionitischen Bibel. Allerdings müßte man — ebenfalls gegen Zahn — annehmen, daß Tertullian eine katholische, lateinische Bibelübersetzung zur Grundlage genommen und diese ex tempore nach seinem (griechischen) Marciontext korrigiert habe. Aber das ist an sich unwahrscheinlich, weil er dann bequemer unmittelbar aus dem Marciontext übersetzt hätte. Dazu werden auch spezifisch marcionitische Lesarten in einer von der Sprache Tertullians abweichenden, mehrfach von ihm in der Besprechung korrigierten Fassung geboten. Entscheidend ist endlich ein Vergleich der Pauluszitate in Tertullians Schrift *adversus Marcionem* mit denen in seinen anderen Schriften. Harnack weist (S. 126*. 163*) auf die Frage hin, und ich habe sie durchgeprüft. Das Material ist zu umfänglich, um es hier vorzuführen, stellt aber völlig sicher, daß es sich bei dem Marcionitischen und dem sonst von Tertullian benutzten lateinischen Paulustexte um verschiedene Übersetzungen handelt, die beide nicht durch Tertullian von Stelle zu Stelle geschaffen sind¹. — Sodann hat Harnack die Adamantiusdialoge zutreffender als Zahn gewürdigt, indem er den kompilatorischen Charakter des Werkes schärfer betont und zeigt, daß nicht durchgängig der Lateiner die bessere Überlieferung hat. — S. 64*. 126* wird ohne nähere Nachweise hervorgehoben, daß die verschiedenen Zeugen des Marciontextes im wesentlichen übereinstimmen, soweit sie sich vergleichen lassen; diesen Vergleich sähe man gern im einzelnen durchgeführt.

nannt, p. 35 wird unzweifelhaft, p. 10 wahrscheinlich auf ihn angespielt, wie von Schäfers näher gezeigt wird.

1) Den Beweis liefert die Untersuchung des Übersetzungsvokabulars; ich hoffe, ihn an anderem Ort einmal vorlegen zu dürfen. Dadurch erledigt sich zugleich die von Lietzmann (Erklärung des Römerbriefes, im Handbuch zum NT., 2. Aufl., S. 14f., vgl. Harnack, S. 135*. 147*) aufgeworfene Frage, ob vielleicht die Marcionitische lateinische Übersetzung der Paulusbrieve die Grundlage der katholischen sei.

Bei der energischen Reunionskritik, die Harnack im Interesse seines Helden übt, werden wohl einige Unsicherheiten in dessen Ansprüchen zuweilen übersehen. Das *aliter* Gal. 1, 8 z. B. (S. 60*) ist nicht nur bei Tertullian *adv. Marc.* und im Rufintext des Adamantius bezeugt, sondern auch in Tertullians katholischem Text (4 Stellen) und bei Cyprian (2 Stellen); es ist also nicht spezifisch marcionitisch, sondern alte abendländische Übersetzung und fordert kein griechisches *ἄλλως* (man vergleiche etwa Luthers berühmtes „allein“). Auch das *omnino* Gal. 1, 7^a könnte Tertullian eingefügt haben. Unerweislich ist, daß das Wort *superinducticius*¹ für *παρεισακτος* (Gal. 2, 4) speziell der Marcionitischen Übersetzung angehöre; denn in der Umschreibung *adv. Marc.* I 20 ist es nur ausgelassen und de monog. 14 ist es schwerlich, wie Harnack meint, aus der marcionitischen Übersetzung „übernommen“ (d f g lesen wie vulg. *subintroductos*, andere altlateinische Zeugen fehlen leider für die Stelle).

Harnack brauchte sich nicht mehr mit dem Nachweis aufzuhalten, auf den Zahn gegenüber den Ausläufern der Tübinger Tendenzkritik viel Mühe verwandt hat, daß Marcions Bibeltext nicht auf einer vorkanonischen Urform der Neutestamentlichen Schriften beruht, sondern den katholischen Text (der Substanz nach) zu Grunde legt². Dafür ist Harnack mit eindringender Sorgfalt der Frage nachgegangen, wie dieser von Marcion zu Grunde gelegte Text in seiner Fassung gestaltet war, und hat gezeigt, daß es ein „W-Text“ gewesen ist. Den daraus von Harnack gezogenen Schluß (S. 24. 27. 40. 127*. 223*. 224*), daß Marcion seine Bibel in Rom redigiert habe, weil er den abendländisch-römischen Text zu Grunde lege, vermag ich zwar nicht anzuerkennen; denn der „abendländische“ oder „Western-Text“ ist ja, wie seit dieser nun nicht mehr zutreffenden Namengebung erkannt ist, keineswegs auf das Abendland beschränkt, sondern ist — wie sollte es anders sein können? — ein im griechisch sprechenden Orient früher und stärker als im Abendland durch die Origenistischen Textredaktionen verdrängter Text, der aber wie diese aus dem Orient ins Abendland gekommen ist. Ob Marcion ihn hier oder dort benutzt hat, bleibt daher unentschieden und ist ja auch kaum von Interesse³. Unbestreitbar jedoch und sehr

1) Harnack schreibt S. 68*: „Das merkwürdige Wort *superinducticius* (so zweimal, einmal auch *superinducticius*) usw.“ Aber *superinducticius* ist nirgends überliefert; als Variante begegnet im Zitat nur *superducticius*. Tertullian schreibt p. 576, 1 (ed. Kroymann) *superinductos*.

2) Über die Aufnahme von nichtlukanischem, synoptischem oder johanneischem Stoff in das Evangelium Marcions urteilt Harnack (S. 230* ff.) noch zurückhaltender als Zahn; aber der Harnack (S. 115. 271*) aufgefallene Zusatz in *sabbato* Luk. 5, 24 dürfte aus Joh. 5, 8 ff. stammen, — falls die betr. in den *Acta Archelai* wiedergegebene manichäische Antithese (die nicht sicher auf Marcion zurückzuführen ist) nicht überhaupt auf die Johannesperikope zu beziehen ist.

3) Die Marcionitischen Prologe sind schwerlich in Italien entstanden, wo man gewiß nicht geschrieben hätte: *Romani sunt in partibus Italiae*.

bedeutsam ist, daß er ihn benutzt und seinen Konkurrenten, den sogenannten kanonischen Text, nicht gekannt oder jedenfalls nicht berücksichtigt hat. Es erheben sich nun die beiden höchst wichtigen Fragen, die Harnack eingehend erörtert, nämlich einmal, ob der Marcionitische Text sich auch abgesehen von den tendenziösen Korrekturen von dem W-Text unterscheidet, und sodann, ob der M-Text den W-Text beeinflusst hat, wohl gar — wenigstens in der lateinischen Überlieferung — dessen Grundlage gewesen ist. Die erste Frage wäre zu bejahen (und demgemäß neben dem W-Text und dem kanonischen Text ein dritter Haupttypus des Neutestamentlichen Textes festzustellen), wenn der M-Text sicher bezeugte, als tendenziöse Schöpfung nicht verständliche Lesarten böte, die im W-Text nicht wiederkehren und stärker von diesem als seine sonstigen Zeugen voneinander abweichen. Dies ist jedoch nicht der Fall; denn was hier zu buchen ist, reicht nach Umfang und Gehalt keineswegs aus, um darauf einen Texttypus aufzubauen. Der zweiten Frage wäre dann näher zu treten, wenn in den W-Text tendenziöse Marcionitische Korrekturen eingedrungen wären, „während die Bischöfe schliefen“. Dies ließe sich jedoch nur an ganz vereinzelter Stellen vertreten; nach Harnack kommen 5 Stellen bei Paulus (S. 129*)¹ und 8 Stellen im Evangelium (S. 229*. 230* Anm.) in Betracht². Harnack resoliert sich (S. 129*): „Die Übereinstimmungen des M-Textes mit dem W-Texte sind mit wenigen Ausnahmen als stilistische usw. Eigentümlichkeiten des W-Textes zu betrachten, an denen der M-Text teilnimmt. Nachträglicher Einfluß dieses Textes auf jenen und auf die Überlieferung überhaupt fehlte nicht ganz, war aber, soweit das geringe Material Schlüsse zuläßt, sehr gering.“ Ebenso S. 229*: „Ein Einfluß seines (Marcions) Textes auf die katholischen Texte hat nur in sehr geringem Maße stattgefunden, sobald man die neutralen Sonderlesarten Marcions nicht als seine Lesarten, sondern als solche des W-Textes beurteilt.“ M. E. besteht auch bei den von Harnack als Marcionitische Eindringlinge im W-Text beurteilten Lesungen keine Notwendigkeit, sie für Marcionitische Tendenzkorrekturen zu halten; Marcion könnte also auch hier ein Zeuge des W-Textes sein, und das ist m. E. das Wahr-

Aber ob die Prologe auf Marcion selbst zurückgehen, ist ja zweifelhaft, ihre Heimat also für die des Marcionitischen Bibeltexes nicht präjudizierend. — Ich gebrauche hier der Kürze halber die geläufige Bezeichnung W-Text, ohne auf die Problematik einzugehen, die damit verdeckt wird; denn in diesem Zusammenhang kommt sie nicht in Betracht.

1) Dazu käme noch Röm. 16, 25—27, wo nach Harnacks Vermutung (vgl. S. 146*) zwar nicht Marcions, aber ein Marcionitischer Text durch grobe Interpolationen katholisiert worden ist.

2) Bei den Zeugen für *ως και Ηλιας εποησεν* Luk. 9, 54 (daß Marcion diesen Zusatz und den in Luk. 9, 55 wirklich las, ist übrigens nicht ganz sicher, sondern auch nach Harnack S. 185* nur wahrscheinlich) ist es zu streichen; den Zusatz *και αποστρεφοντα τας γυναικας και τα τεκνα* geben sie nicht wie Marcion in 23, 2, sondern 23, 5 und in erweiterter Gestalt.

scheinliche¹. Jedenfalls steht es in einem gewissen Widerspruch zu Harnacks angeführten Urteilen und den Nachweisungen, die ihnen zu Grunde liegen, wenn er S. 245 sagt: „Nicht nur durch die Tatsache, daß alle diese Stücke (vgl. S. 244) bei Marcion früher auftauchen als in der großen Kirche, wird die kausierende Priorität dieses einzigen Mannes bewiesen, sondern noch sicherer durch die Beobachtungen, wie stark die Marcionitische Bibel als solche und auch durch ihren Text auf die katholische gewirkt hat“ (ähnlich S. 140* Anm. 3 und S. 253*). Vielmehr dürfte durch Harnacks Untersuchungen allen verlockenden Hypothesen, den W-Text als marcionitisch aus der Konkurrenz für den „Urtext“ zu eskamotieren, ein Riegel vorgeschoben sein —, gewiß eines der wichtigsten Ergebnisse seines Buches.

Ist für die Bibel Marcions eine Rekonstruktion wenigstens insofern möglich, als in den kanonischen Texten der Rahmen dafür gegeben ist, so sind wir für die bei den Marcioniten in kanonischem Ansehen stehenden Antithesen des Meisters dazu völlig außer stande. Auch Harnack hat daher ihren Stoff nur in Sachgruppen zusammenstellen können (man vergleiche das Inhaltsverzeichnis). Daß dabei Einzelnes unterlaufen kann, was nicht aus den Antithesen, sondern aus irgendwelchen ihnen ähnlichen Schriften von Schülern oder Nachahmern Marcions oder auch aus Streitunterredungen kirchlicher Apologeten mit solchen stammt, ist bei dem Stande der Überlieferung unvermeidlich, kann aber die Erkenntnis des Charakters der Haupt- und Urschrift nicht beeinträchtigen, die durch Tertullians reiche Zeugnisse gesichert ist². Eine Scheidung der Überlieferung und damit des Sicherens vom Unsicheren wäre vielleicht erwünscht gewesen; doch hat auch die Zusammenfassung des sachlich Zusammengehörigen ihren Vorteil, und die chronologisch-topographische Übersicht über die Polemiker gegen Marcion in Beilage V (S. 238*—319*) läßt die Quellen leicht auseinanderhalten. Jedenfalls verdanken wir Harnack eine unerreicht vollständige Sammlung der Marcionitischen Fragmente, und damit eine vollständige und wohlgegliederte Übersicht über die Marcionitische Argumentation. Für sich gestellt hat Harnack den von Ezrik überlieferten Stoff, weil er in diesem einen gnostisch deteriorierten Marcionitismus sieht. Ebenso ist der Ertrag der Augustinischen Schrift *Contra adversarium legis et prophetarum* (s. o.) in Beilage VIII gesondert gebucht, weil der hier bekämpfte Dualist nur teilweise und nur unmittelbar auf die Antithesen zurückgreift. Die Auszüge aus den *Acta Archelai* und anderes sind freilich auch nicht sicherer. Der mit Wahrscheinlichkeit

1) Vgl. hierzu übrigens A. Pott, *De textu evangeliorum in saeculo secundo* (in: *Mnemosyne* XLVIII (1920), S. 348ff.).

2) S. 112 bringt Harnack ein Wort als Tertullianisches Zitat aus den Antithesen, das offenbar ein eigener polemischer Satz Tertullians ist: *Novum testamentum . . . non litterae, at* (Tert. fügt ein: *eius*) *spiritus: hoc est* (Tert. schreibt erit) *novitas* (adv. Marc. V, 11, p. 611, 8f. ed. Kroymann).

für die Antithesen in Anspruch zu nehmende Satz aus dem antimarcionitischen Syrer wurde bereits oben (S. 194) angeführt. Der Vollständigkeit halber sei noch notiert, daß Zahn (Neue kirchl. Zeitsch. 1910, S. 371—377) das von Harnack S. 283* angeführte Fragment eines anderen unbekannten Syrers auf die Antithesen zurückführt, aber mit wenig tragfähiger Begründung. Dagegen ist Harnack ein von Zahn a. a. O., S. 512f. nachgewiesenes Fragment entgangen, das mit hoher Wahrscheinlichkeit aus den Antithesen herrührt. Der arianische Verfasser der in einem Palimpsest aus Bobbio (Mailand, Ambros. C. 73 inf.) erhaltenen lateinischen Predigten über das Lukasevangelium (ed. A. Mai, script. vet. nova coll. III 2, p. 191—207) führt zur Reinigung des Aussätzigen (Luk. 5, 13, Mai p. 204, Zahn S. 512) aus: „*Erubescat Marcio, qui de hoc loco fantasmatis et putativi corporis adsumit defensionem: quia fantasmatis habuit corpus, ideo inquinari non potuit. sed felix, qui nos mundat, ipse non inquinatur.*“ Das Stück gehört in den Tertullian *adv. Marc.* IV 9 behandelten Zusammenhang; wie mag es dem Prediger bekannt geworden sein?¹

Die vorstehenden Ausführungen haben anzudeuten versucht, in wie großem Umfang uns Harnack für die Marcionforschung sicheren Boden gewonnen hat. Werden uns nicht in unverhoffter und kaum zu erhoffender Weise völlig neue Quellen erschlossen, so werden wir auf den von Harnack gelegten Fundamenten aufzubauen haben. Reichen sie nun hin, um ein so scharf geprägtes Urteil über Marcions dogmengeschichtlichen Charakter und seine kirchengeschichtliche Bedeutung zu sichern, wie Harnack es in den eingangs dieser Besprechung angeführten Thesen vorträgt, oder bleibt die *damnatio memoriae*, welche die Kirche über Marcion verhängt hat, doch bis zu einem gewissen Grade siegreich gegenüber der späten Gerechtigkeit des Historikers? Es ist gegenüber dem ganz aus einem Guß geformten, aus einer genialen Gesamtanschauung heraus geschaffenen, durch das Temperament einer stärksten Persönlichkeit gesehenen Bild, das Harnack von der Religiosität und der religionsgeschichtlichen Bedeutung Marcions gibt, nicht möglich, Einzelnes herauszugreifen, hie und da Umrisse zu ändern, Farben zu dämpfen, Hintergründe und Perspektiven zu modifizieren; denn es handelt sich dabei ja nicht wie bei der kritischen Rekonstruktion der Quellen nur um Marcion, sondern um das Ganze des zweiten christlichen Jahr-

1) R. Harris macht in einem Aufsatz, der mir durch seine Güte gleich nach der Drucklegung zugeing, den Versuch, ein weiteres Stück der Antithesen zu gewinnen: Marcions Book of Contradictions (The Bulletin of the John Rylands Library vol. 6, Nr. 3, July 1921). Das bei Methodius (*περι του αντεξουσιου* 2, ed. Bonwetsch, p. 147f.) erhaltene, in seiner zweiten Hälfte von Adamantius Dial. IV, 2 ausgeschriebene valentinianische Stück über den Ursprung des Bösen soll nach Harris von Marcion verfaßt sein und den Eingang der Antithesen gebildet haben. Ich kann leider nicht bekennen, daß diese Vermutung von dem verehrten Verfasser irgend wahrscheinlich gemacht worden wäre.

hundreds. Ein knapper Bericht vermag das Kunstwerk einer mit allem Glanz Harnackscher Sprache überleuchteten, mit aller Wärme seiner unvergleichlichen Einfühlungsgabe durchgluteten Schöpfung nicht nachzuzeichnen. Und wenn man nicht so scharf und so stark zu sehen vermag wie Harnack, so muß dahingestellt bleiben, ob er mehr oder der andere weniger sieht, als wirklich da ist. Die Kunst des Nichtwissens und der Mut zu wissen bezeichnen zwei Dominanten, deren Resultante eine nach Umständen und persönlicher Artung stets verschiedene Richtung nehmen wird. Mir will der Charakter Marcions bei Harnack künstlerisch gesteigert, seine geschichtliche Bedeutung dramatisch überhöht erscheinen; ich empfinde so schon den zurückhaltenderen Urteilen gegenüber, die Harnack in seiner Dogmengeschichte ausgesprochen hat, und an denen er jetzt „die nötige Bestimmtheit“ (S. 247 Anm.) vermißt. Die Abgründe der großen Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen rein geschichtlichen Erkennens tun sich hier auf. Lasse ich Einzelnes beiseite und darf ich mich begnügen, auf die Fülle alles dessen, was Harnack an objektiven Zeugnissen sammelt, ordnet und erleuchtet (auch über die Geschichte der marcionitischen Schule und Kirche nach Marcion), nur dankbar hinzuweisen, so bleiben für mich zwei wesentliche Probleme, bei denen Harnacks Lösung mir den historischen Verwicklungen durch allzu scharfe Scheidungen nicht ganz gerecht zu werden scheint. Was bedeutet die Bibel Marcions in der christlichen Kanongeschichte und sein religiöser Dualismus in der christlichen Dogmengeschichte?

Ist Marcion der eigentliche Schöpfer des ntlichen Kanons, sofern der katholische erst als Gegenstück zu dem seinigen entstanden ist, oder setzt sein Unternehmen ein werdendes Neues Testament voraus, das er seinerseits nur vom Alten Testament loszureißen und in einem nach reaktionärer Willkür beschränkten Umfang wie einem tendenziös verstümmelten Text abzuschließen versucht hat? Kommt ihm in der Entwicklung des neutestamentlichen Kanons eigentlich erzeugende oder wesentlich bezeugende Bedeutung zu? Für Harnack „ist er der Schöpfer der christlichen heiligen Schrift“ (S. 168); „sowohl die Zusammenstellung als die Idee, das Alte Testament durch eine neue Sammlung abzulösen, sind sein Werk, und dieses Werk hat er der großen Kirche siegreich aufgenötigt, wenn sie auch daneben das AT. konserviert und die neue Sammlung anders bestimmt hat“ (S. 68); das katholische NT. ist nur die „Ergänzung“ des marcionitischen (S. 356*f.), „eine antimarcionitische Schöpfung auf marcionitischer Grundlage“ (S. 357*, vgl. ähnlich S. 78. 189f. 241 — 247. 230*ff. 243* Anm. 1. 354*ff.). Schon in seiner früheren Schrift (Die Entstehung des NT., Leipzig 1914) hatte Harnack auf die Bedeutsamkeit des Vorgangs der Gnostiker und Marcioniten für die Schöpfung des kirchlichen NT. (a. a. O. S. 21 f.) hingewiesen; aber dieser ist ihm dort nur ein Moment neben anderen (vor allem der gottesdienstlichen Lektion, a. a. O. S. 19 ff.), und noch ebd. S. 22 Anm. 1 heißt es: „Die übrigens ziemlich müßige Frage, ob es auch ohne den

Kampf mit der Häresie zu einem NT. gekommen wäre, ist ... zu bejahen; denn die Idee des Neuen Bundes und die Stabilisierungstendenzen in Verbindung mit dieser Idee mußten schließlich die zweite Sammlung hervorrufen.“ Jetzt versinken jedoch nicht nur neben Marcion die Gnostiker zur Bedeutungslosigkeit, sondern „daß auch ohne die Marcionitische Bewegung die innere kirchliche Entwicklung zur Schöpfung des NT. geführt hätte, scheint keineswegs sicher“ (S. 245 Anm. 1). Harnack versteht dabei unter NT. immer die Verbindung von Evangelien und Paulusbriefen zu einer zweiten Sammlung gegenüber bzw. neben dem AT. Denn daß Marcion bereits die vier Evangelien gekannt hat, ist seine Meinung (S. 73. 243. 245 Anm. 1. 230*ff. 243* Anm. 1). Aber auch, daß bereits vormarcionitische Quellen Herrenworte und Paulusworte in „höchst beachtenswerter, ja fast exklusiver Benutzung maßgebend“ zeigen, gesteht er zu (S. 353*)! Schrumpft mit den Einschränkungen dieser Zugeständnisse die schöpferische Bedeutung Marcions nicht erheblich zusammen? Die Scheidung von „Lektion“, „maßgebender, fast exklusiver Benutzung“, „Dignität“ einerseits und „kanonischer Autorität“ andererseits ist zu fließend und zu sehr von einer späteren Entwicklung auf eine ältere übertragen, um das Prädikat schöpferisch zu rechtfertigen. Als Beweis wird S. 78 (und ähnlich S. 243 und 154* wie schon „Entstehung des NT.“, S. 147f.) nur folgende Erwägung vorgetragen: „Von großer Wichtigkeit ist es, daß Marcion in den Antithesen augenscheinlich niemals gegen zwei Testamente seiner Gegner polemisiert hat. Immer ist es lediglich das AT., das er als die geoffenbarte litera scripta des falschen Christentums angreift; von zwei Offenbarungs-urkunden der großen Kirche, einer alten und einer neuen, weiß er schlechterdings nichts. Daraus folgt mit Evidenz, daß die Kirche seiner Zeit ein NT. noch nicht besessen hat, wie das ja auch aus Justins Dialog mit Trypho deutlich hervorgeht.“ Indessen, da Marcion nach Harnack in den Antithesen auch nicht alttestamentliche Offenbarungsschriften der großen Kirche kritisiert (S. 153*. 230*ff. u. ö.), so kann man doch nicht sagen, daß er lediglich das AT. angreift! Daß er dabei die Bücher des A. und NT. als zwei Sammlungen, als zwei schriftliche Testamente, unterscheide, darf man nicht erwarten, da es auch in der Kirche erst erheblich später üblich wird. Was Marcion leugnet und die Kirche behauptet, sind zunächst nicht zwei Testamente im Sinn von Schriftensammlungen, sondern von Bündeln. Darein fügt sich auch der Dialog Justins, der doch wahrlich die Schriften des NT. in einer gegenüber der des AT. für ihn (anders natürlich für seinen Unterredungsgegner) nicht geringeren Dignität bezeugt und somit Harnacks These nicht zu unterstützen vermag. Wenn Harnack S. 154* noch der Wiederholung des angeführten Schlusses hinzufügt: „Ferner, wir wissen, daß die älteste kirchliche Reihenfolge der Paulusbriefe sehr anders aussah als die marcionitische, die ganz singulär geblieben ist. Warum schuf er überhaupt diese Reihenfolge, wenn es eine ältere der 13 Briefe

bereits gab, statt sich mit der Voranstellung des Galaterbriefs zu begnügen?“ —, so ist dagegen doch zu fragen: wenn die Kirche den Pauluskanon von Marcion übernahm und ihn nur ergänzte, warum änderte sie dann seine Reihenfolge? Das ganze Unternehmen Marcions wird m. E. viel verständlicher, wenn man es als Reaktion oder Reduktion und nicht als Schöpfung begreift. Der den neutestamentlichen Kanon tragende Gedanke apostolischer Autorität ist ja jedenfalls vormarcionitisch, von Marcion nicht geschaffen, sondern nur beschränkt. Ehe er das Evangelium und die Paulusbriefe von entstellenden Interpolationen reinigen konnte, mußten sie mit diesen eine kanonische Dignität erlangt haben; seine kritische Tätigkeit hat eine solche kanonische Stellung der von ihr betroffenen Schriften historisch und psychologisch zur Voraussetzung, kann sie also nicht zur Folge haben. Es wäre ja auch schwer begreiflich, wenn Marcions Kanon den kirchlichen vorgebildet, sein Text aber auf diesen ohne jeden Einfluß geblieben sein sollte; und daß dies letztere der Fall war, hat Harnack selbst aufgezeigt (s. o. S. 197f.). Auch ist Marcions Kanon in seiner Kirche noch ganz ähnlich flüssig geblieben wie der katholische in der großen Kirche; sowohl in seinem Umfang wie in seinem Text unterlag er Redaktionen (S. 40. 210f. 321*f.). So erscheint Marcion durchweg als eine extreme Ausprägung, nicht als ein schöpferischer Genius seiner Zeit. Die paradoxe Hypothese, daß die Kirche sich ihr NT. durch Marcion habe „aufnötigen“ lassen, ist daher solange abzuweisen, als ihr mit einer weniger paradoxen auszuweichen ist. Eine solche bietet die Besinnung auf den Zustand des AT.-Kanon in den ersten Generationen der Christenheit, den man nicht als einen abgeschlossenen und in allen Teilen gleichartigen und gleichgeschätzten ansehen darf. Er war noch durchaus offen und die Anfänge eines NT. sind in diesem Sinn, wenn man will, vorchristlich. Man wird hier (wie an anderen Punkten) die Kontinuität der christlichen Entwicklung mit der jüdischen stärker zu beachten haben, als es unter dem an sich zutreffenden Eindruck der epochalen Bedeutung des Hellenismus vielfach geschieht. Marcion ist nicht so einzig und nicht so originell, da nicht nur er bei der *concordia discors* von Christentum und Judentum, Evangelium und AT., Schmerzen empfunden hat (Harnack S. 235ff. 238 Anm.); sein geschichtsloser Radikalismus war wohl imstande, zu einer Ordnung dieses verwickelten Verhältnisses zu drängen, aber nicht den Weg zu ihr zu zeigen.

Unter dem Eindruck nicht erst von Harnacks liebevoller Darstellung, sondern durchaus der von ihm vorgeführten Quellen selbst wird niemand bestreiten, daß wir in Marcion „einen religiösen Charakter, ja einen der wenigen scharf ausgeprägten religiösen Charaktere, die wir vor Augustin in der alten Kirche kennen“ (Dogmengeschichte ⁴I, S. 309), zu schätzen haben. Harnack behält auch fraglos darin recht, daß er ihn von den Gnostikern scharf unterscheidet. Boussets Versuch, als „die ursprüngliche Lehre Marcions einen schroffen Dualismus, in welchem

der Gott der neuen christlichen Religion mit dem unbekannten guten Gott des Lichts, der Gott des alten Testaments dagegen einfach mit dem Gott der Finsternis identifiziert war“, und den Gegensatz des gerechten und guten Gottes als eine sekundäre Vermittlung abgeschwächter Schulüberlieferung hinzustellen (Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 109 ff. 130 ff.), ist ohne Zweifel die Umkehrung des aus den Quellen zu erhebenden, auch der altkirchlichen Polemik malgré elle noch bewußten Sachverhaltes. Marcion ist in allen wesentlichen Punkten geradezu der polare Gegensatz zum Gnostizismus. Er ist nicht Enthusiast, sondern Biblizist, nicht Prophet, sondern Reformator, nicht metaphysisch, sondern ethisch bestimmt, nicht systematisch, sondern dogmatisch geartet (Eben deshalb wird man ihn als „Religionsstifter“ [S. IV. 1. 233] weder in seinem Sinn, noch historisch zutreffend bezeichnen dürfen; führte er bei seinen Anhängern den Titel *ἐπίσκοπος* κ. ε. ? S. 199 Anm. 3. 267*). Daß Marcion keine Äonenspekulation hat, ist für die Beurteilung seines Verhältnisses zum Gnostizismus in der Tat von entscheidender Wichtigkeit. Vor allem ist hier auf die Christologie zu achten; unterscheidet man bei dieser die Neutralisierung der geschichtlichen Erlöserpersönlichkeit durch ihre Zerlegung in Äonen und ihre Einordnung in ein System von solchen als das eine Ende einer Typenreihe und die modalistische Verabsolutierung derselben als das andere, so stellen Marcion und die Gnostiker auch hier die polaren Gegensätze dar, zwischen denen die gemäßigte und eingeschränkte Äonenlehre der kirchlichen Hypostasenchristologie vermittelt. M. E. ist Marcions Zweigötterlehre überhaupt nichts anderes als die Potenzierung seiner modalistischen Christologie (vgl. Harnack S. 162 f.), und mit dieser ist er im Sinn der die Entwicklung bestimmenden Tendenzen mehr reaktionär als radikal. Man wird sich jedoch bei dem allen gegenwärtig zu halten haben, daß es für Marcion einen entfalteten und reflektierten Gnostizismus noch so wenig gab wie einen organisierten und bewußten Katholizismus; als sein geschichtlicher Hintergrund und nächster Gegensatz ist wesentlich ein national entschränktes Judenthum anzusehen. Und diesem gegenüber dürfen der synkretistische und vulgär-dualistische Einschlag und damit gewisse Berührungen mit dem Gnostizismus nicht verkannt werden. Die doketische Christologie, die radikale Askese (mit differenzierten Anforderungen für Katechumenen und Getaufte! S. 187), die beiden zu Grunde liegende Auffassung der Materie als eines nicht qualitätslosen Prinzips (S. 139 f.), die nicht durchgedacht wird, aber um so mehr als die unentbehrliche Voraussetzung der Marcionitischen Positionen erscheint, — das sind Züge, die von Harnack selbst herausgehoben werden und die zu Recht betonte Gegensätzlichkeit Marcions gegen den Gnostizismus durch eine wurzelhafte Gemeinschaft einschränken.

Harnack ist geneigt, hier der kirchlichen Tradition von dem Einfluß Cerdons auf Marcion einen gewissen sachlichen Gehalt zuzugestehen (S. 26. 231 Anm. 263 Anm. 34* f.). Wie es darum auch stehen mag, so

schillert jedenfalls Marcions gerechter Gott doch immer wieder zum bösen hin und schlägt leicht einmal in ihn um (S. 141. 198), und in der vulgären Predigt und Sitte der marcionitischen Kirche kam es dazu wohl noch öfter und stärker. Wenn die gnostisierende, im Übergang zum Manichäismus (S. 205 f.) auslaufende Entwicklung der marcionitischen Lehre von der ursprünglichen Konzeption des Meisters gewiß zu unterscheiden, wenn sie als Wucherung und nicht als Grundlage anzusehen ist, so hat sie doch in dieser ebenso ihre Anknüpfungen gefunden wie die nach dem Katholizismus hin vermittelnden Richtungen seiner Schule. Harnack, der mit Recht mehrfach darauf hinweist, daß Marcion nicht konsequent gewesen sei, zieht ihm dennoch zuweilen sehr sublimale Konsequenzen, die sich aus der Überlieferung nicht erweisen lassen. Er argumentiert etwa (z. B. bei der Lehre von der doppelten Gutheit S. 19 f. 148 ff. oder bei der Rekonstruktion der Eschatologie Marcions S. 176 ff.) mit Paulusstellen, die Marcion stehen ließ, von denen wir aber nicht wissen, wie weit er sie besser verstanden und gewertet hat als der Katholizismus, der sie auch las. Er substituiert ihm den Paulinisch-Lutherischen Gegensatz von Gesetz und Gnade, Glauben und Werken (S. 231. 247. 258. 261) und berücksichtigt nicht, daß dieser Gegensatz bei Marcion entleert und entgeistigt wird, indem er von ihm zu dem der zwei Götter hypostasiert und mythologisiert und in der Askese ein neues Gesetz aufgerichtet wird — ein Gesetz, das (mit welchen faktischen Brüchen und Abstrichen?) nur von einer Gemeinschaft gehalten werden kann, die sich parasitär von einer größeren nährt, welche die Verpflichtungen gegenüber dem Leben und der Welt anerkennt. Es bedeutet eine Idealisierung, wenn Harnack (S. 150. 169 f. 174) Marcion meinen läßt, daß die verstorbenen Gerechten des Schöpfergottes nicht erlöst werden können, weil sie den Mangel ihrer Gerechtigkeit nicht erkennen, während die Heiden und Sünder mit der vergebenden Gnade die Erlösung ergreifen. Man wird hier zutreffend eine weniger innerliche, mehr naive Vorstellung bilden müssen: die vom gerechten Gott Gepeinigten laufen zu dessen Besieger über, die von ihm Belohnten bleiben auf seiner Seite. Daß Marcion den Paulus gründlich mißverstanden und unerhört vergewaltigt hat, wird von Harnack natürlich keineswegs verkannt (S. 232 ff.), aber bei der Bilanzziehung nicht voll zur Geltung gebracht; die Schlußcharakteristik Marcions kommt so nicht nur durch ein „Abbrechen der zeitgeschichtlichen Gerüste“ zustande (S. 257 ff.). In dieser Hinsicht muß nicht nur gegen den gelegentlichen Vergleich mit Augustin (S. 264), sondern besonders gegen den oft wiederkehrenden mit Luther (S. 231. 247 Anm. 250 f. 256) Einspruch erhoben und daran erinnert werden, daß Marcion dem Schuldgedanken (und damit einem eigentlichen Sündenbewußtsein) völlig verschlossen ist; es wäre ungeschichtlich, ihm das vorzuwerfen, aber es darf nicht übersehen werden. Nichts von dem Nerv Lutherscher Frömmigkeit, der *resignatio ad infernum*, ist bei Marcion zu spüren. Marcion

ist an diesem Punkte nicht mehr, sondern weniger feinfühlig als mancher unter den Gnostikern, die Harnack sonst verständnisvoller und anerkennender zu würdigen lehrt, als im vorliegenden Werk, in welchem sie Marcion zur Folie dienen müssen und dabei ebenso vereinfacht und herabgesetzt werden wie dieser verfeinert und gesteigert. Seine exklusiv soteriologische Einstellung, die Harnack immer wieder an ihm rühmt, ist doch zum guten Teil (keineswegs ganz!) nicht die religiöse Antithese gegen eine religionsphilosophische Kosmologie, sondern die barbarische Verkennung der hier seiner Zeit gestellten Probleme und die willkürliche Verleugnung von Konsequenzen aus den eigenen Voraussetzungen, also mehr theologischer Dilettantismus als religiöse Vertiefung. „Intellektuelle Freude an seinen Gedanken“ kann man doch eigentlich nicht haben (S. 263), wenn es — in der Tat — „einem scharfen Denker schwer fallen muß, sich bei ihnen zu beruhigen“ (S. 264). Aber auch wenn der Theologe resigniert, der für seinen Gegenstand empfindende Religionshistoriker wird „die Frage, ob die Kurve ‘die Propheten, Jesus, Paulus’ sich nicht zutreffend nur in Marcion fortsetzt“ (S. 261 ff., vgl. S. 233 Anm. 1), nur zulassen, um sie entschlossen zu verneinen. Es hat seinen Grund, daß Marcion in der Geschichte der christlichen Religion eine Episode gewesen, Luther eine Epoche geworden ist.

Mit diesen Bedenken soll der Größe und Bedeutung einer Erscheinung, die einen Harnack durch 50 Jahre anzuziehen vermocht hat, nichts abgebrochen sein, und alles, was Harnack geleistet hat, um den Verkannten bekannt und den Verkettzten geschätzt zu machen, wird von ihnen nicht berührt. Es bleibt Marcion die kraftvolle Originalität, mit der er das, was seine Zeit am Christentum als Not empfand und in ihrer Apologetik bis zur Verleugnung abschwächte, zur eigentlichen Tugend machte, nämlich die Neuheit der christlichen Religion. Damit hat er in der Tat das Seine dazu beigetragen, daß auch die große Kirche sich des Neuen nicht zu schämen, sondern es gelten zu lassen den Entschluß fand, so sehr sie gegen das mehr rohe als geniale Verfahren seiner kritiklosen Kritik protestieren mußte. Vielleicht kann man einem Menschen im Leben und in der Geschichte nur gerecht werden, wenn man mehr als nur gerecht zu sein fähig und gewillt ist; erst Ehrfurcht und Liebe machen den Historiker produktiv. Sie haben Harnack die Erkenntnis finden und durchsetzen lassen, die historisch unendlich fruchtbar und dazu mehr als nur historisch wertvoll ist, daß die Häresie nicht die Karikatur, sondern die Komponente des Katholizismus ist. So wird Harnack selbst am besten verstehen, wenn seine Schüler seiner Lehre auch in dem Sinne treu bleiben, daß sie die Komponente auch nur Komponente sein lassen, wenn sie mit Ehrfurcht und Liebe, die er ihnen einprägte, der namenlosen, weniger originellen als verantwortungsbewußten Männer gedenken, die uns das echte Neue Testament trotz Marcion erhalten und mit dem Bekenntnis zur Vergangenheit des

Christentums seine Zukunft gerettet haben. Harnacks Buch wird weit über die Kreise seiner dankbaren Fachgenossen hinaus wirken und ein Führer werden durch die Krise, die es im Spiegel der Geschichte der Gegenwart zur Anschauung bringt.

Das angebliche „Mailänder Edikt“ v. J. 313 im Lichte der neueren Forschung

Von John R. Knipfing, Ohio State University, Columbus, Ohio

Als das Edikt von Mailand pflegt die neuere Geschichtschreibung die von Euseb. Hist. eccl. X, 5, 2—14 griechisch und von Laktanz De mortibus persecutorum 48 lateinisch überlieferte Urkunde zu bezeichnen, ohne daß aber a. a. O. diese Bezeichnung für die betreffenden Urkunden gesichert wäre. Auch im Mittelalter war m. W. eine solche Bezeichnung weder angewendet, noch überhaupt bekannt¹. Baronius² scheint als erster die Eusebische griechische Urkunde als ein von Konstantin und Licinius bei ihrem Zusammentreffen in Mailand erlassenes Edikt gedeutet zu haben, und in dieser Bahn ging man bis zum Ende des folgenden Jahrhunderts³, wo sich Pagi in seiner Critica historico-chronologica zu Baronius auf ein von Euseb in Kopie erhaltenes edictum Mediolani ausdrücklich bezieht⁴. Die Identität dieser Eusebischen Urkunde mit der durch Baluzes Entdeckung der Handschrift von De mortibus 1678 ans Licht gebrachten Laktanzischen Urkunde wurde schon von Baluze⁵ behauptet; die Verbreitung dieser Ansicht wird man vor allem de Tillemont⁶ zuschreiben müssen, und seitdem einigten sich Historiker und

1) Potthasts Liste der mittelalterlichen Chronisten der Kirchen- und Weltgeschichte (Bibliotheca historica medii aevi², 1896, Bd. II, 1649—51) nachgehend, habe ich die Arbeiten der folgenden Schriftsteller für die Bezeichnung Mailänder Edikt erfolglos nachgeschlagen: Hieronymus Chronik, Sulpicius Severus, Orosius, Cassiodor hist. eccles., Johannes Malalas, Isidor von Sevilla chronicon, Beda chronica, Theophanes Confessor, Frechulph, Ado von Vienne, Haimo von Halberstadt, Georgios Monachos, Anastasius der Bibliothekar, Marianus Scotus, Georgios Kedrenos, Johannes Zonaras, Ranulf Higden, Otto von Freising, Radulf de Diceto, Ordericus Vitalis, Michael Glykas, Sicard von Cremona, Nikephoros Kallistos Xanthopulos, Johannes Nauclerus, Carion chronicon (auctum a Philippo Melanchthone et Casparo Peucero), die Magdeburger Centurien und Karl Sigonius.

2) Annales ecclesiastici, ed. Theiner, 1864, Bd. III, S. 565.

3) Vgl. z. B. Gothofredus, Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis (Lyon, 1665), t. I, S. VI; und Valesius in seiner Ausgabe von Eusebs hist. eccles. (Paris, 1659); Neudruck Migne SGr. 20, Sp. 882, A. 52.

4) Pagi bei Baronius, ed. Theiner III, S. 611, cap. 9.

5) Migne, SL. VII, Sp. 267—70. s. v. litteras.

6) Mémoires à l'histoire ecclésiastique, V (1707), S. 187.

Philologen im allgemeinen dahin, daß Euseb und der Verfasser von De mortibus dieselbe Urkunde, nämlich das Edikt von Mailand zitiert hätten ¹.

Diese Ansicht wurde dann vor drei Jahrzehnten von Otto Seeck ² in eindringender Kritik bestritten, indem er zunächst ein Doppeltes feststellte, daß die beiden Urkunden außerhalb Mailands, und zwar in verschiedenen Provinzen des Ostens erlassen sind, und daß beide Urkunden sich nur auf den Osten beziehen und daher nicht von Konstantin und Licinius, sondern nur von Licinius allein veröffentlicht sein können. Seeck hat in seiner Abhandlung auch den weiter gehenden Schluß geäußert, daß ein Edikt von Mailand gar nicht existiert hat, ohne aber a. a. O. diese These quellenmäßig streng genug bewiesen zu haben; zur Verteidigung gegen Crivellucci später genötigt, hat er nur noch einige chronologische Hinweise in seinem großen Geschichtswerk ³ hinzugefügt. Er fand nur wenig Zustimmung ⁴. Unter denen, die ihm gegenüber die herkömmliche Ansicht verteidigten, stand übrigens der päpstliche Stuhl ⁵ in vorderster Reihe. In diesem Kreuzzug gegen Seeck ist nun auf seiten der Verteidiger des Mailänder Edikts eine andere Theorie über das Verhältnis der Eusebischen und der Laktanzischen Urkunde entstanden; diese neue These, die auf den selbständigen Forschungen von Sesan ⁶ und Wittig ⁷ ruht, will die Textunterschiede der beiden Quellen dadurch erklären, daß Euseb das ursprüngliche Edikt (oder Reskript) von Mailand in griechischer Übersetzung angeführt, und daß Laktanz ein späteres, davon abhängiges nikomedisches Reskript zitiert hätte ⁸. Es besteht also eine Fülle von Problemen und von Hypothesen. ⁹

1) Vgl. z. B. Gibbon, Hist. of the Decline and Fall of the Roman Empire (ed. Bury II^a, 1901, S. 292—3); Mosheim, Institutionum hist. eccles. (libri IV, saec. IV, pars 1, 1755, S. 144); Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte ² (I, 1827, S. 200); Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche ² (Bd. III, 1846, S. 23, A. 1).

2) „Das sogenannte Edikt von Mailand“ (in ZKG. XII, 1891, S. 381—6).

3) Geschichte des Untergangs der antiken Welt ³, I, 1910, S. 498—9.

4) So bei Benjamin s. v. Constantinus I, in Pauly-Wissowa, IV. I, 1901, Sp. 1018; J. H. Robinson, Readings in European History, Boston, 1904, I, S. 22, Anm. 2; G. W. Botsford, History of the Ancient World, New York, 1912, S. 515, A. 1; Graffunder s. v. Rom, in Pauly-Wissowa, 2. Reihe, I. Halbband, 1914, Sp. 1055—6; M. Martroye, Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét., IV, 1914, S. 48—52. — Aus den gegen Seeck gerichteten Untersuchungen sei als zeitlich eine der nächsten die von Franz Görres in Ztschr. f. wiss. Theol. 34, 1912, S. 282—295, genannt.

5) Acta apostolicae sedis, 18. März 1913 (= Bd. V, Nr. 4), S. 89—93.

6) Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen und bis zum Falle Konstantinopels, Band I, Czernowitz, 1911.

7) „Das Toleranzreskript von Mailand 313“, in: Konstantin der Große und seine Zeit, hrsg. von Dölger, 1913, S. 40—63.

8) Da J. Maurice und M. Martroye sich einstimmig für die Priorität und für den Konstantinischen Ursprung des Eusebischen Erlasses erklärten, scheint es, daß auch sie die These Wittigs und Sesans akzeptierten. Vgl. Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét., IV, 1914, S. 47. 50.

9) Von den letzten deutschen Gesamtdarstellungen der KG. spricht

Für die Feststellung der Verwandtschaft zwischen den beiden Texten, auf deren Herstellung und Vergleich viel Mühe verwandt ist¹, und für die Feststellung der historischen Situation am wichtigsten ist wohl die Tatsache, daß die Eusebische Einleitung in *De mort. pers.* nicht enthalten ist. Da jedoch Laktanz seine Version des Erlasses ohne Andeutung einer etwa von ihm vorgenommenen Verkürzung angeführt hat, so muß man annehmen, daß die Eusebische Version durch die von ihm gebrachte Einführung auf ganz bestimmte Umstände zugeschnitten war, die dem beschränkten Gebiete, für das dieser Text gelten sollte, eigentümlich waren. Diese Umstände können sich natürlich nicht auf die Provinz Bithynien beziehen, an deren Verwalter ja gerade das von Laktanz wiedergegebene, also die Einleitung entbehrende Dekret adressiert ist. Um den Knoten zu lösen, muß man ein zweifaches Problem erwägen: (I) die Ausdeutung der Eusebischen Stelle *κεκλεύμεν . . . ἀπεχοῦντο* (§ 2—3) und (II) die Identifizierung des Adressaten der Eusebischen Konstitution.

Bei dem erstgenannten Problem ist die Frage zu lösen: In welchem Erlaß hatten, wie es in der Eusebischen Einführung heißt, Konstantin und Licinius befohlen, daß auch die Christen den von ihnen gewählten Glauben und ihren Kult sollten behalten dürfen? Welches Reskript, mit „vielen verschiedenen offenbar (*σαφῶς*) hinzugefügten Bedingungen“ hatte den Christen eine solche Freiheit gestattet? Da bei Euseb erst nach diesen Sätzen von dem Mailänder Zusammentreffen zwischen Konstantin und Licinius die Rede ist, so wird man den Schluß ziehen müssen, daß jener erwähnte Erlaß und die Bedingungen für die Ausübung des christlichen Glaubens und Gottesdienstes schon vorher, also vor Febr./März, 313² verordnet worden waren. Aber nun beginnt die verschiedene Deutung seitens der Historiker. Man hat jenen Erlaß bald als das

Arnold, *Gesch. der alten Kirche*, 1920, mehrfach von dem „sogenannten Mailänder Edikt“, ohne sich aber genauer zu äußern; Heussis *Kompendium* gibt die Bezeichnung Edikt als „wie es scheint, unzutreffend“ preis und ersetzt sie durch „Mailänder Konstitution“; Gust. Krügers *Handbuch* sieht in der a. a. O. überlieferten Urkunde die für den Präfekten von Nikomedien bestimmte Ausfertigung des Mailänder Edikts, das er wie die anderen Genannten als Edikt des Konstantin und des Licinius auffaßt.

1) Außer der Lactanzausgabe von Brandt-Laubmann (im Wiener CSEL. XXVII, 2, 1897) und der Eusebiausgabe von Ed. Schwartz (in der Berliner Kirchenschriftstellerausgabe IX, 1—2, 1903—08) und den schon genannten Untersuchungen, die sich meist auch auf den Text beziehen (zuletzt insbesondere Seeck, *Sesan*, Wittig), kommt vor allem noch in Betracht Erw. Preuschen, *Analecta zur Gesch. der alten Kirche*, 1909, S. 103 ff.; vgl. auch Bihlmeyer in *Theol. Quartalschrift* 96, 1914, S. 65 bis 100. 198—224.

2) Das Datum stützt sich auf *Panegyrici Latini* (ed. W. Bährens, Leipzig, 1911), IV, 33; XII, 19 und auf *Codex Theodos.* X, 8, 1. Vgl. Seeck in *Zeitschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, rom. Abtlg.*, X, 1889, S. 182.

Edikt des Galerius, bald als ein von Konstantin und Licinius veröffentlichtes, nur für das eigene Gebiet bestimmtes Edikt des Frühlings, Sommers oder Herbstes 312, bald als das von Maximin an Sabin geschickte Reskript aufgefaßt.

Obgleich die Zahl der Gelehrten bedeutend ist, die sich der Ansicht anschließen, daß Konstantin und Licinius die Duldung der Christen schon 312 in einem Edikt verkündigt haben¹, kann jedenfalls dieses auf Grund von Euseb hist. eccles. IX, 9, 12 erschlossene Edikt nicht mit dem in X, 5, 2—3, d. i. unserer Einleitung gemeinten Erlaß in eins gesetzt werden. In IX, 9, 12 spricht Euseb davon, daß „nach diesen Ereignissen (u. a. dem Sieg über Maxentius) Konstantin und mit ihm Licinius. . . ein höchst vollkommenes Gesetz (*νόμον τελειότατον πληρότατον*) zugunsten der Christen“ abgefaßt und an Maximin geschickt hätten, während doch das in X, 5, 3 angeführte Toleranzreskript durch die „mancherlei Bedingungen“, die es enthielt, so unvollkommen war, daß es die Christen bedrückte und einige sich dadurch von der Ausübung ihres Glaubens hatten zurückstoßen lassen².

Wir brauchen in diesem Zusammenhang nur kurz darauf hinzuweisen, daß sich überhaupt gegen einen vermeintlichen Erlaß v. J. 312 ernste Bedenken erheben. Hat doch weder Laktanz in *De mortibus* seine Existenz je angedeutet, noch Euseb ihn in der *historia eccles.* überliefert³, und war es doch auch anscheinend nicht unbedingt nötig, die Christen des früheren Gebietes des Maxentius nach dessen Besiegung durch ein Toleranzedikt zu versöhnen, da Maxentius selber den Christenglauben duldete und auch das Eigentumsrecht des römischen Stuhls anerkannte⁴.

1) Eine von Bihlmeyer (a. a. O., XCVI, S. 76—7) aufgestellte Liste nennt Baluze, de Tillemont, Mosheim, Planck, von Stolberg, Neander, Gieseler, Arendt, Döllinger, Alzog, von Lasaulx, de Broglie, Aubé, Richter, Rohrbacher, Herzog, Burekhardt, Duruy, Hertzberg, Boissier und Seuffert, die sich alle für ein Edikt des Herbstes 312 äußerten. Zu diesem Verzeichnis kann man die Namen der Magdeburger Centurien (II, S. 55), Baronius (ed. Theiner, III, S. 551), Pagi (ebenda III, S. 559), Mansi (ebenda III, S. 559, Anm. 1 zu Kap. 10) und Gibbon (a. a. O. II, S. 297) hinzufügen. Nach Bihlmeyer (a. a. O., S. 91—2) haben Keim, Rauscher, Baur, von Reumont, Sinclair, Seidl, Möhler, Kraus, Hergenröther, Brück, Weiß, Albers, Rinieri, Santucci, Heinichen und Sesan das Edikt auf Frühling oder Sommer 312 datiert.

2) Vgl. Keim in *Theol. Jahrbücher*, 1852, S. 219. Sein Angriffsversuch gegen die Authentizität eines Edikts von Nov. oder Dez. 312 versorgte den späteren Kritiker mit einer Waffe auch gegen Keims eigenen Glauben an ein Edikt aus Frühling bezw. Sommer 312. Die Waffe wurde in dieser Weise gehandhabt von Mason, *The Persecution of Diocletian*, Cambridge, 1876, S. 327, A. 1; Antoniades, *Kaiser Licinius*, 1884, S. 79 bis 81; Hülle, *Die Toleranzverlässe römischer Kaiser für das Christentum* bis z. J. 313, 1895, S. 66 und Bihlmeyer a. a. O., S. 91—100.

3) Vgl. Hilgenfeld in *Zeitschr. f. wiss. Theol.* XXVII, 1885, S. 510 und Bihlmeyer a. a. O., S. 80.

4) Eusebius, *de martyribus Pal.* (ed. Schwartz), 13, 12; *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII* (ed. Mommsen in *Mon. Germ. Hist.*, auctor.

Im Gegensatz zu dieser Gruppe von Historikern ist Hülle¹ der Hauptverteidiger der Ansicht, daß das in der Eusebischen Einführung gemeinte Reskript (ἀντιγραφὴ) das an Sabin adressierte Reskript Maximins (Euseb. Hist. eccles. IX, 9a, 1—9) sei, das in der Tat Reskriptform trage und auch die fraglichen, dem christlichen Gottesdienst lästigen Bedingungen enthalten habe. Eine solche Deutung jedoch erklärt nicht, warum der Eusebische Erlass die Einleitung enthielt, und warum das Laktanzische Dekret diese nicht enthält, kann auch mit der am Anfang der Eusebischen Einleitung angeführten Motivierung des Befehls nicht vereinbart werden. Auch der von Seeck² entlehnte Beweisgrund Hülles, daß das ausdrückliche „wir“ in *ἐν τῇ Μεδιολάνῳ ἐηλύθειμεν* ein mehr umschließendes „wir“, d. h. nach ihm Konstantin, Licinius und Maximinus im Worte *κεκελεύκειμεν* andeute, trifft nicht nur auf Hülles These zu.

Die Deutung, die in dem bei Euseb X, 5, 3 charakterisierten Reskript das Edikt des Galerius sieht, scheitert daran, daß ja der Galerische Erlass kein Reskript, sondern ein Edikt (= *διάταγμα*)³ war, und daß dieses Kultusfreiheit ohne bedenkliche Einschränkungen gestattete. Mehrere Gelehrte⁴ denken deshalb nicht an das Edikt des Galerius, sondern an den mit näheren Anweisungen versehenen Brief, den Galerius vermutlich an die Reichsobrigkeit adressierte, um die Grundsätze seines Duldungsdekrets zu verwirklichen. Aber ganz abgesehen davon, daß die Existenz eines solchen Briefes nicht feststeht⁵, — es ist doch höchst unwahrscheinlich,

antiquiss., IX, 1891, S. 62. 75 ff.); Augustin, Breviculus collationis cum Donatistis (ed. Petschenig im CSEL. LIII, 7, 3, 1910, III 34. Vgl. auch Ed. Schwartz, Götting. Gel. Nachrichten, phil.-hist. Klasse, 1904, S. 530 bis 532 und De Bacci Venuti, Dalla grande persecuzione alla vittoria del Cristianesimo, Mailand, 1913, S. 133—5. 307—10.

1) a. a. O., S. 94—5.

2) ZKG. XII, 1891, S. 383—4.

3) Vgl. Hülle a. a. O., S. 94. Obgleich Ed. Schwartz (Götting. Gel. Nachrichten, 1904, S. 534) das in der Eusebischen Einleitung erwähnte Reskript als das Edikt des Galerius ausdeutet, so gibt er doch die Unzulänglichkeit dieser Ansicht stillschweigend zu, indem er die Bezeichnung *ἀντιγραφὴ* bei Euseb als „eine Unwahrheit“ darstellt.

4) Hunziker, Zur Regierung und Christenverfolgung des Kaisers Diocletians und seiner Nachfolger, 303—313 (in Büdingers Untersuchungen, Leipzig, 1868, II, S. 246, Anm. 2); Ad. Zahn, Konstantin der Große und die Kirche, 1876, S. 34; Mason a. a. O., S. 327, A. 1; Hilgenfeld in Zeitschr. f. wiss. Theol. XXVII, 1885, S. 511; Görres ebenda XXXV, 1892, S. 283; Linsemayer, Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat bis zum Tode des Kaisers Julians, 1905, S. 227, Anm. 6; Gustav Krüger, Handbuch usw. I. Teil (Tübingen, 1911), cap. 26, Nr. 3; De Bacci Venuti a. a. O., S. 320; Bihlmeyer a. a. O., XCVI, S. 217—22; Batiffol, Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét. III, 1913, S. 248 und Manaresi, L'imperio romano e il cristianesimo, Turin, 1914, S. 496.

5) Für die Frage, ob Galerius einen solchen Instruktionsbrief redigiert hat, ist zu bedenken, daß er schon wenige Tage nach der Veröffentlichung seines Edikts starb, vgl. de mort. pers. 34. Die Existenz des Briefes wurde

daß dieser, wenn er existiert hat, Instruktionen enthalten habe, welche die Christen in ihrem Gottesdienst schwer belästigten¹. Und dazu kommt: falls ein solcher Brief in der Eusebischen Einleitung wirklich gemeint wäre, warum fehlt dann eine diesbezügliche Andeutung in dem Laktanzischen Dekret, das zu Nikomedien erlassen worden war, also in einer Stadt, die im unmittelbaren Verwaltungsbezirk des Galerius bis zu seinem Tode blieb?²

Es bleibt m. E. nur eine Schlußfolgerung übrig, nämlich das in der Eusebischen Einleitung erwähnte Reskript als das Rundschreiben des Sabinus (Euseb historia eccles. IX, 1, 3—6) zu deuten, das dieser auf Maximins Befehl an Stelle des Edikts von Galerius an die ihm unterstellten Provinzverwalter geschickt hat (Euseb a. a. O., IX, 1, 1—2). Dem Prinzip der kaiserlichen Mitherrschaft zufolge mußten in der Überschrift dieser Verordnung die Namen Maximins und seiner Kollegen, Licinius und Konstantin, angegeben werden; daher konnte auch Licinius dieses Dekret für sich selbst und im Namen seines Verbündeten, Konstantin, so zitieren, als ob es von ihnen beiden selbst herrührte.

In diesem Rundschreiben des Sabinus, das angeblich abgefaßt wurde, die Vorteile einer auf dem Edikt des Galerius beruhenden Religionsfreiheit unter die Provinzialen Syriens und Ägyptens zu bringen, hatte man sich mit Zweideutigkeit so ausgedrückt, daß, wie es die Eusebische Einleitung rügt, durch späteres Interpretieren mancherlei Bedingungen offenbar hinzugefügt worden sind und dadurch vielleicht im Gegensatz zu der gewollten Toleranz einige der Christen ihrem Kultus bald danach entrissen wurden. Bei dieser Deutung würde sich auch das Vorhandensein der Einführung im Eusebischen Text und ihre Ausschließung von der Laktanzischen Version als logisch nötig erklären lassen, da ja das Edikt des Galerius in Nikomedien und durch ganz Kleinasien veröffentlicht wurde, wohingegen Maximin sich von dessen Bekanntgebung in Syrien und Ägypten enthielt und an Stelle dieses Edikts das Rundschreiben des Sabinus schickte.

von Keim, Der Übertritt Constantins des Großen zum Christentum, 1862, S. 81, Crivellucci, Studi Storici I, 1892, S. 243, Sesan a. a. O. I, S. 220 und De Bacci Venuti a. a. O., S. 309 verneint. Nach Hülle (a. a. O., S. 94) ist die Abfassung des Briefes eine „historische Wahrscheinlichkeit“.

1) Eine solche Behandlung der Christen wäre doch nicht mit Galerius' Anflehen des christlichen Gottes um eine Milderung seines Leidens vereinbar, ebensowenig mit dem durch Laktanz (de mort. 35) und Euseb (de marty. Palaest. 13, 14; hist. eccles. I, 1, 2 und VIII, 16, 1—2) bezeugten Jubel der christlichen Zeitgenossen über jenes Ereignis vereinbar. Schließlich wenn das Christentum wirklich so, wie oben angedeutet, durch einen Galerischen Instruktionsbrief beschränkt gewesen wäre, hätten Licinius und Konstantin in ihrer Konstitution d. J. 313 sich nie auf das Edikt des Galerius als auf einen Befehl, wonach die Christen auch den von ihnen gewählten Glauben und Kult sollten ausüben dürfen, bezogen.

2) Vgl. Eutropii brevium ab urbe condita (ed. Rühl, 1887), X, 1, 1, und Laktanz, de mort. 36.

Freilich ist damit die Frage nach den Motiven der bei Euseb überlieferten Einleitung noch nicht abgeschlossen. Den Behauptungen Crivelluccis¹ und Wittigs² widersprechend, bin ich der Meinung, daß es doch Beweggründe genug gab, um Licinius zu veranlassen, eine solche Einführung dem für Syrien und Ägypten, aber nicht dem für Nikomedien bestimmten Dekret hinzuzufügen. Man kann die Eusebische Einleitung in zwei Teile zergliedern: der erste, eine Anspielung auf das freundliche durch das Galerische Edikt verkündigte Interesse Konstantins und Licinius für die Christen; der zweite, eine Entkräftung der intoleranten Bedingungen, die eine spätere Ausdeutung in das Rundschreiben Sabinus hineingelesen hatte. Den ersten Teil dieser Einleitung seinem nikomedischen Dekret anzugliedern, hätte nicht dem politischen Vorteil des Licinius gedient; denn seine Erwähnung der lebenswürdigen Bestimmungen des Galerischen Edikts wäre ja doch in Bithynien, einer Provinz, die Galerius zu Lebzeiten selbst verwaltet hatte, als Ruhmeslied weder des Licinius noch des Konstantin, sondern des verstorbenen Kaisers aufgefaßt worden. Der zweite Teil, welcher der bithynischen Sachlage nicht im geringsten entsprach, konnte selbstverständlich in einem nikomedischen Erlaß nicht enthalten sein. Doch hatte Licinius beabsichtigt, dasselbe politische Ergebnis sowohl durch den für Bithynien bzw. für Kleinasien als durch den für Syrien bzw. Ägypten bestimmten Erlaß zu zeitigen, nämlich die Freundschaft der zahlreichen Christen des Ostens sich und Konstantin zu gewinnen. In beiden Verfügungen wurde daher als Hauptmittel angewendet, daß man die Beschlüsse betreffs der zukünftigen Regelung der Religionsangelegenheiten, die Konstantin und Licinius in Mailand schon früher erwogen hatten, verkündigte. Dabei fand Licinius es auch nützlich, der Bevölkerung Syriens und Ägyptens den Gegensatz anzudeuten zwischen den Vorteilen des Galerischen Edikts, das durch Veröffentlichung im eigenen Gebiet von Konstantin und Licinius gebilligt war, und den Nachteilen des Sabinischen Rundschreibens, das auf Befehl Maximins an Stelle des Edikts von Galerius an die Unterbeamten Syriens und Ägyptens geschickt worden war. Nun aber muß man den Forschern zustimmen, die annehmen, daß die Vorlage des durch Eusebius erhaltenen Licinischen Erlasses nicht eher in der Diözese des Ostens (d. h. in Syrien und Ägypten) veröffentlicht wurde, als Licinius dieses Gebiet tatsächlich von Maximin erobert hatte, also nach der endgültigen Niederlage und dem kurz darauf folgenden Tode Maximins in Cilicien. Man weiß, daß Maximin ein höchst vollständiges Duldungsedikt kurz vor seinem Tode erlassen hat (Euseb hist. eccl. IX, 10, 7—11), aus dessen inhaltlichen Übereinstimmungen mit dem nikomedischen Erlaß des Licinius man den Schluß der Abhängigkeit jenes Dekrets von diesem wohl ziehen darf³.

1) Studi storici I, 1892, S. 250.

2) a. a. O., S. 55.

3) Verfehlt scheint mir der Versuch Crivelluccis (a. a. O., S. 246 bis 249) gewesen zu sein, die Inhaltsähnlichkeit der Licinischen Konstitution

Nach wie vor der Niederwerfung Maximins strebte Licinius nach demselben Ziel, nämlich sich den guten Willen der orientalischen Christen durch ein großmütiges Duldungsprogramm zu sichern. Dafür bediente er sich nun einer behauptenden und einer verneinenden Beweisführung — er verbreitete unter den Provinzialen Syriens und Ägyptens einen Erlass, dessen Hauptteil die toleranten Bestimmungen des nikomedischen Reskripts wiederholte, dessen Einleitung aber in erster Linie auf das Maximinische Duldungsedikt zugespitzt war. Gerade dadurch, daß er die Aufrichtigkeit der Handlung Maximins durch Erinnerung an den schikanösen Inhalt des Sabinischen Rundschreibens bezweifelte, wurde Licinius veranlaßt, als Beweis seiner eigenen und Konstantins christenfreundlichen Gesinnung ihre Zustimmung zum Galerischen Edikt anzuführen.

Ist diese Analyse des Textinhaltes die richtige, so kann man nun auch die Überschrift wiederherstellen. Seeck behauptet, daß die Weitschweifigkeit der Anfangsworte des Laktanzischen Erlasses (d. h. *cum feliciter tam ego Constantinus A. quam etiam ego Licinius A. . . . convenissemus*) keinen Zweck hätte, wenn nur diese selben beiden Namen in der Überschrift zu lesen wären, da man dann einfach „*cum feliciter apud Mediolanum convenissemus*“ im Texte hätte schreiben können. Daher möchte Seeck in der Aufschrift den Namen des Maximin zu denen des Konstantin und des Licinius hinzufügen¹. Obgleich Seeck noch andere Beweisgründe angeführt hat, um diese Ansicht zu bestärken, kann man ihm m. E. darin nicht beistimmen. Erstens gibt es ein direktes Zeugnis des Euseb, daß seine Version des Lizinischen Erlasses von Konstantin und Licinius herstammte (hist. eccl. X, 5, 1). Zweitens, da diese Konstitution, wie oben schon berührt, in der Diözese des Ostens (d. h. Syrien und Ägypten) veröffentlicht ist, ist ihre Bekanntmachung

mit dem Maximinischen Toleranzerlass d. J. 313 als Beweis für die Existenz eines den beiden Verfügungen zugrunde liegenden Mailänder Archetyps zu verwenden. Denn in seiner schwierigen Lage hätte Maximin sicher nicht Bedenken getragen, christenfreundliche Maßregeln der Politik seines Gegners zu entlehnen. Die Beweisgründe Crivelluccis sind von De Bacci Venuti (Dalla grande persecuzione, S. 324) völlig akzeptiert worden. Einige von den Phrasen, die Crivellucci (S. 247—8) angeführt hat, um die Verwandtschaft zwischen der Licinischen Konstitution und dem Maximinischen Edikt zu bezeichnen, waren bloß formelle Ausdrücke des Kanzleigegebrauchs, z. B. *universa quae ad comoda . . . profutura* (= *ὅσα τῆς λυσιστελείας καὶ τῆς χρησιμότητος εἰσὶν τῆς κοινῆς*), *priore tempore* (= *πρὸ τούτου*), *postposita omni . . . ambiguitate* (= *πᾶσα . . . ἀμυβολία . . . περαιρεθῆ*).

1) a. a. O., S. 384. Diese These Seecks wurde von Hülle (S. 95), Wittig (S. 46—7) und Huttman (The Establishment of Christianity and the Proscription of Paganism, New York, 1914, S. 51—2) akzeptiert, dagegen von Görres (S. 288—9), Mommsen (Römisches Staatsrecht, 1899, S. 595), Carassai („La politica religiosa di Costantino il Grande e la proprietà della Chiesa“ in: Archivio della R. Società Romana di Storia Patria, XXIV, 1901, S. 102), Duchesne (Histoire ancienne de l'Eglise², 1907, II, S. 38), Ed. Schwartz (Kaiser Konstantin und die Christliche Kirche, 1913, S. 72—3), De Bacci Venuti (S. 326, Anm. 1), Manaresi (S. 497), Batiffol (Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét. III, 1913, S. 251, Anm. 1) abgewiesen.

ohne Zweifel so lange aufgeschoben worden, bis Licinius dort die Herrschaft als Folge von Maximins endgültiger Niederlage und seinem Tod errungen, so daß ein so später Erlaß den Namen Maximins nicht hat enthalten können. Drittens aber deutet schon der ganze Inhalt der beiden Verordnungen bei Laktanz und Euseb die Ausschließung des Namens Maximins von der Aufschrift an. Man liest ja schon in der Eusebischen Einleitung, daß es Hauptzweck des Erlasses war, die den Christen lästigen Bedingungen des Maximin zu tilgen; und wie könnten Licinius und Konstantin dem Maximin das Lob zugestehen, daß neben ihnen auch er „schon längst empfunden habe, man sei verpflichtet, einem jeden Freiheit des Denkens und des Wählens des von ihm vorgezogenen Gottesdienstes zu gestatten?“ Seeck hat nun zwar aus literarischen¹ und urkundlichen² Beweisen den Schluß gezogen, „daß im Texte der Urkunde die Kaisernamen nur da genannt sind, wo nicht von allen, welche in der Überschrift stehen, zugleich gesprochen wird, sondern aus ihrer Zahl einzelne hervorgehoben werden“, aber man muß doch die Existenz einer solchen Regel in Frage stellen. Daß die Herrscher der byzantinischen Kaiserzeit in ihren Erlassen nicht konsequent handelten, beweist wohl der Gebrauch der ersten Person der Einzahl im Texte der kaiserlichen Konstitutionen sowie die Anwendung der ersten Person der Mehrzahl, und zwar während der Regierung des Alleinherrschenden sowohl als unter der Herrschaft mehrerer kaiserlichen Kollegen³. Viertens böten die von Seeck zitierten Zeugnisse des Augustin⁴, der Inschriften⁵ und der Münzen⁶ nur dann eine Lösung des Problems, wenn sie vom offiziellen Kreise des unmittelbaren Bezirks von Licinius nach Ausbruch des Maximinisch-Licinischen Bürgerkrieges herrührten. Fünftens, da jenes Prinzip der kaiserlichen Mitherrschaft während des Konstantinisch-Licinischen Bürgerkrieges des Jahres 314 unwirksam wurde⁷, kann man sich durch Ähnlichkeit erklären, daß diese Regel des römischen Staatsrechts auch während des Maximinisch-Licinischen Bürgerkrieges unterbrochen worden war. Da Licinius zur Zeit seines ersten Feldzuges gegen Konstantin (314) den Valens zum Mit-

1) Panegyrici Latini a. a. O., XII, 2.

2) Ibid. IX, 14 und Cod. Theod. VI, 4, 10.

3) Vgl. Cod. Theod. VIII, 12, 7; IX, 34, 6; XI, 34, 2 und II, 5, 2; III, 1, 3; VIII, 5, 12; XIII, 3, 5. Weitere Beispiele eines augenscheinlich zufälligen Gebrauchs der ersten Person der Einzahl und Mehrzahl im selben Erlaß gibt es z. B. bei Euseb, hist. eccles. X, 5, 18–24, 6. 7; De vita Constantini (ed. Heikel), II, 24–42. 46. 48–60. 64–72, III, 17–20. 30–2. 52–3. 60. 61. 62. 64–5; S. Optati Milevitani libri VII (ed. Ziwsa) Anhang, Nr. 3. 5. 6. 7. 9. 10 und Cod. Theod. VII, 20, 2; IX, 1, 4. 42.

4) Epistola 88, 4 in CSEL. vol. XXXIV, pars 2 (ed. Goldbacher, Wien 1898).

5) Corpus Inscr. Lat. V, 8021. 8060. 8963; VI, 507.

6) Cohen, Description historique des monnaies frappées sous l'empire romain² (Paris, 1880–92), s. v. Maximinus II Daja, Nr. 184–5.

7) Mommsen, Hermes XVII, 1882, S. 532, Anm. 3.

regenten ernannte¹, und da er während des zweiten Bürgerkrieges (323)² die Konsuln des Westens, Severus und Rufinus, verstieß und an Stelle deren sich selbst und Licinius den Jüngeren designierte³, indem er sich den Martinianus⁴ als Kaiser zugesellte, so läßt sich für Licinius der klare Beweis dafür führen, daß er für die Dauer von Feindseligkeiten gegen einen bisherigen Kollegen diesen seines kaiserlichen Amtes als verlustig betrachtete. Endlich kann man die öftere Nennung Konstantins und Licinius' im Erlaß von der Absicht des Letzteren wohl ableiten, die durch das Rundschreiben Sabins verfügte christenfeindliche Politik Maximins mit der durch ihre Mailänder Beschlüsse angedeuteten christenfreundlichen Gesinnung zu vergleichen. Man wird also gegen Seeck in der Überschrift nur sie beide genannt sein lassen dürfen.

Was nun die gleichfalls vielerörterte Frage nach dem Adressaten der Eusebischen Konstitution⁵ betrifft, so war schon oben bemerkt, wie genau dieser Erlaß der besonderen Lage Syriens und Ägyptens entsprach. Man wird daraus folgern müssen, daß Licinius diese von Euseb angeführte Konstitution an einen in diesem Reichsteil tätigen Beamten adressiert hat. Und da man weiß, daß Licinius seine bei Lactanz erhaltene nikomedische Konstitution an den Statthalter von Bithynien gerichtet hatte, so kann man wohl annehmen, daß das lateinische Archetyp der Eusebischen Version an den Statthalter Palästinas adressiert worden war, der das Dekret durch eigenes hinzugefügtes Edikt veröffentlicht hat, wodurch dem in Cäsarea schreibenden Euseb die Gelegenheit geboten war, den Erlaß abzuschreiben, um ihn nachher in griechischer Übersetzung der zweiten Ausgabe seiner Kirchengeschichte einzuverleiben.

1) Vgl. J. Maurice, The Numismatic Chronicle, 4th series, vol. II, 1902, S. 120—5.

2) Für das Datum siehe P. Viereck, Archiv für Papyrusforschung IV, 1908, S. 161, Anm. 2.

3) Vgl. Mommsen, „Consularia“, im Hermes, XXXII, 1897, S. 545—6.

4) Vgl. J. Maurice, a. a. O. III, 1903, S. 250—53.

5) Bis zur Zeit Diokletians unterschied man im Gebrauche des römischen Staatsrechtes nach der Form der kaiserlichen Konstitution zwischen edictum (= διάταγμα, πρόγραμμα, πρόσταγμα), rescriptum (= ἀντιγραφή), epistula (= ἐπιστολή, γραφή, γράμματα) und mandatum (= ἐντολή). Durch Verfügung des Diokletian wurden alle vier als leges imperiales bezeichnet, und obgleich man sich in der kaiserlichen Kanzlei des Konstantinischen Zeitalters noch an dieselben Ausdrücke hielt, so tat man es doch, ohne sich deren Unterschiede bewußt zu sein. Vgl. Jörs, s. v. constitutiones principis, in Pauly-Wissowa IV, 1, 1901, Sp. 1109 und Mommsen, Abriss des römischen Staatsrechts², 1907, S. 361. Da der Licinische Erlaß sich der Form nach einem rescriptum oder einer epistula und dem Inhalt nach einem edictum anpaßt, so sollte man ihn vielleicht eher als constitutio (= διάταξις) bezeichnen, ein Ausdruck, der beide Begriffe enthält. Hieraus folgt, daß Seeck auf dem halben Wege stehen geblieben ist, als er a. a. O., S. 381f. den Versuch machte, die besprochene Licinische Urkunde der Form nach als Reskript zu beweisen.

Vom genetischen Standpunkte betrachtet, bildet diese Konstitution des Licinius, die also im Namen des Konstantin und des Licinius veröffentlicht war und in zwei verschiedenen Versionen, an die Statthalter Bithyniens und Palästinas adressiert, überliefert ist, die logische Ergänzung und juristische Folgerung des Galerischen Edikts v. J. 311. Als Galerius den Christen Kultusfreiheit gestattete, erklärte er sich damit einverstanden, nicht nur — was dem republikanischen wie dem nachaugusteischen Zeitalter selbstverständlich war¹ — ihre Gewissensfreiheit, sondern darüber hinaus das Grundprinzip der allgemeinen Religionstoleranz stillschweigend anzuerkennen. Die folgerichtige Ausarbeitung dieses Grundgedankens kam jedoch erst zur Geltung in der Licinischen Konstitution d. J. 313. In juristischer Beziehung entsprach diese offizielle Gewährung des Assoziationsrechts an die Christen, nach Analogie des Judentums, der Anerkennung der Rechtsfähigkeit der Christengemeinden samt und sonders².

Wenn nun in beiden Versionen der Konstitution die darin enthaltenen, die Religionsfreiheit betreffenden Sätze auf die Mailänder Beschlüsse Konstantins und des Licinius ausdrücklich gestützt werden, so kann man doch daraus nicht ohne weiteres den Schluß ziehen, daß Konstantin und Licinius ihre Verabredungen durch eine Konstitution von Mailand, also im Westen, veröffentlicht haben. Hier werden die Leugner der Existenz eines Mailänder Edikts Recht behalten. Erstens bietet uns die Licinische Konstitution die klare Andeutung, daß man bei der Mailänder Zusammenkunft die Religionsfragen des Ostens, nicht des Westens erwog, und die Sprache der Laktanzischen Version macht bei genauer Beobachtung auch den Eindruck, daß Konstantin und Licinius sich in Mailand mit zukünftigen, nicht mit gegenwärtigen Religionsfragen beschäftigten. Zweitens war es vom juristischen Standpunkt aus kaum notwendig, ein solches Dekret im Westen zu erlassen, da Konstantin und Licinius schon vor der Mailänder Konferenz das Edikt des Galerius im Sinne einer Gewährung der Religionsfreiheit interpretiert

1) Vgl. J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain: leur condition juridique, économique et sociale*, Paris, 1914, I, S. 248.

2) Ebenda I, S. 425. Siehe Mommsens Interpretation der Digestenstelle, 40, 3, 1, in der Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, rom. Abtlg. XXV, 1904, S. 49. Als ausreichend kann ich die auf Cod. Just. I, 2, 25 beruhende Beweisführung Chénons (*Les conséquences juridiques de l'édit de Milan (313)*, in *Nouvelle Revue Historique de droit français et étranger* XXXVIII, 1914, S. 261—2), die Anerkennung der Rechtsfähigkeit der katholischen Kirche erst nach der Konstantinisch-Licinischen Gesetzgebung des Jahres 313 zu datieren, nicht betrachten. Waltzing (s. v., *collegia*, im *Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie*, fasc. XXXI, 1913, Sp. 2139) glaubt nicht, daß eine solche Anerkennung schon durch das Galerische Edikt stattgefunden hat, und schreibt die erste Gewährung dieser Rechtsfähigkeit der Licinischen Konstitution d. J. 313 zu. Vgl. auch W. Schnyder, *Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Serie II, t. VIII, 1903, S. 172 und V. Sesan a. a. O. I, S. 199.

hatten (Euseb hist. eccl. X, 53). Nicht einmal den Willen, die juristische Persönlichkeit der Christengemeinden durch Verordnung der Wiedergabe des Kirchengeneigums anzuerkennen, kann man als durch westliche Verhältnisse begründet betrachten, um so weniger, als diese These mit dem sich auf ähnliche Rechtssachen beziehenden Inhalt des von Konstantin an den Prokonsul Anulin geschickten Reskripts d. J. 313 (Euseb hist. eccl. X, 515—17) zu vereinbaren ist. Dieses Schreiben kann man entweder vor oder nach der Zeit des Mailänder Zusammentreffens datieren¹; war es vor der Konferenz erlassen, so hat Konstantin also die Genossenschaftsfähigkeit der Christengemeinden, samt und sonders, schon vor den Mailänder Beschlüssen anerkannt, und wenn nach der Konferenz, so wäre es eine unnötige Wiederholung eines etwa vorhandenen Mailänder Erlasses. Drittens: Wenn sie wirklich einen Mailänder Erlaß veröffentlicht hätten, so hätte Licinius, als er den wesentlichen Inhalt des Erlasses in einer späteren Verfügung wiederholte, sich doch auf den nämlichen Erlaß ausdrücklich berufen. Viertens aber genügen doch die in Eusebs hist. eccles. (IX, 912. 9a12. X, 52—14) angedeuteten Zeugnisse ganz und gar nicht, die Existenz eines Edikts oder Reskripts von Mailand festzustellen². Zwar kann man Wittig bestimmen, daß Euseb, seinen Auskünften in historia eccles. IX, 912. 9a12 gemäß, selber tatsächlich an die Existenz eines von Konstantin und Licinius vor dem Licinisch-Maximinischen Kriege allgemein veröffentlichten Duldungsdekrets glaubte, — jedoch daß Euseb diesen Erlaß als identisch mit X, 52—14 erkannt habe, ist eine auf Grund der handschriftlichen Studien von Eduard Schwartz unzulässige Annahme, da ja die Sammlung der in X, 5—7 angeführten Reichsgesetze ursprünglich (d. h. in der zweiten Auflage) am Ende des neunten Buches gestanden hatte, also unmittelbar nach der Schilderung des Sturzes Maximins³. Obgleich die griechische Version der Licinischen Konstitution auf den Leser den Eindruck macht, daß die Mailänder Beschlüsse des Konstantin und des Licinius in einem Mailänder Erlaß veröffentlicht worden waren, so liefert die Laktanzische Version alle nötigen Korrekturen für die

1) Hülle (a. a. O., S. 104) hat sich für das spätere Datum, Pallu de Lessert (Fastes des provinces africaines sous la domination romaine, t. II, 1901, S. 18), Monceaux (Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, t. IV, 1912, S. 199—200), Wittig (a. a. O., S. 51) und Coleman (Constantine the Great and Christianity, New York, 1914, S. 31) haben sich in plausibeler Weise für das frühere Datum entschieden.

2) Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt³, I, 1910, S. 498—9 hat bewiesen, daß man sich auf die Chronologie Eusebs in hist. eccles. IX, 9, 12 nicht verlassen darf.

3) Siehe Ed. Schwartz, Eusebius Kirchengeschichte, 3. Teil, S. LIII; ders., s. v. „Eusebios“, in Pauly-Wissowa, VI, 1909, Sp. 1405; vgl. Crivellucci, Studi storici I, 1892, S. 242, Anm. 3. Sesan (a. a. O I, S. 188—9) sowohl als Wittig hat die Folgerungen dieses handschriftlichen Beweises zu ziehen versäumt.

falsche Wiedergabe der echten Konstitution durch jene Übersetzung¹. Fünftens, außer dem obengenannten Falle, geht die zeitgenössische Literatur mit Stillschweigen über die Existenz eines solchen Mailänder Dekrets hinweg. Sogar bei Euseb findet man keine andere Anspielung an eine Mailänder Konstitution, weder in der hist. eccles., noch in der Chronik², noch in der Vita Constantini. Laktanz hat ebenfalls ihre Authentizität niemals angedeutet.

Das Resultat dieser, die neuere Literatur über das „Mailänder Edikt“ buchenden und prüfenden Überschau wird man dahin zusammenfassen können, daß man das Edikt des Galerius v. J. 311 höher wie bisher üblich einzuschätzen hat, daß die Authentizität eines Konstantinisch-Licinischen Edikts d. J. 312 als unbewiesen zu erklären ist, daß die Existenz des angeblichen Edikts von Mailand verneint werden muß, und daß man in den bei Laktanz und Euseb a. a. O. aufbewahrten Urkunden zwei verschiedene Versionen einer für zwei östliche Gebiete bestimmten, von Licinius nach seiner Mailänder Zusammenkunft mit Konstantin veröffentlichten Konstitution zu sehen hat.

1) Um die Textähnlichkeiten und -abweichungen der Laktanzischen und Eusebischen Version, sowie ihre identische Reskriptsform zu erklären, hat sich W. Schnyder für die Existenz, nicht eines formellen Edikts, sondern eines Protokolls entschieden, in welchem man die Mailänder Abmachungen Konstantins und Licinius' notiert hatte. Vgl. Schnyder, „Die Anerkennung der christlichen Kirche von seiten des römischen Staates unter Konstantin dem Großen“ (Beilage zum Jahresbericht der kantonalen höheren Lehranstalten . . . in Luzern, 1912/13, S. 96).

2) Die Chronik des Hieronymus, ed. R. Helm, in Eusebius' Werke VII, 1 (Leipzig 1913).

Allgemeines und Gesamtkirchengeschichte

In seiner Schrift „Zur Reform des Studiums der Theologie“ (Leipzig, Hinrichs, 1920. 48 S. 2 Mark) nimmt Paul Feine, der s. Z. als Dekan der Halleschen Theologischen Fakultät die Vorbereitungen für den Deutschen Theologischen Fakultätentag im Sept. 1919 zu treffen gehabt hat, im Anschluß an die damals gefaßten Beschlüsse, sowie an die Thesen verschiedener Theologenschaften (warum nicht auch andere Stimmen?) Stellung zu den strittigen Fragen der Vorbildung der Theologiestudierenden, der Gestaltung des Studienbetriebes (Abschaffung des Hebräischen, Beschränkung des historischen Lehrstoffes, Erweiterung der zu hörenden Vorlesungen, pädagogische Unterrichtsreform u. dergl.) und der Prüfungsordnungen (Zwischenprüfungen? Wahl der Prüfungsfächer? Fakultätsprüfung statt 1. Konsistorialprüfung u. a.). Das vorangestellte Kapitel über die Ursachen der heutigen Reformbestrebungen geht den Dingen nicht genügend auf den Grund; es stellt auch die gerade für die antihistorischen Forderungen grundlegenden Tendenzen, die Tendenz zur Gegenwart und zur Praxis, die z. B. zur Forderung einer ausführlicheren Behandlung der Frömmigkeitsgeschichte, der neuesten Kirchengeschichte, der Kirchenkunde der Gegenwart, der religiös-kirchlichen Gegenwartsfragen u. dergl. geführt haben, nicht genügend heraus. F. geht überhaupt gerade an den den kirchenhistorischen Unterricht betreffenden Fragen (S. 22—25) zu schnell vorüber. Seine Auffassung der Theologie als der „Wissenschaft von der Offenbarungsreligion des AT. und des NT.“, in der er u. a. jüngst seitens Joh. Kunze („Die Eigenart und Bedeutung der Theologie als Wissenschaft“, in Neue Kirchl. Ztschr. 1921, S. 269 ff., vgl. dessen gegen die neue Berliner theol. Studienanweisung v. J. 1919 gerichteten Aufsatz: „Die Selbständigkeit der Schriftwissenschaft innerhalb der Theologie“, in „Reformation“ 1919, Nr. 8) Unterstützung gefunden hat, wird wohl gerade kirchenhistorischerseits weithin als zu eng und zu biblizistisch abgelehnt werden. Sie verführt den Verf. auch wegen der dem Theologiestudierenden dann drohenden „Gefahren“ zu einer recht ängstlichen Beantwortung der Frage, inwieweit dieser in anderen Fakultäten solle hören müssen (S. 26 ff.), obwohl er anderseits doch selber eine Ausbildung der zukünftigen Geistlichen „in klösterlicher oder seminaristischer Enge“ ablehnt (S. 42 f.).

Lehrreich ist ein Vergleich der in F.s Schrift sich spiegelnden Anschauungen vom Studium mit der „Einführung in das Studium der

1) Bücher, Zeitschriften und Einzelaufsätze, deren Anzeige gewünscht wird, bitten wir regelmäßig an den Verlag Fr. A. Perthes A.-G. in Gotha „für die ZKG.“ einzusenden.

katholischen Theologie“, die zu Otto Bardenhewers 70. Geburtstag von der Münchener Theologischen Fakultät unter der Schriftleitung von J. Goettsberger herausgegeben ist (München u. Kempten, Kösel & Pustet, 1921. X, 183) und alle theologischen Wissenschaftsgebiete mit Einschluß der philosophischen Vorstudien, des Kirchenrechts und der pädagogischen Studien unter Berücksichtigung der Studienpläne aller deutschen kath.-theol. Fakultäten, Lyzeen, Akademien, Seminare (vgl. die 4 angehängten Tabellen) durchgeht. Im Abschnitt über die Vorbildung (S. 15 ff.) liegt der volle Ton auf der humanistischen Vorbildung. Über den Brauch einer philosophischen Abschlußprüfung (= examen pro admissione ad theologiam) und sonstiger Zwischenprüfungen, vgl. S. 30. 39 ff. Das Kirchengeschichtsstudium, legitimiert und zugleich begrenzt durch die Definition der Theologie als der „Wissenschaft des Glaubens und Lebens der Kirche“, hat G. Pfeilschifter S. 61—80 behandelt, in der Periodisierung an Hergenröther-Kirsch angelehnt, auch zu protestantischer Literatur hinführend, die sonst in den einzelnen Abschnitten mit verschieden starker Weitherzigkeit mitgebucht ist.

Aus der Reihe der „Wissenschaftlichen Forschungsberichte“, seit 1920 herausgegeben von Karl Hönn (Gotha, Fr. A. Perthes A.-G.), die zunächst im Blick auf die dem Studium durch den Krieg jahrelang entzogen gewesenen Studenten und Kandidaten und auf die im Beruf stehenden Akademiker über die seit 1914 erschienene Fachliteratur knapp und auf das Wesentliche beschränkt berichten wollen, greifen schon die über Lateinische Philologie (Wilh. Kroll) und über Griechische Philologie (Ernst Howald) in das KGgebiet ein, da sie auch über die Christliche Literaturgeschichte berichten, noch stärker der über Philosophie (Willy Moog), der S. 14 ff. inmitten der Geschichte der Philosophie auch die dogmengeschichtliche Literatur beachtet und S. 85 ff. die geschichtsphilosophische behandelt hat. Als 6. Band erschien 1921 der Bericht über Theologie (für 1914—19), von Mulert herausgegeben unter Mitarbeit von Haas (Religionsgeschichte), Baumgartner (AT.), Jülicher (NT.), Zscharnack (KG. und DG.), Niebergall (Praktische Theologie). Aus der Fülle der kglichen Literatur der Kriegsjahre konnte Zsch. auf S. 46—66 des beschränkten Raumes wegen naturgemäß nur das Allgemeine und die Hauptergebnisse buchen, so daß die nächsten Berichte rückgreifend mancherlei Ergänzungen werden bringen müssen. S. 67—72 bespricht Mulert die Konfessionskunde. Diese Forschungsberichte können auch nicht entfernt den seit 1912 nicht mehr erschienenen „Theologischen Jahresbericht“ ersetzen, sondern ähneln am ehesten, obwohl sie kondensierter sind, den Berichten in der „Theologie der Gegenwart“ (vgl. ZKG. II, 1920, S. 190), wo inzwischen Gg. Grützmacher und Herm. Jordan in H. 4 und 5 des Jg. XV, 1921 (Leipzig, Deichert) auch über die Neuerscheinungen der KGLiteratur d. J. 1920, vereinzelt auch schon 1921, berichtet haben; diese Hefte sind auch einzeln käuflich. Erfreulich ist, daß Gustav Krüger eben beginnt, in Harvard Theological Review (Cambridge Mass., University Press) ganz in der Art des von ihm einst geleiteten Th. Jahresberichts (Bibliographie und anschließende Einzelbesprechungen) über Literature on Church History 1914—1920 zu berichten. Das Oktoberheft des XIV. Bandes ist fast ganz (S. 287—374) der „Early Church History“ gewidmet. Die in vier Jahresheften erscheinende HThR. war den deutschen

Abonnenten für 1921 zum Jahrespreise von 8 Mark angeboten worden und kostet nunmehr ab 1. Jan. 1922 13 Mark. Eine allmählich immer lückenloser werdende, auch die deutsche Literatur nun wieder stärker berücksichtigende Bibliographie enthält jedes Heft der *Löwener Revue d'Histoire Ecclésiastique*; der jetzt vollständige Jg. XVII, 1921, enthält 328 bibliogr. Seiten mit 5581 Nummern.

Zscharnack.

Hans von Schubert hat seine Grundzüge der Kirchengeschichte in 7. und 8. Aufl. erscheinen lassen können (Tübingen, Mohr, 1921. VI, 344 S. 24 Mark, geb. 33 Mark). Es ist, auch im letzten Kapitel „Nach der Entscheidung“, wo dies und das inzwischen überholt ist, ein unveränderter Neudruck der 6. Aufl. v. J. 1919, die in ZKG. NF. I, 2, S. 427 angezeigt worden war.

Hans Achelis, *Kirchengeschichte*. Leipzig, Quelle & Meyer, 1921. 236 S. geb. 28 Mark. — Es ist ganz offenbar, daß der Zug der Zeit auf eine Reduktion der gewaltigen historischen Stoffmassen ausgeht, die von der zu einer neuen Polyhistorie gewordenen „reinen“ Historie der letzten Jahrzehnte vor dem Kriege zusammengetragen worden waren. Das tritt schon in unserm Vorlesungswesen zutage; die Zeiten, wo man die drei kirchengeschichtlichen Hauptvorlesungen je 6stündig, dazu 2stündig KG. des 19. Jahrhunderts, 4stündig Apostolisches Zeitalter und je 5stündig „Symbolik“ und Dogmengeschichte las, sind selbst für Leipzig vorüber. Man will nicht mehr im Stoff ertrinken, sondern ihn überblicken, will eine klare Herausarbeitung der Linien, die uns mit der Vergangenheit verbinden. In diesen Zusammenhang gehört das ausgezeichnete Buch von A., dem man Großzügigkeit der Anordnung, Beschränkung auf das Wesentliche, meisterhaft knappe Formulierung, anregende Darstellung und Abwesenheit aller schulmeisterlichen Pedanterie nachrühmen kann. Es will gewiß etwas heißen, die Stofffülle einer 19 Jahrhunderte umspannenden Entwicklung auf 216 Seiten unterzubringen. Der Erfolg solcher Bücher bei der Studentenschaft läßt sich nie vorher abschätzen; man sollte aber meinen, daß das Buch von A. namentlich für Repetitionszwecke ausgezeichnete Dienste leisten müßte. Für einige Einzelheiten verweise ich auf meine demnächst erscheinende Anzeige in der ThLZ. 1922.

Karl Heussi, Leipzig.

Die neue Sammlung der „Prinzipienfragen der neutestamentlichen Forschung“ (Leipzig, Deichert, seit 1921) wird von einer Studie Kurt Deißners, *Religionsgeschichtliche Parallelen, ihr Wert und ihre Verwendung* (III, 34 S. 5 Mark) eröffnet, die auch seitens des Kirchenhistorikers beachtet zu werden verdient, da sie Fragen behandelt, in denen die von D. erstrebte Verständigung noch keineswegs erreicht war, und zwar weder innerhalb der ntlichen Forschung, noch für die spätere altkirchliche Zeit. Für das ntliche Gebiet hatte ja Paul Feines *Theologie des Neuen Testaments* (Leipzig, Hinrichs. 3. neubearbeitete Auflage, 1919), die im allgemeinen als Zusammenfassung der Stellung der neueren konservativen Theologie zu den Fragen der ntlichen Theologie wird gelten dürfen, geradezu betont, daß man „heute über den Scheitelpunkt der religionsgeschichtlichen Flutwelle hinaus“ sei, und der Verfasser selber erklärt, bezüglich der religionsgeschichtlichen Fragestellung eine „rückläufige Entwicklung“ durchgemacht zu haben, so daß er nun bei seiner Neuauflage nicht nur den Charakter seines Buches als Darstellung der Lehre des NTs,

statt der Religion des Urchristentums, festgehalten, sondern bezüglich des religionsgeschichtlichen Einflusses auf ntliche Gedanken sogar fast durchgehend Abstriche an dem gemacht hat, was er früher noch zugestanden hatte. Ja, Feines Theologie wird beherrscht wie von einem fast überstarken, die Probleme nicht empfindenden Vertrauen zur Quellenüberlieferung (auch zum Johannesevangelium), so auch von der Überzeugung, daß so gut wie alle ntlichen Gedanken im Evangelium wurzeln, und daß die biblische Theologie „biblizistischen“ Charakter tragen müsse. Auf diesem Hintergrunde gewinnt die Aufgeschlossenheit Deißners für die religionsgeschichtliche Forschung und gewinnen seine eingehend S. 18 ff. entwickelten methodologischen Grundsätze mit dem Willen zur Verständigung mit der religionsgeschichtlichen Schule wie mit ihren Gegnern erst ihre Bedeutung. Die Schrift wirkt und soll wirken als Apologie der — richtig betriebenen — religionsgeschichtlichen Methode, durch deren Anwendung D. gerade den Offenbarungscharakter des ntlichen Christentums bzw. die Berechtigung des Glaubens an diesen Charakter (S. 14 f. 17) nachgewiesen wissen will. Gut gewählte Beispiele, besonders aus dem Gebiete der sprachlichen Analogien (S. 26 ff.), aus Mysterienreligionen, Mystik, hermetischer Literatur illustrieren das von D. Gewollte. Seine Broschüre findet einen Bundesgenossen in Strahtmanns Aufsatz „Über Wesen, Werden und Wert der religionsgeschichtlichen Behandlung der Anfänge des Christentums“ (Neue kirchl. Ztschr. 31, 1920, S. 193—212), wo neben dem geschichtlichen Rückblick die methodologischen und Stoff-Fragen freilich nur kurz berührt sind. Vgl. Rudolf Otto, Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte (in: Die Religion des alten Indien. III: Vishnu-Nārāyaṇa I, 1917, S. 141—160). Daß man übrigens die terminologische Verwandtschaft, „dieses wertvollste Merkmal geistesgeschichtlicher Beziehungen“, nicht gering einschätzen dürfe, hat gegenüber Deißner (Anzeige der 2. Aufl. seines „Paulus und die Mystik seiner Zeit“, 1921) eben Martin Dibelius in DLz. 1921, S. 724—727, stark betont.

Zscharnack.

Friedrich Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 3. Aufl. München 1921, Ernst Reinhardt. XIX, 576 S. — Die vorliegende 3. Auflage ist ein Stereotypabdruck der 2. Auflage und ist ihr schneller gefolgt als diese der 1. (Vorwort der 1. vom 27. Jan. 1918, der 2. vom 7. Okt. 1919, der 3. vom 3. Okt. 1920). Der Erfolg des Buches, der bedeutendsten Erscheinung auf dem Gebiete der Religionswissenschaft, ist begründet und erfreulich. Als die Aufgabe, die er sich gestellt habe, bezeichnet der Verf., „das Gebet in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen und in seinem tiefsten religiösen Wesensgrunde darzustellen“. Er hat sie gelöst, soweit das bei dem lückenhaften und verschiedenartigen, z. T. auch unzuverlässigen Quellenmaterial möglich war. Die glänzendsten Partien sind wohl die für die 2. Auflage großenteils neugeschriebenen Kapitel FI: Das Gebet der religiösen Genien, und FII: Allgemeine Charakteristik der beiden Haupttypen der persönlichen Frömmigkeit, wo H. unterscheidet zwischen der Mystik („passiv, quietistisch, resigniert, kontemplativ“) und der prophetischen Religion („aktiv, fordernd und verlangend, ethisch“), es aber als selbstverständlich bezeichnet, „daß diese Typisierung die Fülle und Mannigfaltigkeit der höheren Religionsformen nicht restlos umfassen und gliedern könne“. Vor allem ist in der Wirklichkeit der Gegen-

satz selten so scharf ausgeprägt; es tritt uns vielmehr oft ein Schwanken in der Stimmung entgegen, Passivität und Aktivität wechseln miteinander, bedingen und erwecken sich wechselseitig. „Aber die Religionswissenschaft braucht feste Linien und zwar solche, die durch das Herz der Religion laufen.“ Eine treffliche Ergänzung hierzu ist Kap. G: das individuelle Gebet großer Männer, der Dichter und Künstler, Staatsmänner und Feldherrn, bei denen das Religiöse und das Gebet nicht die zentrale, dominierende Rolle einnimmt wie bei den Propheten und Heiligen, deren Beten aber doch denselben frischen und kräftigen Individualismus offenbart. Hier unterscheidet H. einen kontemplativ-ästhetischen (entsprechend dem mystischen dort) und einen affektiv-ethischen (entsprechend dem prophetischen dort) Gebetstyp; auch diese Unterscheidung soll aber natürlich nicht schematisch sein. Sehr geschickt und innerlich wird endlich in Kap. H an die prophetische Frömmigkeit, die im Gegensatz zur mystischen sozial sei, zur Fürbitte für das Heil des Nächsten, zum Flehen um das Kommen des Gottesreichs und zur Gebetspädagogik, d. h. dazu, den Bruder zum rechten Beter zu erziehen, dränge, das gottesdienstliche Gemeindegebet angereicht. An ausführlicheren kritischen Berichten über H. seien genannt die von Martin Dibelius DLz. 1921, S. 121–129; Rud. Otto ThLz 1919, S. 289–292; Th. Steinmann ZThK. NF. I, 1920, S. 375 ff., bes. S. 381–391; P. Wilh. Schmidt Anthropos 12/13, 1917/18, S. 722–728; Philipp Funk Hochland 17, 1920, S. 494–499 („Der Historizismus und die Religion“).

Clemen.

Bei der Bedeutung des Kirchenrechts innerhalb des Katholizismus mußte man sich längst wundern, daß es eine Geschichte des kath. Kirchenrechts aus kath. Feder nicht gab, — weder für die Hand der Religionslehrer und anderen Geistlichen, noch für die akademischen Unterrichtsbedürfnisse, obwohl hier insbesondere unter Stutzs Führung seit längerem, besonders stark seit der Publikation des neuen Codex juris Canonici, eine selbständige Behandlung der kirchlichen Rechtsgeschichte innerhalb des akademischen Betriebes gefordert wurde (vgl. dessen Abriß in Holtzendorffs Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, Bd. V, 1914, S. 279–368). Während z. B. Joh. Bapt. Sägmüller, Die Stellung der kirchl. Rechtsgeschichte in der akademischen Disziplin des Kirchenrechts (Tübinger Th. Quartalschrift 100, 1919, S. 59–102), sich demgegenüber für die bisherige „Einleitungshistorie“ entscheidet, bietet Albert Michael Koeniger einen an Stutzs Leitideen und entwicklungsgeschichtlichen Aufriß angelehnten „Grundriß einer Geschichte des kath. Kirchenrechts“ (Köln, Bachem, 1919. 91 S.), der obige Lücke füllt. Er skizziert unter Hinzufügung gut gewählter Belege die Geschichte des KR.s „in freier Entwicklung“ (1.–4. Jhd.), „unter dem Einfluß des römischen (4.–7. Jhd.) und des germanischen Rechts“ (7.–12. Jhd.), „unter dem Einfluß der Schule“ (12.–15. Jhd.), „das KR. in seiner Beschränkung und Reform“ (15.–18. Jhd.) und endlich „das KR. in seiner Enteignung und Verselbständigung“ (18.–20. Jhd.). Bezüglich des ersten Abschnittes wirft ihm Sägmüller ThQ. 101, 1920, S. 416 f., vor, daß er für die Anfänge das jus divinum zu sehr hinter dem jus humanum, der geschichtlichen Entwicklung zurücktreten lasse, während anderseits z. B. Gg. Grützmacher in ThGg. 1921, S. 114 ff. gerade wegen der noch zu starken Zurückdatierung der allmählich gewordenen Rechtsinstitutionen dieses 1. Kapitel als am wenigsten

befriedigend beurteilt. Die Bedeutung der kirchenrechtlichen Wandlungen des 11. und 12. Jhd.s, die Rudolf Sohm noch in seiner nachgelassenen Studie 1918 („Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians“), in der Festschrift der Leipziger Juristenfakultät für Adolf Wach, Anlaß gaben, das alte Sakramentsrecht der Kirche und das neue Körperschaftsrecht einander in aller Schärfe gegenüberzustellen, bringt auch K.s Darstellung dem Leser, freilich mit Recht ohne diese Schärfe, zum Bewußtsein (für Sohm vgl. u. a. Eugen Rosenstock, *Die Epochen des Kirchenrechts*, in: *Hochland* 16, 1919, S. 64—78; zur Kritik vgl. u. a. Göller im *Archiv f. kath. Kirchenrecht* 100, 1921, S. 172—175; Ulrich Stutz, *Die Cisterzienser wider Gratians Dekret*, in: *Ztschr. d. Savignystiftung f. Rechtsgeschichte* 40, 1919, Kanon. Abt. 9, S. 63—98). Gegenüber den ersten 12 Jahrhunderten ist die Folgezeit zu knapp behandelt. Hilling (*Lit. Handweiser* 1919, S. 177f.) hat z. B. mit Recht moniert, daß der Einfluß des Naturrechts nicht genügend gewürdigt ist, und hat dabei als sein Urteil erkennen lassen, daß dieses keineswegs nur destruktiv gewirkt, sondern „für die kath. Kirche auch sein Gutes gehabt hat; man denke nur an das Allg. Preußische Landrecht“. Gerade für dieses hätte K. aus der Darstellung von Joseph Löhr, *Das Preußische Allgemeine Landrecht und die kath. Kirchengesellschaften* (Paderborn, Ferd. Schöningh, 1917. VI, 152 S. 9 Mark) sowohl in sachlicher Hinsicht wie bezüglich der Beurteilung seine Darstellung des Verhältnisses des omnipotenten territorialistischen Staats zur Kirche bzw. zu den Kirchengemeinden ergänzen können. Der Abschluß des neuen Codex Juris Canonici v. J. 1908 wird von K. nur noch erwähnt, ohne daß er etwa versucht hätte, ihn in die nachtridentinische Entwicklung einzugliedern, wie dies Nik. Hilling, *Die Bedeutung des C. j. c. für das kirchliche Verfassungsrecht* (Mainz, Kirchheim & Co., 1920. 34 S.) getan hat. Gerade bei der Knappheit seiner eigenen Darstellung wird K. bei etwaigen Neuauflagen sich entschließen müssen, Literaturangaben hinzuzufügen. Als „ein Beitrag zur neuesten Literaturgeschichte des kath. Kirchenrechts“ sei in diesem Zusammenhang die Studie von Nik. Hilling, *Hundert Bände Archiv für kath. Kirchenrecht* (Mainz, Kirchheim & Co., 1921) genannt, die tatsächlich die Geschichte des AkKR. geschickt hineinstellt in die neuere Geschichte der kirchenrechts-historischen Forschung.

Zscharnack.

Kunibert Mohlberg, *Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung* (Heft 1 der Liturgiegeschichtlichen Forschungen, herausgeg. von F. J. Dölger, K. Mohlberg, A. Rücker). 52 S. Münster i. W., Aschendorff, 1919. 3,20 Mark. — Katholische Gelehrte haben ein gewaltiges Unternehmen zur Geschichte der Liturgie begonnen. Es gliedert sich in drei Teile: Quellen, Forschungen und Archiv; das letztere ist zur Aufnahme kleinerer Beiträge und Nachrichten bestimmt. Das vorliegende Heft entwickelt das Programm des Unternehmens, das übrigens inzwischen bereits wertvolle Veröffentlichungen gebracht hat, und gibt — das ist sein Hauptinhalt — eine sehr genaue Übersicht über die Geschichte der liturgiegeschichtlichen Forschung mit Aufführung der zur Erwähnung kommenden Schriften. Auf die Sache selbst geht M. nicht ein; das Heft trägt daher fast ganz den Charakter einer geordneten Bibliographie. Daß unter

dem Sammelnamen „Liturgie“ morgenländische und abendländisch-katholische Liturgien verstanden werden, die evangelische Liturgie aber als nicht vorhanden behandelt wird, müssen wir hinnehmen. Die Arbeiten evangelischer Gelehrter zu jenen Liturgien werden mit aufgeführt, z. T. sogar mit Anerkennung (S. 28). Dabei ist es M. begegnet, daß er K. Holl unter die klassischen Philologen rechnet (S. 28), was ein bißchen viel ist. Im übrigen können wir die mühsame Arbeit nur mit Dank begrüßen und dem Unternehmen, das sie einleitet, besten Erfolg wünschen. Darüber, daß dieses Riesenwerk — in vortrefflicher Ausstattung — jetzt soll erscheinen können, müssen wir staunen; wieviel besser sind katholische Forscher doch daran als wir armen evangelischen Theologen, die wir unsere Spezialarbeiten nicht mehr herausbringen können! Sicherlich wird die Sammlung, die ein Sondergebiet, auf dem noch manche Arbeit zu tun ist, umfassend in Angriff nehmen will, wertvolle Beiträge zur Aufhellung liturgiegeschichtlicher Zusammenhänge bieten.

M. Schian, Gießen.

Um Max Webers im Jafféschen „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ 20—21, 41—46 und anderorts verstreut erschienenen Studien zur Soziologie der Weltreligionen die wünschenswerte Verbreitung zu geben, hat der Verlag Mohr (Siebeck), Tübingen, noch bei Lebzeiten des dann so plötzlich Verstorbenen, der dem Ganzen noch eine über seine Ziele orientierende „Vorbemerkung“ hat voranstellen können, sich mit Recht entschlossen, sie — vermehrt um einige ergänzende Studien aus dem Nachlaß W.s und im 1. Band unter Beigabe von reichen Belegen — als „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie“ in Sonderausgabe erscheinen zu lassen (3 Bde, 1920—21. 573; 378; 442 S.). Im 1. Bd. steht an der Spitze der viel diskutierte Aufsatz über „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (S. 17—206), bei dessen Neudruck die Kontroverse mit Sombart, Brentano, Rachfahl u. a. Berücksichtigung gefunden hat. Es schließt sich an die Skizze über „Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus“ (S. 207—236, Umarbeitung eines Aufsatzes aus der „Christl. Welt“, 1906). Dann beginnen die Aufsätze über „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“, für die W. größere Erweiterungen geplant hatte. Auf den Konfuzianismus und Taoismus (I, S. 276—536), den Hinduismus und Buddhismus (II, S. 1—378, samt der als Überleitung zum Gebiet der indischen Religiosität gedachten „Zwischenbetrachtung“ über die Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, Bd. I, S. 536—573) folgt das antike Judentum (Bd. III, S. 1—400, mit dem Nachtrag über die Pharisäer S. 401—442), aber nicht mehr das talmudische und das moderne Judentum, die gleichfalls geschildert werden sollten. Nicht als ob W. die jüdische Religion den Weltreligionen zuzählte; aber er mußte s. E. das Judentum mitbehandeln, sowohl weil es für jedes Verständnis der christlichen und der islamischen Weltreligionen „entscheidende geschichtliche Voraussetzungen enthält, als wegen seiner teils wirklichen, teils angeblichen historischen Eigenbedeutung für die Entfaltung der modernen Wirtschaftsethik des Okzidenten“ (so in Bd. I, S. 238). Hier sollte zur Aufhellung des geschichtlichen Zusammenhangs auch eine kurze Darstellung der ägyptischen, der mesopotamischen und der zarathustrischen religiösen Ethik ihren Platz finden, und dann sollten die islamische und die christliche Weltreligion (Frühchristentum, Orientalisches Christentum, Christentum des Abendlandes nebst einer der Entstehung der

sozialen Eigenart des Abendlandes gewidmeten Skizze der Entwicklung des europäischen Bürgertums in der Antike und im Mittelalter) den Kreis schließen. Durch das Fehlen dieser geplanten Teile ist das Ganze Fragment geblieben. Dadurch vor allem ist es auch weit entfernt, „Abschluß“ zu sein und trägt dadurch den von W. selber wiederholt zugestandenen „provisorischen Charakter“ weit mehr als etwa infolge des von ihm selbst vor allem als Hemmnis empfundenen Fehlens voller Fach- und Sprachkenntnisse auf dem Gebiet all der von ihm behandelten Religionen und Kulturen und infolge der Einstellung auf nur einen Gesichtspunkt, da alles Orientalische W. ja nur als Vergleichsobjekt und als Gegensatz zur okzidentalischen Kulturentwicklung interessierte und nur in dieser Begrenzung zur Darstellung gelangen sollte (so Bd. I, S. 12f.). Eigentlicher Gegenstand ist überall die Behandlung der Frage: Worauf die ökonomische und soziale Eigenart des Okzidenten beruht, wie sie entstanden ist, und insbesondere in welchem Zusammenhang sie mit der Entwicklung der religiösen Ethik steht, wobei W. bekanntlich das Verflochtensein der soziologischen Struktur mit dem ihm als das Primäre geltenden Religiös-Ethischen als sehr eng darstellt und darin theologischerseits vor allem in Troeltschs „Soziallehren der christlichen Kirchen und Sekten“ Zustimmung und Nacheiferung gefunden hat.

W.s vielumstrittene These von der Überlegenheit der calvinistischen und puritanischen Berufsethik und von der Entstehung des modernen Kapitalismus aus dem Calvinismus des Niederrheins, der Niederlande und der angelsächsischen Kulturgebiete, die nun im ersten Aufsatz der drei Bände erneut vorgetragen ist, ist erst jüngst wieder angefochten worden zugunsten der anderen christlichen Konfessionen. Was Rachfahl s. Z. gegen W. unter Hinweis besonders auf die wirtschaftliche Entwicklung der katholischen Westmächte des 16. und 17. Jhd.s ausgeführt hatte (Internat. Wochenschrift für Wissenschaft usw. 1909 und 1910), ist z. B. kürzlich von Göller („Die Periodisierung der KG.“, 1919, S. 59) wieder in Erinnerung gebracht worden. Und zugunsten des Luthertums, das sich ja nach W. durch seine „Kanonisierung der Arbeit“ von der katholisch-asketischen Ethik unterschied, hat Heinrich Boehmer („Die Bedeutung des Luthertums für die europäische Kultur, in: Allg. evang.-luth. Kirchenztg. 1921, Nr. 32–36) gegen den der an sich wertvollen Religionssoziologie von ihrem Begründer Max Weber eingepflanzten „einseitig westlichen Zug“ protestiert. Er hat dabei an einigen Beispielen aus dem deutschen, skandinavischen und nordamerikanischen Luthertum einerseits dessen — trotz der auch dort schon früh zu beobachtenden wirtschaftlichen Unternehmungslust — mehr innerlich und geistig interessierte Einstellung als etwas dem Calvinismus Überlegenem betont und andererseits dessen nicht bloß auf „Profit“ gerichtete und nicht so das kapitalistische Klassenbewußtsein der Besitzenden und Erwählten zeigende persönliche Wertung der Arbeit und der Arbeitnehmer gerühmt. Zur selben Zeit hat freilich von religiös-sozialer Seite her Georg Wünsch, „Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung“ (Tübingen, Mohr, 1921. 70 S. 12 Mark) gerade die Schäden der von Luthers religiösen Motiven abirrenden, seine auch schon von patriarchalisch-familiären Ordnungstendenzen beherrschte Sozialanschauung vergrößernden, den menschlich-selbstsüchtigen Interessen dienstbar gemachten Sozialgestaltung des Luthertums aufdecken wollen, mit derselben Schärfe, mit der u. a. die individualistisch-egoistische Religiosität des Luthertums

schon mehrfach von dieser Seite her bekämpft ist (vgl. z. B. vor allem Ludwig Heitmann, *Großstadt und Religion*, bes. Bd. III, 1920). Hier liegen Fragen, die einer eingehenden historischen Durcharbeitung bedürfen, trotz der Darstellung, die sie in Troeltschs „Soziallehren“ gefunden haben; Weber ist ja, wie erwähnt, zu diesen für seine Arbeit geplanten Kapiteln über das Luthertum nicht mehr gekommen. Marianne Weber, die den 3. Band herausgegeben hat, zitiert dort im Vorwort das die souveräne Gelassenheit Max Webers gegenüber dem eigenen persönlichen Schicksal und sein bescheidenes Urteil über die eigene Leistung charakterisierende Wort: „Was ich nicht mache, machen andere“; wir wünschen diesem Wort Erfüllung.

Zscharnack.

Nachdem Denzingers *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* in der 10. Aufl. von 1908 eine eingreifendere Umgestaltung durch den neuen Herausgeber, Clemens Bannwart S. J. erfahren hatte, ist es seitdem im wesentlichen unverändert herausgekommen, nur daß natürlich zu den angeführten Dokumenten solche der letzten Päpste Pius' X. und Benedikts XV. hinzutreten und (anhangsweise, Nr. 3001–24) einige ältere, die früher übersehen waren. Auch die nun vorliegende 13. Aufl. (Freiburg i. Br., Herder, 1921. XXVIII, 605, 56* S. 28 Mark, geb. 34 Mark) hält sich auf dieser Linie. Es fällt auf, daß der neue Codex juris canonici von 1917 nicht erwähnt und nicht ausgewertet wird. Man vermißt auch sonst (z. B. in dem ersten auf das Symb. Apostolicum bezüglichen Abschnitt) neuere Literatur, überhaupt reichere Literaturangaben, insbesondere zwecks historischer Erfassung des gebotenen umfangreichen römisch-katholischen Urkundenmaterials.

Die 7. Auflage von Plitt-Schultze, *Grundriß der Symbolik* (Leipzig, Deichert, 1921. 185 S. 38 Mark) bietet gegenüber der vorhergehenden v. J. 1919 (angezeigt in ZKG. N. F. 1, S. 429), abgesehen von kleineren Änderungen durch das ganze Buch hin, vor allem einen vermehrten Anhang betr. die Sekten der Gegenwart, wo nunmehr neben den älteren Sekten auch die Adventisten, die Internationale Vereinigung Ernster Bibelforscher und die Darbyisten Aufnahme gefunden haben, — alles sehr kurz, aber der Anlage des ganzen brauchbaren Buches entsprechend mit anerkennungsweise gedruckten charakteristischen Auszügen aus den Quellen. Für die „Bibelforscher“ dürfte jetzt doch die Neuauflage der diesbezüglichen Studie von Friedrich Loofs (Leipzig, Hinrichs, 1921. 60 S.), die Sch. nur in ihrer allerersten Gestalt (in „Deutsch-Evangelisch“ 1918, S. 190 ff.) kennt, die vermißte „ausreichende Darstellung“ geben.

J. A. Möhler, *Symbolik*. 10. Aufl., herausg. von F. X. Kiefl. Regensburg, Manz, 1921. XL u. 632 S. 30 Mark. — Neunzig Jahre ist das Buch alt und doch im Kerne unveraltet. Wenn ein heutiger wissenschaftlich gebildeter Katholik sich klarmachen will, was von der Lehre seiner Kirche aus gegen die entsprechenden Lehren der Reformatoren zu sagen ist, so mag er getrost zu M.s Werk greifen. Freilich liegt in dem eben Gesagten schon, daß wir hier keine Darstellung des heutigen Verhältnisses von Katholizismus und Protestantismus erhalten. Erstens sind wesentlich nur die sog. Unterscheidungslehren behandelt, nicht die Bräuche, nicht die Kulturwirkungen beider Konfessionen. Vom Mönchtum, von der verschie-

denen Stellung zum Staat usw. ist kaum die Rede. Auch war der Katholizismus M.s anders als der heutige; es gab noch kein Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit und keine Zentrumspartei. Daß die spätere Herausgeber das Buch nicht modernisiert haben, ist recht; auch Hases Polemik z. B., das späte, aber berühmteste Echo auf M.s Werk, muß bleiben, wie sie ist. Ich glaube auch, daß M.s Buch tatsächlich bleibendere Bedeutung hat, als die von Kiefl mit ihm zusammengestellten Lutherbücher von Denifle und Grisar. Und wenn der Protestantismus sich noch stärker gewandelt hat als der Katholizismus, wenn der heutige Protestantismus etwas ganz anderes ist, als das von M. dargestellte Lehrsystem reformatorischer Bekenntnisschriften — M. selbst hat schon die Lehren einiger Sekten hinzugefügt —, so ist doch vieles in diesem Buche gerade heute wieder dem protestantischen Theologen interessant, — so auch die Zusammenstellung von Luther mit Marcion. Mit der von Kiefl hinzugefügten biographischen Skizze (S. XVII bis XXXVI) ist Bihlmeyers Aufsatz über „J. A. Möhler als Kirchenhistoriker, seine Leistungen und seine Methode“ (Tübinger Theol. Quartalschrift 100, 1919, S. 134—198) zu vergleichen, wo auch die „Symbolik“ eingehend gewürdigt ist.

H. Mulert, Kiel.

Die Sammlung „Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München“, die der jüngst verstorbene Kirchenhistoriker Alois Knöpfler von 1899—1920 in 4 Reihen und 45 Heften im Verlag der J. J. Lentnerschen Buchhandlung herausgab, ist jetzt unter der Leitung von Knöpfers Nachfolger Pfeilschifter wieder erstanden unter dem Titel „Münchener Studien zur historischen Theologie“ und in Erweiterung des Stoffgebietes über die Kirchengeschichte im strengsten Sinn hinaus auf alle übrigen Gebiete der historischen Theologie. Sie erscheint im Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, mit dem die Firma J. J. Lentner sich verbunden hat (München und Kempten).

v. Dmitrewski, Michael, Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum 12. Jahrhundert. (Abhandlungen z. mittl. u. neueren Geschichte, Heft 53.) Berlin u. Leipzig, Wa. Rotschild, 1913. 97 S. — Nachträglich sei hingewiesen auf das zweifellos verdienstliche Unternehmen dieses jungen Russen, eines Finkeschülers. Er hat in knapper Darstellung Quellen und Literatur über den Armutsbegriff vom Urchristentum bis zum Ende des 12. Jhd.s mit einem Ausblick ins 13. und 14. Jhd. ungemein fleißig zusammengetragen und verwertet und damit eine dankenswerte Unterlage geschaffen für eine vergleichende Geschichte des idealen, in der Urgemeinde und dem Mönchtum aller Jahrhunderte wirkamen Armutsgedankens. Wenn Franz von Assisi diesen Gedanken nicht erzeugt, sondern nur aufgegriffen hat, so verliert die Gestaltung, die er durch seine Eigenart unter fördernder Teilnahme der Kirche gewonnen hat, doch nicht an Interesse, mag auch früher und später immer das gleiche biblische Vorbild obwalten.

Karl Wenck, Marburg.

Das Bild Christi im Wandel der Zeiten. 115 Bilder auf 96 Tafeln gesammelt, mit einer Einführung (21 S.) sowie mit Erläuterungen (stets neben das Bild gestellt) von Hans Preuß. 2. Auflage. Leipzig, R. Voigtländer, 1921. Kartonierte 30 Mark. — Eine im wesentlichen die 1. Auflage von 1915 wiederholende Sammlung und Beschreibung der charak-

teristischsten Christusbildnisse aller Zeiten in Plastik und Malerei, bis zu Eduard v. Gebhardt, Steinhausen, Fritz v. Uhde, Klinger, Gußmann, Fahrenkrog, Hans Thoma, Rudolf Schäfer. Für die Christusdarstellungen des 2.—6. Jhd.s liefert die Pr. noch unbekannte, von Joseph Sauer gleichfalls für ein breiteres Publikum zusammengestellte Sammlung „Die ältesten Christusbilder“ (Berlin, Ernst Wasmuth, 1920. 13 Tafeln mit 8 S. Einleitung. Lexikonoktav) mancherlei Ergänzungen, besonders für den jugendlichen und bartlosen Christustyp. S.s Einleitung behandelt eingehender als Preuß die Frage der patristischen Überlieferung über das Bild Christi und insonderheit die der Bärtigkeit bzw. Bartlosigkeit.

Alte Kirchengeschichte

Carl Franklin Arnold, *Die Geschichte der Alten Kirche bis auf Karl d. Gr. in ihrem Zusammenhang mit den Weltbegebenheiten kurz dargestellt* (Evangelisch-theologische Bibliothek, herausgegeben von B. Beß). Leipzig, Quelle & Meyer, 1919. 284 S. — Das vorliegende Werk ist der erste Band einer geplanten Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte, die für die Studenten bestimmt ist. Es trägt bis zu einem gewissen Grade eigenes Gepräge, ohne jedoch hinsichtlich der Technik der Darstellung oder der prinzipiellen Beleuchtung des Stoffes neue Bahnen einzuschlagen. A. erstrebt bei möglichster Kürze doch Anschaulichkeit, die er vor allem durch den Aufweis des Zusammenhangs der kirchlichen Entwicklung mit den Zeitereignissen zu erreichen sucht. In der Tat ist die Darstellung durch reichliche Mitteilung einzelner interessanter Sätze aus den Quellen belebt, die das Werk auch dem Mitforscher wertvoll machen. Weniger dürfte das Ideal einer möglichst großen Kürze erreicht sein, ebensowenig das Ideal eines möglichst übersichtlichen Aufbaus des Ganzen. Nicht bloß ist die der Darstellung zugrunde liegende Idee einer von den Anfängen bis zum Jahre 800 reichenden einheitlichen Entwicklungslinie, die sich in eine Anzahl Perioden einteilen läßt, rein fiktiven Charakters, auch im einzelnen entbehrt der Aufbau des öftern der zwingenden Logik. Wie ist es möglich, daß in § 25 des langen und breiten von Konstantin d. Gr., seinem Lebensgang und Lebenswerk, seinem Verhältnis zum Heidentum und zur Kirche gesprochen ist, und darauf in § 26 die Christenverfolgungen unter Decius und Diokletian und dessen Nachfolgern dargestellt werden! Gleich im Abschnitt B, „Vorgeschichte“ überschrieben, tritt die mangelhafte Logik des Aufbaus zutage: § 3 die Gründung der Kirche, § 4 die Wurzeln der Kirche im Judentum, § 5 Hellenismus und Christentum, § 6 die Durchsetzung des Hellenismus mit orientalischen Religionen, § 7 das Römertum als Faktor der allgemeinen KG.; man sieht hier sofort, daß § 6 den Aufbau sprengt. Auch die Formulierung der Überschriften erleichtert nicht immer das Verständnis. § 19 „Die Aufrichtung der katholischen Kirche im Zeitalter der Vermischung der Völker und ihrer Götter“ ist ungemein unklar; denn diese Völker- und Göttermischung ist ein Prozeß, der sich durch Jahrhunderte zieht. § 18 „Kultus und Gemeindeleben der Großkirche im Zeitalter der zweiten Sophistik und unter dem Einfluß des Synkretismus“ bereitet dem Studenten sicher nur Schwierigkeiten; warum nicht einfach: im zweiten und in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts? Und was hat die zweite Sophistik mit dem

Kultus zu tun? Sie ist überhaupt eine Lieblingsgröße des Verfassers, die noch in einer andern Überschrift vorkommt. Alle diese Dinge erscheinen mir als Wunderlichkeiten; so auch die Überschrift von § 24: „Die römischen Kaiser zur Zeit der schwersten Krisis des Reichs 250—306. Die Christenheit als Salz der Erde während des Tiefstands der antiken Zivilisation.“ Solche neutestamentlichen Brocken wirken vielleicht auf manche Leute erbaulich, fördern aber nicht die wissenschaftliche Erkenntnis; in Haucks KG. Deutschlands wird man dergleichen Phrasen nicht finden. Den § 38 zu überschreiben: „Die Ausbreitung des Christentums im Zeitalter des Athanasius und des Theodosius (325—410)“ hätte doch nur Sinn, wenn Athanasius für die Ausbreitung epochemachend gewesen wäre; und was hat die Zahl 410 mit Athanasius und Theodosius zu tun? Gleiche Anstöße begegnen auch im Text. Wie sonderbar z. B. der Versuch (S. 6), die historischen Schriften von Harnack, Hauck, Kawerau, Karl Müller als heuristisch, erzählend, katastrophisch und didaktisch zu unterscheiden. Auch hier vermißt man die Logik: die Bezeichnungen „heuristisch“, „erzählend“, „didaktisch“ sind von der Methode, die Bezeichnung „katastrophisch“ ist von dem historischen Objekt genommen: Kawerau schreibt nämlich nach A. „katastrophisch“, weil er „aufzeigt, wie innere und äußere Vorgänge auf eine epochemachende Umwälzung in der Kirche hindrängen und sie gestalten“. Aber ist seine Darstellung nicht ebensogut als „erzählend“ oder als „didaktisch“ zu bezeichnen? Die ganze scheinbar scharfsinnige Unterscheidung hält nicht stich. — Doch ich breche ab. Ich will nicht verkennen, daß ein großer Fleiß und ein in einem langen Gelehrtenleben erworbener großer Reichtum an Kenntnissen hinter dem Buch stehen, und daß es manches Anregende bietet; um dem Ideal eines Studentenbuchs nahe zu kommen, müßte es aber weit großzügiger und klarer gestaltet sein. Karl Heussi, Leipzig.

Die „Entwicklungsgeschichte des Christentums“ von Otto Seeck (Stuttgart, Metzler, 1921. XXIV, 504 S. 35 Mark) ist nur ein Sonderdruck aus Bd. II und III seiner „Geschichte des Untergangs der antiken Welt“. S. motiviert diesen Auszug selber kirchenpolitisch; er will dem religiösen Suchen und dem Aufbaustreben der Gegenwart gegenüber davor warnen, auf den Glauben, zumal den christlichen, Hoffnungen zu setzen, die er jetzt so wenig erfüllen könne wie in der Antike; S.s bekannte Beurteilung der Rolle, die das alte Christentum inmitten des Untergangs der antiken Welt gespielt hat, tritt besonders in der Einleitung in aller Schärfe entgegen. Der Titel des Buches täuscht über seinen Inhalt, da diese „Entwicklungsgeschichte des Christentums“ an wichtigen Ursprungsfragen ganz vorübergeht und die Entwicklung nur bis ins 4. Jhd. fortführt, und da außerdem der erste, größere Teil des Buches (S. 1—292) den vorchristlichen Religionen auf griechisch-römischem Boden gewidmet ist. Zscharnack.

Grundriß der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterchriften. Von Gerhard Rauschen. 6. u. 7. Aufl. neu bearbeitet von Joseph Wittig. Freiburg, Herder, 1921. XVI, 330 S. 30 Mark, geb. 36 M. — Die vorhergehende Doppelaufgabe v. J. 1914 war noch von R. selber und war, obwohl die Patrologie ihrer ganzen Art nach auf kath. Verhältnisse eingestellt ist, auch protestantischerseits als brauchbares, wenn auch nicht für höhergespannte Anforderungen ausreichendes Hilfsmittel anerkannt worden; man muß eben bei einer Väterkunde die

weitergreifenden Ansprüche einer Altchristlichen Literaturgeschichte einerseits, einer Dogmengeschichte andererseits vergessen, — auch jetzt noch, obwohl der neue Herausgeber ohne Frage eine tiefergreifende Umarbeitung, materielle Erweiterung und Umgruppierung vorgenommen und vor allem das dogmengeschichtliche Material der Patres der ersten 8 Jahrhunderte stärker erfaßt hat. Die „Väter“ sind eben nicht Literaten und nicht Durchgangspunkte der geschichtlichen Entwicklung, sondern „Zeugen des kirchlichen Glaubens“ und in der Patrologie nur unter diesem Gesichtspunkt zu behandeln. Die Literatur, auch protestantische (diese öfters mit Warnungstafeln), ist ausreichend notiert. Diese Neuauflage nimmt auch fortlaufend Bezug auf die drei Enchiridien des Herderschen Verlags (Enchiridion patristicum von Rouet de Journal, symbolorum von Denzinger, fontium historiae ecclesiasticae antiquae von Kirch).

A. Nußbaumer, Das Ursymbol nach der Epideixis des hl. Irenaeus und dem Dialog Justins des Märtyrers mit Trypho (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Bd. XIV, Heft 2). Paderborn, Schöningh, 1921. XII und 115 S. 15 Mark. — Nach längerer Ruhe ist neues Leben in die Symbolforschung gekommen. Ich erinnere nur an die Namen Holl, Harnack, Haußleiter, Peitz, Lietzmann, zu deren Arbeiten die dieses Heft eröffnende Studie von R. Seeberg im Text und in den Anmerkungen Stellung genommen hat. Nun hat auch Nußbaumer das Wort genommen. Holls Arbeit scheint ihm freilich unbekannt geblieben zu sein. Lietzmanns Untersuchung in der Harnack-Festschrift konnte er noch nicht kennen, und Haußleiters Arbeit hat er nicht mehr verwerten können. In einem Nachtrag kann er jedoch feststellen, daß Haußleiters Untersuchungen sich mit seinen eigenen stellenweise berühren. Sie bestätigen seine These, daß das römische Taufsymbolum als ein Kompositum aus einem monarchisch-christologischen und einem trinitarischen Glaubensbekenntnisschema zu betrachten sei, welche sich bereits um die Mitte des 2. Jhd.s in fester Formulierung vorfinden, aber noch, wenigstens vereinzelt, getrennt nebeneinander bestanden. Ausgegangen ist N. von einer Untersuchung des Justinischen Dialogs mit dem Juden Trypho und der Irenäischen Epideixis. Er kam auf die Gleichung: Grundriß der Epideixis = Grundriß des Dialogs = Urform des Symbols. Gefunden wurde diese Gleichung, indem N. die Disposition der genannten Schriften analysierte und „Einheiten“ feststellte. Diese Einheiten weisen nun auf zwei Schichten hin: eine monarchisch-christologische und eine trinitarische. Weil das trinitarische Element sich durchweg an die Oberfläche drängt, ist die monarchisch-christologische als die tieferliegende und überarbeitete anzusehen. Ihr Grundriß ist zweiteilig nach dem Schema: Gott und sein Christus. Dieser Grundriß entstammt der christlichen Lehrtradition und geht offenbar auf die erste katechetische Tätigkeit der Apostel zu Jerusalem zurück. Das trinitarische Schema geht auf den Taufbefehl zurück und steht darum mit der ersten Taufpraxis der Apostel in unmittelbarem Zusammenhang. Ob aber, um nur eins herauszuheben, wirklich die „Einheiten“ N.s erwiesen sind? Scheel.

Joseph Schäfers, Eine altsyrische, antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn und zwei andere altsyrische Abhandlungen zu Texten des Evangeliums. Mit Beiträgen zu Tatians Diatessaron und Markions Neuem Testament. (Neutestamentliche

Abhandlungen, herausg. von M. Meinertz. VI. Band, 1.—2. Heft.) VIII u. 243 S. Münster i. W., Aschendorff, 1917. — Mit den armenischen Werken Ephraems des Syrers und unter seinem Namen haben die Mechitaristen 1836 nach einer armenischen Handschrift aus d. J. 1195 eine „Erklärung des Evangeliums“ gedruckt, die gewiß nicht von diesem stammt, aber ebenfalls aus dem Syrischen übersetzt ist. Den Inhalt des Stückes und seine neutestamentlichen Zitate hatte bereits Preuschen in der ZNW. 1911, S. 243—269 geprüft, auch Burkitt hat sie gelegentlich (Ephraems Quotations from the Gospel, 1901, S. 53, und Evangelion da Mepharresse II, S. 188f.) herangezogen. Sch. bietet die von Preuschen gewünschte Übersetzung (S. 1—115) und fügt dieser eine kritische Besprechung der Bibelzitate beider Testamente bei (S. 117—197). Kurz, aber triftig wird dann noch gezeigt (was Preuschen und Burkitt nicht bemerkt hatten), daß in diesem Stück drei verschiedene exegetische Abhandlungen nur äußerlich aneinandergeschoben sind (S. 198 bis 229). Die längste und wichtigste ist die erste, eine ausdrücklich gegen Marcion gerichtete Erklärung der evangelischen Parabeln (S. 1—75). Marcion sage, so lesen wir eingangs der Schrift, in seinem „Proevangelion“: „O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist es, daß man gar nichts über es (nämlich das Evangelium oder das Himmelreich oder ähnlich) sagen, noch über es denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann.“ Dagegen mache doch der Herr den umfänglichsten Gebrauch von Gleichnissen, in welchen er den Glauben allen möglichen irdischen Dingen ähnlich sein läßt: Bauwerken, dem Wein, einem Kleid, dem Feuer, dem Samen usw., wie dann im folgenden eingehend ausgeführt wird. Marcion wird dabei aus seinem eigenen Kanon widerlegt, indem vorzüglich Stellen aus Lukas und Paulus angeführt werden. Es werden gelegentlich auch andere herangezogen, aber ausdrücklich darauf verwiesen, daß sich gleichbedeutende auch in den von Marcion nicht verworfenen Schriften finden (S. 39. 59). Zugleich wird gezeigt, wie Jesus auch in seinen Gleichnissen die alttestamentliche Weissagung erfülle, also deren Verwerfung durch Marcion gezüchtigt. Leider trägt nun dennoch die Schrift für die Wiedergewinnung von Marcions Kanon so gut wie nichts aus. Es läßt sich nicht zeigen, daß der Verfasser von diesem mehr als die vulgäre Kenntnis gehabt hat, daß er nämlich das Evangelium des Lukas und die Briefe des Paulus enthalte, die übrigen Schriften aber verwerfe. Schwerlich zitiert der unbekannte Syrer aus einem marcionitischen Text, wie Schäfers meint, indem er sich den Nachweis dafür mit der an sich zutreffenden Bemerkung erspart, daß „wir von der Gestalt dieser (nämlich der marcionitischen) Bibel auf syrischem Gebiet so gut wie keine Ahnung haben“ (S. 209). Jedenfalls gewinnen wir kaum irgendwelche nicht auch sonst bezeugten Textstellen oder -formen aus dem syrischen Antimarcioniten. Daß Römer 6, 5 und 1 Kor. 3, 6, für die wir bisher kein Zitat hatten, bei Marcion nicht fehlten, ist ja an sich wahrscheinlich, aber durch den Syrer aus dem eben angeführten Grunde nicht gewisser zu machen, und seine Textform ist hier jedenfalls so wenig sicher marcionitisch wie bei der eigenartig gekürzten und veränderten Anführung von Eph. 5, 25 ff., für welche Sch. das annehmen möchte (vgl. dagegen v. Harnack, Marcion, S. 65*. 117*). So bleibt der einzige Gewinn für Marcion das oben angeführte Zitat aus dessen „Proevangelion“; gewiß mit Recht sieht Harnack darin einen anderen, sehr passenden Titel für die Antithesen (v. Harnack a. a. O., S. 69), nicht den einer verlorenen Schrift.

Die zweite Abhandlung erklärt einige auf die „vollkommene Jüngerschaft des Herrn“ bezügliche Schriftstellen, Lukas 14, 33 u. a. — nur beiläufig begegnet auch hier Polemik gegen Marcion (S. 82) —, und die dritte „ist eine durchgeführte Homilie über die Wiederkunft des Herrn“ (Matth. 24 u. Parall.). Bemerkenswert ist, daß die zweite Abhandlung ein bisher nur durch Origenes und Didymos bekanntes Agraphon anführt (S. 79): „Wer sich mir nähert, nähert sich dem Feuer, und wer sich von mir entfernt, entfernt sich vom Leben (Orig. Did.: vom Reiche)“. Sch. gibt (S. 186) noch einige weitere Stellen aus der syrischen Literatur, die sich als Anspielungen auf dies Wort deuten lassen, wenn auch nicht gedeutet werden müssen. Das in der dritten Abhandlung zitierte Pauluswort (S. 105 f.): „Denn wenn ihr im Geiste wandelt und im Geiste euch bewegt, nicht soll es sein, daß ihr alles das tut, was ihr wünschen werdet, nicht als ob wir nicht Macht hierin hätten, sondern damit nicht der heilige Geist betrübt werde, der in uns wohnt, und er Ankläger gegen uns bei Gott werde“, — ist dagegen wohl doch eher eine freie Kontamination und nicht, wie Preuschen und Sch. meinen, Zitat aus einem verlorenen Briefe; vgl. außer den von Schäfers (S. 163 f.) angeführten kanonischen Stellen noch Röm. 2, 15 und Joh. 5, 45.

Der Bibelgebrauch ist in den drei Schriften zwar verschieden, aber in allen frei und eigenartig. Mit einer Angleichung der Zitate an die armenische Bibel muß gerechnet werden, aber die ursprüngliche Gestalt ist dadurch nicht verdrängt worden. Das Alte Testament wird in einer zwischen Peschittha und LXX stehenden Textform angeführt, die man — je nach dem Standpunkt, den man in dieser schwer zu klärenden Frage einnehmen mag, — für eine Vorform oder eine Bearbeitung der ersteren halten wird. Im Neuen Testament wird ein vor der Peschittha liegender Text benutzt, der sowohl mit Tatian, wie der altsyrischen Übersetzung der Getrennten Berührungen zeigt; die Nachweise für die Benutzung des Diatessaron, die Schäfers gibt, reichen über Wahrscheinlichkeiten nicht hinaus. So sind die Schriften jedenfalls älter als die Durchsetzung der Peschittha im 5. Jahrhundert. Für die erste Abhandlung macht die Art, wie in ihr von Christenverfolgungen und Heidentum gesprochen wird, vorkonstantinischen Ursprung wahrscheinlich. Zur Annahme eines griechischen Originals, wie Preuschen meinte, liegt kein Grund vor; gewisse Merkmale des Sprachgebrauchs machen sie vielmehr unwahrscheinlich.

Ein Anhang (S. 230—239) bekämpft Baethgens gelegentlich von Vogels übernommene Ansicht, daß Aphraates außer dem Diatessaron auch die getrennten Evangelien benutze. Ich weise zugleich darauf hin, daß Sch. in einer eigenen kleinen Schrift — „Evangelienzitate in Ephraems des Syrers Kommentar zu den Paulinischen Schriften“, Freiburg 1917 — gegen Zahn den gleichen Nachweis für Ephraem angetreten hat; er zeigt dort, daß die drei entgegenstehenden Stellen im Kommentar zum Diatessaron, wo „der Griechen“ genannt wird, interpoliert sind.

Die besprochenen Untersuchungen sind die letzten des mit ungewöhnlichen Sprachkenntnissen ausgerüsteten, hoffnungsreichen jungen Gelehrten geworden, der uns ein sehr wertvolles Stück altchristlicher Literatur zugänglich gemacht hat; er ist im Weltkrieg an der mesopotamischen Front der Ruhr erlegen. Über seine Persönlichkeit wie seine wissenschaftlichen Leistungen und Pläne unterrichtet der Nachruf, den ihm sein Paderborner Lehrer N. Peters in „Theologie und Glaube“ 1916, S. 787—792 widmet.

Möchte, wie die bibeltextgeschichtliche Bedeutung, so auch der dogmengeschichtliche Gehalt der Schrift einen gleich künftigen Bearbeiter finden.

H. v. Soden, Breslau.

Macarii anecdota, seven unpublished homilies of Macarius by G. L. Marriott. ... (Harvard Theological studies V.) Cambridge Mass., 1918. — Die um 1720 von Th. Haywood und Cas. Oudin fast gleichzeitig entdeckten sechs neuen Makarioshomilien (Ho. 51—57) sind nunmehr erstmals durch Marriott auf Grund des Cod. Barroccianus 213 der Bibl. Bodleiana veröffentlicht worden. Für die Homilien 51—53, 55 und 57 ist die Echtheitsfrage leicht gelöst; stofflich, sprachlich und besonders in der theologischen Definition stimmen sie mit den alten 50 überein. Ho. 54 dagegen behandelt die vielerörterte Frage über den Rückfall der Heiligen in Sündhaftigkeit, die fast wörtlich so auch in der hist. Lausiaca des Palladius (Ausgabe Butler, S. 137—142) zu lesen ist. Die Beweisführung Marriotts, daß die Beantwortung dieser asketischen Frage in der hist. Laus. ursprünglich ihren Platz hat und nur von Makarios entlehnt sein kann (bei Pall. breitere, abgerundete Darstellung, bei Makarios sachliche Widersprüche), ist unwiderleglich. Daß aber trotzdem diese Homilie makarianisch sein soll, darin vermag ich Marriott nicht beizustimmen. Denn ein so selbständiger und origineller Geist wie Makarios, der nebenbei diese Frage auch in Ho. 7, 4; 15, 16; 40, 7 behandelt, schreibt m. E. nicht einen fremden Gewährsmann einfach ab. Die 54. Homilie ist vielmehr als eine spätere Interpolation zu betrachten. In der 56. Homilie ist Kap. 1 = Johannes Climacus scala, gradus 27, schol. 27 und Kap. 4 = gradus 27, schol. 11 (Migne, P. G. 88, S. 1124 und 1104). Daß hier der Scholiast die Makarioshomilie exzerpiert — und noch dazu sehr ungeschickt — bzw. ausgeschrieben hat, lehrt ein Vergleich beider Texte ohne weiteres. Besondere Erwähnung verdient der in Ho. 53, 8—11 mehrfach erwähnte ἀσκητής, der die Stellung eines Vorgesetzten in der Mönchsgemeinschaft eingenommen haben muß. Die Ho. 51—53 und 55 bis 57 sind danach als echt zu betrachten, und Ho. 51 stellt sich äußerlich (Überschrift *Μακαρίου ἐπιστολὴ δευτέρα*) und innerlich als Einleitungsbrief dieser zweiten Homiliensammlung dar.

Die weiteren Ausführungen Marriotts über das Makariosproblem sind inzwischen überholt worden durch die höchst bedeutsame Entdeckung des Paters Villecourt O. S. B., Farnborough, über die sein Freund Vilmart in der Revue d'Ascétique et de Mystique 1920, Okt., S. 361 ff. nähere Angaben macht. Villecourt hat nämlich die wichtige Tatsache aufgedeckt, daß die Makarioshomilien mit den von Johannes Damascenus angeführten κεφάλαια τοῦ τῶν Μεσσαλιανῶν ὁμοσεβούς δόγματος ἀναληφθέντα ἐκ βιβλίου αὐτῶν so auffällig, sogar im Wortlaut übereinstimmen, daß seine Vermutung nicht ungerechtfertigt erscheint, Johannes habe für die Mes-salianischen Lehrsätze die Homilien des Makarios benutzt. Folgende entscheidenden Parallelstellen seien angeführt: Joh. Damasc. prop. 2 = Ho. 27, 19, prop. 18 = Ho. 8, 3, prop. 15 = Ho. 52, 3, prop. 16 = 52, 5. Vgl. auch Timotheus de receptione haereticorum (Migne, P. G. 86, S. 49 A) mit Ho. 4, 11 und 12 und Ho. 6, 5. Besonders bedeutsam ist, daß das Kernstück der Makarianischen Theologie, die Lehre von dem Ringen des Satans und der göttlichen Gnade um die Seele des Menschen, in ihren einzelnen Stadien sich mit den κεφάλαια des Damasceners deckt. Makarios ist dem-

nach Messalianer, der in gottseliger Gewißheit seines starken, mystischen Glaubens in der Einsamkeit der mesopotamischen Wüste als Abt seine Mönchsschar leitete, ohne sich schon in bewußten Gegensatz zu den Anschauungen der offiziellen Kirche des vierten Jahrhunderts zu setzen. Damit ist das Makariosproblem, zu dem auch das Marriottsche Buch einen wesentlichen Beitrag geliefert hat, auf eine neue und sichere Grundlage gestellt.

K. Flemming, Detmold.

Zu einer kleinen, wiederum die Augustinforschung fördernden Abhandlung wächst sich Jens Nørregaards Besprechung des Buches Prosper Alfarié's: *L'Evolution intellectuelle de St. Augustin I. Du Manichéisme au Néoplatonisme* (Paris, 1918) in der *Teologisk Tidsskrift*, 4. Raekke, I. Teil, S. 140—164, aus. N. wendet sich mit guten Gründen gegen A.s Grundanschauung vom Manichäismus, daß er sich überall gleich geblieben sei, darum auch nicht in den christlichen Ländern christlicher als in den nichtchristlichen Ländern aufgetreten sei. Den Beweis für diese Annahme hat A. nicht erbracht. Und um behaupten zu können, daß Augustin sich den Manichäismus ganz angeeignet hat, muß er eine Reihe wichtiger Aussagen Augustins ignorieren. Augustin hat vielmehr nicht wenige Anläufe gemacht, sich das Christentum in einer Form anzueignen, die seinen intellektuellen Bedürfnissen entsprechen könnte, und dabei ständige Enttäuschungen erlebt, bis der Neuplatonismus endlich ihm das Mittel in die Hand gab, sich das Christentum in einer philosophisch begründeten Form anzueignen. Zur Forschung über den Manichäismus vgl. Prosper Alfarié, *Les écritures manichéennes I. II.*, Paris 1918 und F. Ligge, *Forerunners and rivals of Cristianity I. II.*, Cambridge 1915. Scheel.

Kunstgeschichtliche Untersuchungen über die Eulalios-Frage und den Mosaikschmuck der Apostelkirche zu Konstantinopel von Nikos A. Bees (*Βέης*). (Sonderabdruck aus dem „Repertorium für Kunstwissenschaft“. Bd. XXXIX und XL, Berlin, 1917). — Die Auffindung der Ekphrasis des Nikolaos Messarites über die Konstantinopeler Apostelkirche (Wende des 12. Jhd.s) hat zur Wiederaufnahme der Forschungen über deren vorher nur zu geringem Teil aus den Versen des Konstantinos Rhodios (939—44) bekannten Mosaiken geführt, die infolge des ihnen in den Quellen zugeschriebenen künstlerischen Gehaltes zu den bedeutendsten Denkmälern byzantinischer Malerei gezählt werden müssen. Für die ältere Literatur vgl. O. Wulff, *Die sieben Wunder von Byzanz und die Apostelkirche* (Byz. Ztschr. VII, S. 316). — Heisenberg („Die Apostelkirche in Konstantinopel“, Leipzig 1908; „Die alten Mosaiken der Apostelkirche und Hagia Sophia“, in *Εἶμα*, Athen 1912, S. 121—160) hatte diese nach handschriftlicher Angabe dem Eulalios zuzuschreibenden Mosaiken in das 6. Jhd. verlegt; abgesehen von dem Stillschweigen der Biographen der großen, nachikonoklastischen Kaiser (Basilios I. und Konstantinos Porphyrogennetos) bezüglich ihrer Entstehung, schienen ihm die starke Betonung des historischen Elementes in Wahl und Ausgestaltung der Szenen wie auch die Hervorkehrung von Christi göttlicher Natur gegen ihre Ansetzung nach dem Bildersturm zu zeugen. Nun hat Bees einige bisher unbekannte, für das Schaffen des Eulalios in Betracht kommende Schriftstellen aufgefunden und daraufhin den Nachweis unternommen, daß dessen Wirken an den Mosaiken, deren ursprüngliche Fassung er in die Zeit

Basilios' I. (867—886) ansetzt, ins 12. Jhd. fällt. Als Ausgangspunkt seiner Beweisführung dienen ihm Epigramme des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos (13./14. Jhd.) und des Theodoros Prodromos (12. Jhd.). Ein Epigramm des ersteren nennt in der Überschrift ein von Eulalios angefertigtes Bild des Erzengels Michael, das sich in dem von Kaiser Manuel Komnenos (1143 bis 1180) gegründeten Erzengelkloster in Konstantinopels Nähe befunden haben mochte; die Epigramme des Theodoros Prodromos beziehen sich auf ein Verkündigungsbild des Eulalios in dem vom Protosebastos Johannes Komnenos gestifteten Euergetiskloster. Abweichungen in den Bildbeschreibungen des Konstantinos Rhodios und des Nikolaos Messarites lassen B. mit Bezugnahme auf obige, von ihm für Wandmalereien angesehene Arbeiten folgern, daß die in der Zwischenzeit an den Mosaiken der Apostelkirche vorgenommenen Veränderungen Eulalios zugeschrieben werden müßten.

Selbst wenn man Heisenbergs Einwand (Byz. Zeitschrift 1919/20, S. 503) gelten lassen wollte, daß es sich bei den Gemälden der Erzengelkirche und des Euergetisklosters um Tafelbilder gehandelt habe, muß es nach den Versen des Theodoros Prodromos an Manuel Komnenos (A. Heisenberg, Die alten Mosaiken, S. 124) als ausgeschlossen erscheinen, daß Eulalios vor dem 12. Jhd. gelebt haben sollte; denn wenn sich Theodoros in seinem Bettelgedicht drei Malern — Eulalios, Chenaros und Chartoularis — Vertretern eines anderen Standes gegenüberstellt, so hat das doch wohl nur dann einen Sinn gehabt, wenn jene zu den bekanntesten Persönlichkeiten seiner Umwelt gehörten. Was die dem Eulalios zuzurechnenden Bilder betrifft, so belegt schriftliche Überlieferung für zwei Werke, das Pantokratorbildnis in der Mitteltkuppel — in den Versen des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos — und für die Darstellung der Frauen am Grabe, in der sich der Maler als Grabeshüter konterfeite (durch eine Randnotiz der Messarites-Handschrift als Eulalios gekennzeichnet), deren Ausführung durch den gefeierten Meister mittelbyzantinischer Kunst, den B. uns näher zu bringen gewußt hat. Doch macht auch die Ersetzung der Auferweckung des Jünglings zu Nain durch Christi Gang auf dem See Genesareth (im nördlichen Kreuzarm) für jenes Bild Eulalios' Urheberschaft wahrscheinlich. Und ebenso mögen noch andere Mosaiken auf ihn zurückzuführen sein. Andererseits freilich erscheint B.s Versuch, Bilder wie die Eucharistie, Himmelfahrt, Pfingstfest, ferner Gefangenname, Erscheinung Christi bei den Frauen im Garten Gethsemane, Bestechung der Kriegsknechte, Pilati Beschwichtigung, den ungläubigen Thomas aus ikonographischen Gründen Eulalios zuzuweisen, gewagt, wo uns jeder Tag neue, wichtige Funde bescheren kann. So wurden z. B. im Gebiet von Stûma (G. Ebersolt, *Le tresor de Stûma*, *Revue arch.* (1911), p. 407—19) und Ribha (Sandshak Aleppo) zwei Silberschüsseln mit einer der Schilderung des Messarites nahekommenden Darstellung der Eucharistie gefunden (deren eine 1908 in das k. Ottomanische Museum zu Konstantinopel gelangt, die andere im Besitz des Herrn Habebdjian (Paris) befindlich), die beide das Vorhandensein jenes vorher in frühbyzantinischer Kunst nicht nachweisbaren Typus für dieselbe belegen. Durch die vermutliche Entstehung der von B. außer acht gelassenen Pyxis von Sitten im 6. Jhd. (Literatur bei Heisenberg, *Die Apostelkirche*, S. 252) wird seine im Zusammenhang mit dem Mosaik der Frauen am Grabe geäußerte Annahme, daß der entsprechenden Miniatur des Rabulas Evangeliares ein Denkmal mittelbyzantinischer Kunst als Vorlage gedient habe, hinfällig. Der mit

obiger Darstellung verknüpften „Beweinung Christi“ steht ein Elfenbeintäfelchen des Brit. Museums zunächst, das O. Dalton (Catalogue of the ivory carvings, London 1909, p. 5, Nr. 7, Pl. IV) zu Anfang des 5. Jhd.s ansetzt, während es Heisenberg (a. a. O., S. 252) dem 7. Jhd. gibt, was B. zum Anlaß nimmt, das Vorhandensein jener Szene in der altchristlichen Kunst zu bestreiten. Die solcherart aufgezeigte Unsicherheit in Datierungsfragen frühchristlicher Kunst berechtigt zur Warnung vor rein ikonographischer Arbeit, falls man nicht unmittelbar auf sie angewiesen ist. Ich sehe auch in Anbetracht Heisenbergs eingangs erwähnter Ausführungen keinen triftigen Grund, die Möglichkeit einer Entstehung des ursprünglichen Mosaikenzyklus in der Zeit Justinos' II., dem Theophanes die Ausschmückung durch Justinian errichteter Gotteshäuser, darunter auch der Apostelkirche, zuschreibt, abzulehnen.

Poglayen-Neuwall, Wien.

Karl Krumbacher hat s. Z. sein seit 1885 gesammeltes Material zu Romanos, in der Hauptsache Abschriften, Kollationen und Photographien, der Bayrischen Akademie der Wissenschaften vermacht. Von ihr erhielt es 1910 Paul Maas mit dem Auftrage, die kritische Ausgabe der Kirchenlieder zu besorgen, die er schon zu Krumbachers Lebzeiten vorbereitet hatte. Die Arbeit ist nun im wesentlichen abgeschlossen, und der Teubnersche Verlag hat sich zur Herausgabe der geplanten 2 Bde. bereit erklärt, falls durch Subskription die erforderlichen Mittel für die Drucklegung sichergestellt werden können. Da Romanos der berühmteste und auch wirklich der beste griechische Kirchendichter ist und von seinen Werken nur ein Drittel gedruckt, kaum ein Sechstel kritisch ediert ist, so werden sich hoffentlich genügend Subskribenten finden, vor allem auf griechischem Sprachgebiet. Was sie zu erwarten haben, zeigt u. a. die als Probe vorgelegte Studie von Pl. Maas, „Das Weihnachtslied des Romanos“ (Byz. Ztschr. 24, 1921; Sonderdruck 13 S. Leipzig, Teubner).

Mittelalter

Im vorigen Band der ZKG. (S. 202f.) ist bereits auf Hans von Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (S. 401—774) hingewiesen worden, als damals gerade (1921) die 2. Hälfte dieses Werkes erschien, dessen erster Teil (S. 1—400) bereits 1917 veröffentlicht werden konnte. Es wurde dabei besonders auf die vom Verf. durchgeführte, von der üblichen abweichende Einteilung des Gesamtstoffes der antiken und mittelalterlichen Kirchengeschichte aufmerksam gemacht, wonach das kirchliche MA. schon mit dem gegen Ende des 5. Jahrh. erfolgten Eintreten der germanischen Völker und ihrer Hauptführer in die christlich-kirchliche Gemeinschaft und mit der ersten Trennung Roms von Byzanz seinen Anfang nimmt. Bei der Bedeutung, die von Schuberts groß angelegtes Werk für die Kirchengeschichte in Anspruch nehmen darf, muß es hier auch noch in anderer Richtung gewürdigt werden.

Die geschichtliche Bewegung der frühmittelalterlichen Kirche, in der der Verf. nicht etwa „das Grab einer glänzenden Vergangenheit, sondern die Wiege einer neuen, großen Zukunft“ (S. 774), nämlich der um 1200 erreichten Höhenstufe des Mittelalters erkennt, vollzieht sich nach ihm in

dem etwa durch die Jahre 480—900 umgrenzten Zeitraum in zwei ähnlich sich entwickelnden Epochen. Wenn die erste derselben das siegreiche Auftreten des katholischen Christentums im Frankenreiche, die Blüte und den Niedergang der meroving. Kirche und die damit parallel laufende, bis auf Gregor d. Gr. zu bedeutsamer Höhe hinaufführende, dann aber schnell verblassende Macht des Papsttums umschließt, so tritt im 2. Abschnitt zuvörderst das glänzende Bild der karolingischen fränkischen Reichskirche in ihrer einzigartigen Ausgestaltung durch Karl d. Gr. lebendig hervor. Mit dem Zusammenbruch des karolingischen Systems erhebt sich dann das Papsttum unter Nikolaus I. zu einer Höhe, die unter der des späteren Mittelalters nur wenig zurückbleibt, um freilich nach dem Tode jenes ersten Gewaltigen auf dem Stuhl Petri in jähem Sturz gegen Ende unseres Zeitraumes zusammenzubrechen. Im wesentlichen entspricht dem auch der Lebensprozeß der griechischen Kirche, der vom Verf. im 1. Abschnitt §§ 7—9 (justinian. Blütezeit) u. § 14 (Schädigung durch den Islam), im zweiten dann in § 32 als die Zeit neuer Kraftentfaltung unter dem großen Photius und dem Reformator des Mönchtums Theodor von Studion geschildert wird. — Sind hiermit etwa die äußeren Umrisse der vom Verf. gezeichneten Perioden wiedergegeben, so kommt doch der Hauptteil der Arbeit auf die in den Querschnitten bei beiden Abschnitten, namentlich zu Abschnitt 2 gegebenen Darstellungen von Zuständen und Personen, von einzelnen Seiten des kirchlichen Lebens. Erst mit dem weiten Umfang und der gewaltigen Fülle derselben gelangt der Verf. zur Lösung des Problems, das ihn durchgehend beschäftigt: das Verhältnis der Germanen zum Christentum wird ebenso sehr in der Germanisierung des Christentums als in der Romanisierung der Germanen durch das letztere aufgewiesen. Dabei hält von Schubert der Anschauung Böhmers gegenüber an der altgermanischen Mannentreue als einem auch für die Stellung der Germanen zum Christentum wichtigen psychologischen Faktor fest (S. 694, S. 478 A.), wie er auch in bezug auf die Frage nach der Aufnahme Unfreier in die Klostergemeinschaft dessen Ansicht ablehnt (S. 620 f. 626). Schaut man sich nun in den einzelnen Abschnitten näher um, so erhält man überall den Eindruck einer auf gründlichem Quellenstudium und auf sorgfältiger Berücksichtigung der einschlägigen Literatur mit oft überraschender Detailkenntnis beruhenden Darstellung. Dabei erscheinen die gewaltigen Stoffmassen in guter Ordnung, in naturgemäßer Gliederung, die, durch typographische Zeichen verdeutlicht, die Erfassung des Gesamtbildes erleichtert, sodaß man wohl sagen darf, daß v. Schuberts Werk ebenso notwendig für den selbständigen Forscher, als brauchbar und wertvoll für jeden, der sich in eins der behandelten Gebiete einführen lassen will, sein wird. Als Beispiel sei auf die die Seiten 740—750 in dem fast überreichen Kapitel von der Kirche als allgemeiner Bildungsanstalt umfassende Entwicklung der historischen Wissenschaft im karoling. Zeitraum hingewiesen, die nach den Autoren und Stoffen besprochen wird, wobei unter letzteren Biographien, Geschichte der Stiftungen, gewisser einzelnen Seiten des kirchlichen Lebens, dann die Volks-, Zeit-, Weltgeschichte behandelt werden, — oder auf die Auseinandersetzung der kirchlichen Rechtsquellen im § 34, in welchem zunächst zwischen der älteren kanonischen und der Kaisergesetzgebung unterschieden, darauf die Neubildung auf germanischem Boden, dann die Sammlung und Systematisierung des alten und neuen Stoffes dargestellt wird, um damit die Grundlage für die Klarlegung der Fälschungen zu gewinnen.

Nur einige Einzelheiten können hier hervorgehoben werden. Wie man dem Verf. in der günstigeren Beurteilung Ludwigs des Fr. hinsichtlich der Pflege geistiger Bildung gegenüber der Hauckschen Auffassung wohl beipflichten wird (S. 710. 719), so gewiß auch in der Ehrenrettung, die dem Sohne Ludwigs, Karl dem Kahlen, auf dem nämlichen Gebiete widerfährt (S. 755. 461), wenngleich dies günstigere Licht die moralischen Schatten, die sich auf diesen unsympathischsten aller karolingischen Könige, der nicht davor zurückbebt, den eignen Sohn blenden zu lassen, herabsenken, um so tiefer und dunkler erscheinen läßt. Vgl. z. B. Prutz, Staatengesch. des Abendlandes im MA. I, S. 137). — Anderseits dürfte eine gewisse Härte, mit der der Verf. Hrabanus Maurus behandelt hat (S. 732f.), nicht zu verkennen sein. Hier scheint denn doch die eingehende Charakteristik, die Hauck, „KG. Deutschlands“, 2³. 4, S. 649ff. u. RE³ 8, S. 406/7 von dem ersten „Präzeptor Germaniae“ gibt, dem echten Bilde desselben näher zu kommen, dessen gemütvoll bescheidene Art noch in den Worten, die er sich selbst als Grabschrift gewählt hat, nachtönt: *Sed licet incaute hanc (scil. regulam) nec fixe semper haberem, Cella tamen mihi met mansio grata fuit* (MG., Poet. II, S. 244). — Der Tod Benedicts v. Aniane wird S. 616 auf das Jahr 824 angesetzt. Das ist vielleicht nur ein Druckfehler; jedenfalls besteht kein Zweifel, daß er auf den 11. Februar 821 fällt (Vita 58, Migne S. L. 103, Sp. 364). Die von Reichenau ausgesandten Mönche Grimalt u. Tatto haben nicht von Aniane (S. 619), sondern von Inden aus über die von Benedikt eingeführten Gebräuche in die Heimat berichtet (MG., Epist. 5, S. 302. 305; Hauck, KG. II, S. 607; Seebaß RE³ 2, S. 576). Das Todesjahr des Bischofs Donatus von Besançon, als welches d. J. 660 angenommen wird (S. 614, vielleicht nach Gams, Series episcoporum.), ist aus den Quellen nicht zu belegen. Donat kann nicht nach 597 und nicht vor 592 geboren sein (Vit. Columbani, MG. Scr. Mer. IV, 14 u. Krusch z. St. S. 79) und starb als Greis wohl nach Mitte des 7. Jahrh.; vgl. den prologus seiner Regel Holsten, Codex reg. (Augsburg 1759) I, S. 377 u. Traube, Textgesch. d. Regel Benedikts², S. 34; Genauerer über das Jahr des Todes läßt sich nicht feststellen. — Die besondere Auflage der angelsächsischen Synode von Cloveshoe 747, nach der die Gebete sich auch auf die Könige und die Wohlfahrt des ganzen Christenvolkes erstrecken sollten (S. 662), stammt wohl auch aus altirischer Übung; denn schon in der Regel Columbas v. Lux. und in den Gebeten des Antiphonars von Banchor wird dieser Brauch gefunden (S. Col. reg. mon. cap. 7, ZKG. 15, S. 379 und Muratori, Anecdota biblioth. Ambr. 4, S. 147; Warrens Ausgabe des Antiphonars ist mir leider nicht zur Hand; es mag hier beiläufig im Anschluß an das von Schubert über die Antiphonarien S. 639 Bemerkte auf die wertvolle Arbeit von W. Meyer in den Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss. 1903, S. 163 ff. hingewiesen werden, die das im Cod. Taur. F. IV, 1, fasc. 9 vorliegende Fragment eines älteren Seitenstücks des Banchorens. Antiphonars behandelt). — Zu den Corrigenda im 2. Teil füge ich hinzu: S. 434, Z. 2 v. o. l. die statt der; S. 439, Z. 11 v. u. l. Karl d. K. statt d. G.; S. 440, Z. 11 v. u. l. ostfränkisch statt westfränk.; S. 478, Z. 15 v. o. l. 893/4 statt 843/4; S. 626, Z. 14 v. o. l. Küche statt Kirche; zweimal begegnet der ominöse mitteldeutsche Druckerlapsus „begleitete“ für „bekleidete“: S. 561 und 718.

Die Anlage des ganzen Buches, nach welcher — abgesehen von den Noten unter dem Text — nicht nur in dem mit kleineren Lettern gedruckten,

mehr personale und sachliche Ausführungen enthaltenden Teile, sondern auch in den mit größeren Buchstaben gedruckten allgemeinen Abschnitten der laufende Text oft durch Zitate und literarische Nachweisungen unterbrochen wird, ist für die stilistische Einheit des Werkes nicht gerade vorteilhaft gewesen. Das hat, wie es scheint, der Verf. selbst ein wenig empfunden, wenn er für den folgenden Band eine andere Art der Darstellung in Aussicht stellt (S. VI). Es wird aber wohl niemand nach dem Studium des vorliegenden Bandes denselben aus der Hand legen, ohne den Wunsch zu haben, daß es dem Herrn Verfasser vergönnt sein möge, nicht nur den nächstfolgenden Band, sondern das ganze große Werk mit dem gleichen Gewinn für die kirchengeschichtliche Forschung zur Veröffentlichung zu bringen, wie den vorliegenden. Seebaß, Leipzig.

Geschichte der *Monumenta Germaniae historica*, im Auftrage ihrer Zentralkommission bearbeitet von Harry Breslau. (Zugleich erschienen als Bd. 42 des Neuen Archivs der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde). Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1921. XIII, 775 S. — Am 20. Januar 1919 erlebten die *Monumenta* den Tag ihres 100jährigen Bestehens. Nach ursprünglichem Plane sollte er durch einen Festakt und die Veröffentlichung einer Geschichte des Unternehmens gefeiert werden. Unter dem Druck der Zeitverhältnisse ist nur die, reichlich zwei Jahre später erschienene Geschichte der *Monumenta* übrig geblieben; aber sie stellt dafür eine Leistung von dauerndem und großem Werte dar. Es ist eine Freude, sich in dieses Buch zu vertiefen und aus seinen auf umfangreichem Aktenstudium beruhenden und überall sorgfältig begründeten Darlegungen die Gestalten der Gründer und Schöpfer der *Monumenta*, vor allem den Freiherrn vom Stein, dann Pertz, Böhmer, einen eigenwilligen Mitarbeiter wie Bethmann, später Waitz, ein tragisches Sonderschicksal wie das von Jaffé, und alle ihre Genossen und Nachfahren in plastischer Deutlichkeit erstehen zu sehen. Überall dringt ein höchst verständnisvolles und gerecht abwägendes Urteil in die Tiefe aller menschlichen Handlungen und Charaktere ein und legt mit umfassendster Sachkenntnis das Entstehen der objektiv gewordenen Leistungen, ihren wissenschaftlichen Wert und ihre allseitigen Beziehungen dar. So wenig das Buch ein vollständiges Repertorium für die Gesamtheit der in den *Monumenta* veröffentlichten Quellen und für die wissenschaftliche Arbeit darüber sein soll, so ist es doch auch nach dieser Seite hin durch das umfangreiche Studium von Akten und Briefen, durch die Hervorhebung von wenig beachteten Rezensionen und wissenschaftlichen Äußerungen aller Art von hervorragendem Wert. Von 1902 an, seit dem Tode Dümmlers, zum Teil schon vorher, beobachtet die Darstellung in allen bisher berührten Beziehungen gegen vorher eine starke und begreifliche Zurückhaltung; der Kenner wird freilich auch hier manches zwischen den Zeilen lesen und aus den vorsichtig abgewogenen Ausdrücken der Darstellung entnehmen können. Der Verfasser des Buches, selbst seit Jahren Mitglied der Zentralkommission und an ihren Arbeiten in hervorragendem Maße beteiligt, hat mit dieser Geschichte der *Monumenta* seinen Verdiensten um das nationale Unternehmen ein neues großes und bleibendes hinzugefügt, das bei jedem Kenner und Freunde der Sache nur Dank und Freude auslösen kann.

Für mehrere Quellen der mittelalterlichen Kirchengeschichte Deutschlands liegen neue Untersuchungen vor, die kurz hier zu erwähnen sind. Zu einer inzwischen erschienenen Neuausgabe der *Vita Meinweri* (in

den MG. SS. rer. Germ.) zieht der inzwischen leider vorzeitig verstorbene Franz Tenckhoff den „Kultur- und wirtschaftsgeschichtlichen Ertrag der sogen. Traditionskapitel (Kapitel 30 bis 130) der Vita Meinweri“ im Verzeichnis der Vorlesungen ... der bishöf. philos.-theol. Akademie zu Paderborn, P. 1919. — Die Vita Arnoldi archiepiscopi Moguntini (1153—1160) hatte T. Ilgen vor Jahren (1908) als eine Fälschung des 17. Jahrhunderts verdächtigt und damit Zustimmung bei Männern wie Hauck, Hampe, Holder-Egger u. a., Widerspruch fast nur von A. Hofmeister erfahren. Jetzt erweisen zwei gleichzeitige, voneinander unabhängige Untersuchungen in schlagender und völlig überzeugender Weise die Echtheit der Vita, von P. Amandus Gsell O. S. B. im Neuen Archiv, Bd. 43, S. 27—86, 317—379, und von Peter Wackernagel, Kritische Studien zur Vita Arnoldi archiepiscopi Moguntini. ID. Breslau 1921. Während aber Gsell einfach die vorliegende Vita über ihr erstes Auftreten im 17. Jahrhundert in Zitaten bei anderen Historikern und dergleichen weiter zurückverfolgt und als deren alleinige Quelle ansieht, will Wackernagel noch eine hinter unserer Vita liegende, verlorene Passio konstruieren, wobei ich ihm durchaus nicht folgen kann. Eine Notwendigkeit für eine solche Konstruktion scheint mir aus den von ihm beigebrachten Umständen in keiner Weise hervorzugehen. Die Vergleichung bei Gsell, S. 58 ff. lieferte m. E. im voraus eine schlagende Widerlegung dieser W.schen These, ehe sie noch erschienen war.

B. Schmeidler, Erlangen.

In die Zeit der Missionsarbeit des Bonifatius führen die in den Fuldaer Geschichtsblättern XIV, 1920 (S. 65—75. 97—112. 113—128) erschienenen Aufsätze von K. H. Schäfer über „Missionsstätten des hl. Bonifatius in Hessen: Amöneburg, Geismar, Fritzlar“. Verfasser gibt zugleich einen „Exkurs über frühmittelalterliche Kirchenpatrozinien in Hessen“ und vertritt mit großer Wahrscheinlichkeit die Ansicht, daß die Stätte der berühmten, von Bonifatius gefällten Donar-Eiche nicht, wie bisher angenommen, in Geismar bei Fritzlar, sondern bei Hofgeismar zwischen Kassel und Marburg zu suchen sei.

Hermann Nottarp, Die Bistumserrichtung in Deutschland im achten Jahrhundert (Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausg. von Ulrich Stutz. 96. Heft). VI u. 259 S. Stuttgart, Enke, 1920. — Der Verfasser, Dozent für Kirchenrecht und deutsche Rechtsgeschichte zu Bonn, legt nach der Vorrede den Hauptnachdruck auf seine Ergebnisse für die Geschichte des Kirchenrechts; aber er bietet mehr, als man hiernach erwarten könnte. Der erste Teil des Buches stellt den Verlauf der Bistumserrichtung in der frühkarolingischen Zeit, nach den Landschaften geordnet, dar, mit reichhaltigen Quellenausügen und kritischer Berücksichtigung der Literatur. Auf diesem Unterbau erhebt sich die systematische Konstruktion des zweiten Teils mit ebenso reicher Heranziehung des Forschungsmaterials. In sieben Abschnitten werden zunächst die kirchen- und staatsrechtlichen Verhältnisse erörtert, zuletzt wird das Vermögensrecht untersucht. Dieser Schlußteil wird manchem, nach dem Buch von Alfons Dopsch „Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit“ (1912), und wegen des Eigenkirchenwesens besonders interessant sein. S. 192 wird die Frage gestellt: „Sind die Bistümer des 8. Jahrhunderts Eigenbistümer?“ S. 221 ist sie mit „Nein“ beantwortet, worauf einige Einschränkungen folgen. Daß gestorbene Heilige volkstümlich als Eigentümer des Kirchenguts erscheinen, berechtigt

nach dem Verfasser (vgl. dessen Ausführungen im HJG. XXXVII, 1916, S. 93 ff.) nicht zu der Auffassung von der Rechtspersönlichkeit der Heiligen. Das Bistum selbst ist als nichtphysische Person Rechtssubjekt gemäß dem Konzessionssystem (vgl. S. 127 f. unseres Buches) und wird vertreten durch den Bischof. — Auch die staatsrechtlichen Verhältnisse sind höchst lehrreich behandelt. Aber das Buch selbst ist ergebnisreicher, als das „Ergebnis“ von 28 Zeilen, womit es S. 236 ff. endet. Bei unvorsichtigem Lesen dieses „Ergebnisses“ kann der Leser meinen, eine Bistumserrichtung in der frühkarolingischen Zeit sei die einfachste Sache von der Welt gewesen, wenigstens in bezug auf die Rechtsanschauung. Aber gerade darin besteht der Reiz des N'schen Buches, daß es einen lebendigen Einblick gewährt in den Widerstreit spätantik-kirchlicher und germanisch-kirchlicher Auffassung. Und der Kompromiß zwischen ihnen war oft wenig kurialistisch. Die Schlußsentenz des Verfassers beginnt mit den Worten „Der Papst sendet seine Legaten in das Land“ und endet mit dem päpstlichen Erektionsdekret, wodurch das Bistum erst rechtskräftig zustande komme. Auf S. 124 war uns aber vor Augen geführt, daß die Errichtung von Bistümern in Deutschland damals doch in erster Linie von dem Willen des Herrschers abhing. Wohl erfuhren wir, kirchenrechtlich entstünden die Bistümer erst mit dem „praeceptum apostolicum“, dem Erektionsdekret des Papstes. Aber wenn die Bischöfe Burchard von Würzburg und Witta von Buraburg jahrelang, ehe 743 dies Dekret kommt, die Weihe besitzen, an Synoden teilnehmen, andere Bischöfe mitweihen, über das Bistumsgut verfügen, — so ist doch das Bistum schon vor 743 rechtskräftig dagewesen. Und wie der Papst nicht immer das entscheidende letzte Wort gesprochen hat, so auch nicht immer das schöpferische erste. Die Bistümer Eichstätt und Neuburg wurden von den Herrschern aus politischen Gründen ins Leben gerufen. Freilich ging Richard Weyl in Gierkes „Untersuchungen“ XL (Breslau 1892), S. 201 zu weit, wenn er dem Papst kein Beteiligungsrecht an der Errichtung karolingischer Bistümer zuerkannte. Aber N. andererseits richtet S. 137 eine Warnungstafel auf gegen Überschätzung von papiernen Rechtsansprüchen: „Auf den deutschen Synoden wurde eine Menge altkirchlichen Rechtes als Ballast mitgeschleppt.“ — N. selbst führt weder Ballast noch verstautes Frachtgut. Er versteht sein großes Material so anregend umzusetzen, daß man nach dem Durchlesen Zeit zu finden wünscht für erneute Lektüre.

Albert Michael Koeniger, Die Militärseelsorge der Karolingerzeit. Ihr Recht und ihre Praxis (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. IV. Reihe Nr. 7). 78 S. München, Lentnersehe Buchhandlung (E. Stahl), 1918. — K., durch seine Schriften über Burchard I. von Worms (1906) und über die Sendgerichte in Deutschland (1907) als Forscher auf dem Gebiet der frühmittelalterlichen Kirchengeschichte bekannt, behandelt hier zunächst die Theorie und das Recht der Militärseelsorge der Karolingerzeit. Hauptquellen dafür sind das ostgermanische Nationalkonzil von 742, Briefe des Bonifatius und der Päpste, Karls des Gr. Kapitular von 769, die mit Fälschungen durchsetzten Sammlungen des Benedictus Levita und die „Antwort an die Bulgaren“ von Nicolaus dem Gr. 866. Der zweite Teil liefert auf Grund der erzählenden Quellen ein konkretes Gesamtbild. Der Anhang bietet eine Übersicht über die Literatur zur Militärseelsorge überhaupt, worauf der erstmalige Druck einer in der Münchener Handschrift

14410 enthaltenen klerikalen Ansprache aus der Karolingerzeit folgt. Trotz des Passus, die Beichte sei besonders denen nötig, qui cotidie visibilter contra inimicos suos dimicant, handelt es sich schwerlich um eine Militärpredigt. Wer in die Schlacht zieht, kann doch nicht ermahnt werden, das homicidium als Gift des Teufels zu verabscheuen. Auch die andern Mahnungen, den Frieden Christi nicht durch Spaltungen und Zwietracht zu trüben, reichlich Almosen zu geben usw., passen nicht für das Feldlager. Aber alles wird schön und wirkungsvoll, wenn es die Predigt eines Bischofs ist, der auf seiner Amtsreise eine in heidnischer Umgebung lebende Diasporagemeinde zu christlichem Wandel auffordert. Eine Heerespredigt aber, und zwar eine gewaltige, ist die von K. am Schluß abgedruckte, wohl mit Recht der Zeit Karl Martells zugewiesen (S. 52. S. 72). — Das Inhaltsverzeichnis ist dankenswert, die Fußnoten geben manche Anregungen.

Ernst Perels, Papst Nicolaus I. und Anastasius Bibliothecarius. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums im neunten Jahrhundert. XII u. 327 S. Berlin, Weidmann, 1920. — Diese erweiterte Berliner Habilitationsschrift des verdienten Herausgebers der ersten wissenschaftlichen Ausgabe der Briefe Nicolaus' I. (MG. Epist. VI, 2, 1. Ebd. 1912) bringt eine im NA 37, 1912, S. 538 angekündigte Untersuchung der Frage nach der Verfasserschaft dieser Schriftstücke, „in größerem Rahmen durchgeführt“. Endzweck ist also die literarkritische Forschung; man darf keine erschöpfende Darstellung des Pontifikats Nicolaus' I. und seiner Zeit erwarten. Jener Rahmen ist lebendig und frisch herausgewachsen aus der 1904 begonnenen intensiven Arbeit des Verfassers an einem epochemachenden Jahrzehnt der Kirchen- und Weltgeschichte. Die erste, kleinere Hälfte des Buches entwickelt die Grundzüge der Politik des mächtigen Papstes. In einer Weise, die an Holder-Egger und Tangl erinnert, verbinden sich weite Gesichtspunkte und große Zusammenhänge mit peinlicher Akribie im einzelnen. Auch kleine Steinchen der Überlieferung werden, nachdem ihre Echtheit geprüft ist, dem Mosaikgemälde eingefügt, das dadurch ebenso dauerhaft wie farbenreich entsteht. Die Einleitung legt den Untergrund, sie erhärtet die staatlichen Verhältnisse zur Zeit, da Nicolaus I. Papst wurde: 44 Jahre nach dem Tode Karls d. Gr., dessen Urenkel Kaiser Ludwig II. in dem ganzen Buch mit stets wachsender Deutlichkeit als beachtenswerter Faktor hervortritt, wobei L. M. Hartmanns treffliche Schilderung modifiziert wird. Lehrreich erörtert das 1. Kapitel die Anfänge Nicolaus' I., dessen Bildung oft unterschätzt ist, dessen Einfluß unter Leo IV. und namentlich Benedikt III. an die vorpapistische Periode Gregors VII. erinnert. Das 2. Kapitel, den fränkischen Beziehungen bis zur Legation des Arsenius gewidmet, läßt das tatenfrohe Aufstreben Nicolaus' I. zur kirchlichen Obergewalt erkennen: 863 gleichzeitiger Vorstoß auf drei Fronten. Im 3. Kapitel sehen wir das in diesem Papst lebendig gewordene System überallhin vordringen, obwohl gehemmt durch die Unzuverlässigkeit der handlangenden Mitarbeiter. Beachtenswert ist P.s Untersuchung über den Einfluß Nicolaus' I. auf das Kirchenrecht. Im NA. 39 (1914), S. 45—145 war vom Verfasser gezeigt, wie aus drei Überlieferungsgruppen 93 Kanones, überwiegend die kirchliche Verwaltung regelnd, aus dessen Briefen in das Dekretum Gratians übergegangen sind. Jetzt überrascht der Nachweis, daß Nicolaus' I. Theorie von der Papstgewalt weder geschlossen einheitlich noch original ist (s. bes. S. 153 ff.). Sie fußt vorzugs-

weise auf Gelasius I. Dieser blieb ein anspruchsvoller, aber ohnmächtiger Theoretiker (S. 174). Hingegen bedeutet jeder der vier Namen Theutberga, Rothad, Wulfad, Ignatius einen Sieg der Willensstärke und Tatkraft des Papstes Nicolaus.

Der erste Teil, dessen Ergebnisse P. S. 170—180 lichtvoll zusammenfaßt, bot schriftstellerisch die leichtere Aufgabe; denn die Dinge reden aus sich selbst für die Bedeutung des Pontifex. Im zweiten, literarkritischen Teil hört das Dramatische auf. Doch wird auch der für die Verfasserschaft der Briefsammlung weniger Interessierte bald durch die Technik der Methode gefesselt werden, mit der P. seines Problems Herr wird. Hier galt es, die blendende These eines sehr seltenen und trotzdem einflußreichen Buches zu prüfen: A. Lapôtre, *De Anastasio bibliothecario sedis apostolicae* (Paris 1885). Darnach hätte Anastasius nicht bloß die Form, sondern den Inhalt der kurialen Kundgebungen bestimmt, wodurch er als Leiter der Kirchenpolitik dastände. Den Gegenbeweis durch Ausscheidung der päpstlichen Bestandteile des Briefwechsels zu führen, ist schwierig, weil nur von einem Schriftstück feststeht, daß Nicolaus I. alleiniger Verfasser ist: MG. VI, 2, 1, Nr. 38, pag. 309—312 (J.—E., Regist.-Nr. 2788). — O. Blaul war bei seinen „Studien zum Register Gregors VII.“ (Archiv für Urkundenforschung IV) in günstigerer Lage. P. macht geschickt das Selbstzeugnis des Anastasius in dessen Vorrede zur Übersetzung der Akten des achten ökumenischen Konzils zur Grundlage, woraus hervorgeht, daß dieser den Anfang seiner Beteiligung an den orientalischen Angelegenheiten in das Jahr 861/862 setzt. Aus einer kritischen Untersuchung über den Lebensgang des Anastasius lernen wir Umfang und Eigenart seines Tuns kennen. Von 847 bis 858 stand er zur Politik der Kurie in feindseliger Ferne; deshalb können Partien in den Briefen Nicolaus' I., welche diese Politik unter intimer Kenntnis interner Vorgänge und Motive rechtfertigen, nicht von ihm herühren. Nicolaus I. selbst muß hier Verfasser sein (so in dem Exkurs M. G. I. c., pag. 500 f. und ep. 80, pag. 426, l. 35 ss., wo der Papst sagt, er habe im Jahre 855 die Urkunden selbst eingesehen). — Ferner: wäre Nicolaus I. von seinen Beratern abhängig gewesen, so kämen andere Männer weit eher in Betracht, vor allem der Apokrisiarius und vom Kaiser ernannte päpstliche missus Arsenius, Bischof von Orte. Anastasius war dessen Neffe und ließ sich von ihm mehrfach bestimmen. Das gilt auch von seiner Erhebung zum kaiserlichen Gegenpapst. Denn der Gegenpapst Anastasius des Jahres 855 und der offiziöse Geheimsekretär Nicolaus' I., seit Hadrian II. Bibliothekarius, sind dieselbe Person; das stellt P. nunmehr endgültig fest. Zu den sonstigen Beweisen fügt er S. 321 noch ein handschriftliches Zeugnis aus einem Kodex, der spätestens im 10. Jahrhundert geschrieben ist (vgl. NA. 37, S. 564). Der Usurpator Anastasius bereute einige Jahre später in der Widmung einer Übersetzung an Nicolaus I. unter Hinweis auf Sirach 3, 22 seine Hoffahrt (Migne lat. 73, S. 373 ff.). Seit 862 wurde der sprachkundige Mann nach und nach unentbehrlich, zunächst für oströmische, bald auch für westliche Dinge. Aber in den Quellen wird er zur Zeit des Papstes Nicolaus I. nur 863 (besonders annal. Fuldenses, ed. Kurze S. 61 c. 3) und 867 erwähnt (Migne lat. 126, S. 251 f.). Die großzügige Politik der Kurie endete mit dem 13. November 867, und nun erst erhielt Anastasius ein offizielles Amt. Mit kurzer Unterbrechung stieg in der Zeit des Niedergangs sein Einfluß, bis zu seinem 878/879 erfolgten Tode. Trotz seiner glänzen-

den Stellung als kaiserlicher Gesandter mit päpstlichen Instruktionen beim achten ökumenischen Konzil blieb er mehr ein Mann gelehrter Kenntnisse, als konsequenter und erfolgreichen Handelns. Erst nach diesen Feststellungen untersucht P. den Anteil des Anastasius an den Briefen Nicolaus' I. durch Stilvergleichung und Beobachtungen über die Übersetzungstechnik und wiederkehrende Gedanken.

Den Glanzpunkt des Buches bildet der Abschnitt „Nicolaus I. und seine Briefe“ S. 280—305. Es gewährt hohen Reiz, zu sehen, wie P. der Schwierigkeiten Herr wird und gegen Lapôte als Sieger hervorgeht. Manches läßt sich als Eigengut des Papstes ausscheiden; aber dieser selbst steht hinter der ganzen Korrespondenz, als alleiniger Leiter seiner großartigen Politik. Dann werden wir ihn aber auch verantwortlich machen müssen für alle die krassen Sophistereien in den Briefen, unter denen die raffinierte Malträtierung des 9. Kanons von Chalcedon wohl die ärgste ist (vgl. S. 272): Nur die Form fällt dem Anastasius zur Last. Lapôte wollte den Papst überall auf Kosten des Geheimsekretärs verteidigen. P. hält diese Apologie für unnötig und wird dabei zum Lobredner. Seine Methode ist streng objektiv, aber sein Standort einseitig der römische. Die Griechen und auch Hinkmar kommen nicht zu ihrem Recht, auch Religion und Theologie nicht; gehören die Fragen, wo bei all dem Kirchenrecht das Evangelium, und wo bei den exegetischen Verdrehungen Urchristentum und Wahrhaftigkeit geblieben sind, nicht auch zur geschichtlichen Würdigung des gewaltigen Papstes? Wer P. unbedingt folgte, sähe sich auf den Weg gedrängt, den 1844 Friedr. Hurter nach seinem Studium der Briefe Innocenz' III. einschlug. Bei aller Dankbarkeit für die großen Leistungen von P. und seine mannigfachen Belehrungen im einzelnen bestätigt uns das Buch doch im Grunde, was Heinrich Böhmer RE. XIV, S. 68—72 über Nicolaus I. gesagt hat. — S. 112 stellt der Verfasser eine besondere Untersuchung über die Rezeption der pseudoisidorischen Dekretalen an der Kurie in Aussicht.

Arnold, Breslau.

Paul Kehr, Das Erzbistum Magdeburg und die erste Organisation der christlichen Kirche in Polen (Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1920, Nr. 1) führt den schlagenden Nachweis, daß der Erzsprengel Magdeburg nach den zahlreichen echten erhaltenen Gründungsurkunden und verwendeten Aktenstücken stets seine Grenze an der Oder gefunden, sich niemals von Rechts wegen über Polen und speziell das Bistum Posen erstreckt hat. Anfang des 11. Jhd.s entwickelten sich weiterreichende Bestrebungen in Magdeburg und führten zu Urkundenfälschungen und falschen chronistischen (Magdeburger) Darstellungen. Thietmar von Merseburg hat das, freilich unsicher und nicht in unzweideutiger Weise, angenommen und weitergegeben; vorwiegend dadurch ist fast alle Welt bis auf die Gegenwart getäuscht worden, denn eine augenblickliche und schnell vorübergehende Anerkennung der Magdeburger Ansprüche an Erzb. Norbert durch Innocenz II. (1131 und 1133) ist doch sehr viel weniger beachtet worden. — Anhangsweise sei dazu vermerkt, daß Emil von Ottenthal, Die gefälschten Magdeburger Diplome und Melchior Goldast (Sitzungsber. d. Wiener Akad., phil. hist. Kl. Bd. 192, 5. Abhandlung, 1919) mit einer Anzahl Königsurkunden für die Stadt Magdeburg als Fälschungen aufräumt.

B. Schmeidler, Erlangen.

Franz Gescher, *Der kölnische Dekanat und Archidiakonats in ihrer Entstehung und ersten Entwicklung. Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter.* (Stutz' Kirchenrechtliche Abhandlungen, 95. Heft.) Stuttgart, Ferd. Enke, 1920. XXII und 197 S. — Der Gedankengang der scharfsinnigen und kritischen Arbeit ist in Kürze folgender. Sämtliche ältesten Urkunden des 10. und 11. Jhdts., in denen der Kölner Dekanat und Archidiakonats erwähnt wird, sind unecht. Mit dieser Feststellung, die im einzelnen im Anschluß an Oppermanns Untersuchungen nachgewiesen wird, wird die Hauptschwierigkeit aus dem Wege geräumt, welche bisher der richtigen Erkenntnis von der Entstehung der beiden Institute entgegenstand. Die früheste Nachricht über den Kölner Dekanat stammt aus der Zeit des Erzbischofs Anno II. (1056—75). Er ist nicht entstanden durch einen einheitlichen Aufteilungsakt des Erzbischofs. Erst um das Jahr 1300 wird die Zahl 22 erreicht, die bis zur Neuzeit bestehen blieb. Der Liber valoris, in dem diese Zahl erscheint, geht wahrscheinlich zurück auf den Kreuzzugszehnten v. J. 1274. Schon im Anfang des 12. Jahrhunderts sind die vier Groß-Archidiakone vorhanden, zu denen, wie G. nachweist, neben dem Kölner Dompropst und den Propsten von Bonn und Xanten auch der Kölner Domdechant gehört, dagegen nicht, wie meist irrig angenommen wird, der Propst von S. Patroklos in Soest. Der Archidiakonats tritt in Köln bedeutend später auf als in vielen anderen deutschen Bistümern. Als bald nach ihrem ersten Auftreten finden wir die Archidiakone im Kampfe gegen die Dekane. Der Streit dreht sich um Visitation und Sendrecht.

Von vornherein ist die dekanale Gewalt in Köln mit Stiftern und Klöstern verbunden. Die Dekane besitzen von Anfang an das Sendrecht und die damit in Zusammenhang stehenden Jurisdiktionsrechte und materiellen Einkünfte. Die Sendgewalt ist der wesentliche Inhalt des Kölner Dekanats; sein Recht ist kein Ausfluß des Archidiakonatsrechts, sondern der bischöflichen Gewalt. G. weist nach, daß der Kölner Dekanat dem durch Hilling klargestellten westfälisch-sächsischen Archidiakonats entspricht. Beide besitzen die von der bischöflichen Jurisdiktion abgespaltene Sendgewalt, bei der unter dem Einfluß des Lehnrechts die materiellen Einkünfte beherrschend hervortreten, die nach Benefizialrecht verliehen werden. Daß Anno II. (1056 bis 1075) der Gründer des Kölner Dekanats ist, wird von G. ziemlich sichergestellt.

Die Archidiakone leitet der Verf. ab von den Chorbischöfen, von denen er im 9. Jhd. gleichzeitig einen in Köln und in Bonn nachweist. Im 10. Jhd. sind diese Chorbischöfe nicht mehr Bischöfe. Im 12. Jhd. nahmen sie den Titel Archidiakon an. Leider werden Geschers Ausführungen über den Kölner Domdechanten durch die von Kallen nachgewiesene falsche zeitliche Einsetzung einer wichtigen Urkunde schief. Die Propste von Bonn und Xanten und den Domdechanten sucht Gescher als Nachfolger der alten bischöflichen Chorbischöfe nachzuweisen, während er den Dompropst als Archidiakon älterer Ordnung ansieht. Namen und Ansprüche des Kölner Archidiakonats sind aus der Trierer Diözese gekommen, in der sie schon über 100 Jahre bestanden. In Köln ist der Archidiakonats nicht von den Bischöfen begründet worden, die sich ebenso wie die Dechanten friedlich mit ihnen auseinandersetzten. Der Verf. gewinnt so eine befriedigende Erklärung für die Verteilung der kirchlichen Sendeinnahmen, da ein Jahr für den Archi-

diakon freiblieb. Ein kurzer Überblick über die spätere Entwicklung schließt das tüchtige Werk ab. Dankenswerte Sach- und Namenregister sind beigegeben.

Beachtenswert ist die eingehende Kritik, welche Gerh. Kallen in den Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 105, S. 148 ff. dem Werke angedeihen läßt. Kallen will Anno nicht als Schöpfer der Dekanate gelten lassen; er sei es vielmehr, der die schon bestehenden Dekanate an bestimmte Stifter und Klöster binde. Den Zusammenhang der Kölner Großarchidiakone mit den alten Chorbischöfen in Xanten und Bonn erkennt Kallen an. Dagegen weist Kallen überzeugend nach, daß die Urkunde, welche Gescher für den Kölner Stadthorbischof anführt, falsch datiert und gedeutet wird; seine großarchidiakonale Stunde ist offenbar erst später gekommen. — Zu einem förmlichen Aufsätze hat sich die Besprechung ausgedehnt, welche J. Löhr im Archiv für katholisches Kirchenrecht 100, 1921, S. 142—159 G.s Werk gewidmet hat. Löhr war durch sein bekanntes Buch über die Verwaltung des Kölnischen Großarchidiakonates Xanten am Ausgang des Mittelalters (1909) wie kein anderer zu dieser Kritik berufen. Neben großer Anerkennung hat L. auch eine ganze Anzahl von vielfach erheblichen Ausstellungen begründet, die hoffentlich Gescher Veranlassung geben, sich mit ihnen erneut auseinanderzusetzen. Jedenfalls erkennt der Kritiker an, daß es infolge von Geschers geistvoller Arbeit nunmehr hinsichtlich der Erkenntnis der Entstehung, Verfassung und Verwaltung der Archidiakonate um das altkölnische Gebiet am besten bestellt ist.

Herm. Keussen, Köln.

Im ersten Teil einer Studie: Zur „Notitia saeculi“ und zum „Pavo“. Mit einem Exkurs über die Verbreitung des pseudojoachimitischen Büchleins „De semine scripturarum“ (MIOG. Bd. 38, H. 4, S. 571—610) tritt Beatrix Hirsch in umsichtiger Erwägung und recht überzeugender Weise für die von manchen Forschern behauptete, von anderen bestrittene Verschiedenheit des Verfassers der Notitia von dem Kölner Kanonikus Alexander von Roes, dem Verfasser des Hauptteils von dem „Tractatus de translatione Romani imperii“ ein, hauptsächlich auf Grund der Klarstellung, daß die beiden Schriften (und also ihre Verfasser) eine sehr verschiedene Stellung zu den pseudojoachimitischen Bewegungen und Gedankengängen der Zeit einnehmen. Ein kleiner Anhang zur Textgestaltung der Notitia saeculi ist beigegeben. B. Schmeidler, Erlangen.

M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Bd. XXII, Heft 1. 2.) Münster i. W., Aschendorf, 1920. VIII u. 275 S. 25 Mark. — Der unermüdlich namentlich die scholastischen Handschriften erforschende Münchener Gelehrte legt hier sehr wertvolle Untersuchungen über das Schrifttum des Aquinaten vor. Der erste große Hauptabschnitt, dem Ausführungen über die Bedeutung und Methode der Erforschung der echten Schriften Thomas' und ein Abriss der Geschichte dieser Forschung vorangeschickt sind, wird zu einer eingehenden kritischen Erörterung der These Mandonnets, die die Frage nach der Echtheit sehr einfach zu lösen unternahm, indem sie einen „offiziellen“ Katalog, den des Bartholomaeus von Capua, zum Maßstab des echten thomistischen Schrifttums machte. Indem Grabmann die alten Kataloge und

Thomasschriften sorgfältig untersucht, kommt er zu dem Ergebnis, daß Mandonnets These vom offiziellen Katalog nicht haltbar ist, der offizielle Katalog demnach nicht Kriterium der Echtheit sein kann. In einem zweiten Hauptabschnitt wird nun die von Mandonnet nicht systematisch herangezogene handschriftliche Überlieferung untersucht und als zweite Beweisquelle für die Feststellung der echten Schriften Thomas' gewürdigt. In einem kritischen Katalog werden dann alle echten Werke des Aquinaten zusammengestellt: Kommentare zur Schrift, zu Aristoteles, größere systematische Werke, opuscula, sermones, zweifelhafte Schriften des Thomas. Was nicht von Thomas stammt, wird ausgeschieden und bei den Schriften, die nur teilweise von ihm stammen, wird genau abgegrenzt, was ihm gehört und was nicht.

Franz Pelster, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit, II. Reihe, 4. Heft). Freiburg i. Br., Herder, 1920. 179 S. — P. untersucht zunächst die mittelalterlichen Legenden Alberts des Großen nach ihren Quellen und ihrem Werte, um dann einigen Daten aus dem Leben Alberts sich zuzuwenden. Zunächst wird das umstrittene Geburtsjahr untersucht und in mühsamer Kleinarbeit festgestellt, daß Albert tatsächlich das hohe Alter von mehr als 80 Lebensjahren erreicht habe und darum wahrscheinlich um 1193 geboren sei. Der weit verbreiteten und wohl herrschenden Anschauung, daß Albert 1223 zu Padua in den Dominikanerorden eingetreten sei, stellt P. die bisher nicht beachtete Überlieferung gegenüber, daß Albert in Köln Dominikaner geworden sei. Er rechnet mit der Möglichkeit ihrer Glaubwürdigkeit. Der Eintritt dürfte dann in das dritte Jahrzehnt des 13. Jhd.s fallen. Ein Studien- und Lehraufenthalt des jungen Dominikaners in Italien ist jedenfalls nicht erwiesen. Falls Albert nicht schon als Priester in den Orden eintrat, hat er in den Häusern der Provinz Teutonia und teilweise wenigstens in Köln seine theologische Ausbildung empfangen. Thomas von Aquin war schon 1245 Alberts Schüler in Köln, wo er wohl auch nach Alberts Übersiedlung nach Paris (Herbst 1245) seine Studien fortsetzte, um erst 1252 nach Paris zu gehen. P. kommt also zu folgenden Daten: in Hildesheim nach 1233, in Freiburg nach 1235, in Regensburg und Straßburg zwischen 1236 und 1244, in Köln 1244–1245. Für die folgenden Daten vgl. S. 84–93. In der Zeit vor 1245 verfaßte Albert neben anderen, nicht erhaltenen Schriften *De laudibus beatae virginis* und den *tractatus de natura boni*. Um die Zeit des Pariser Aufenthalts folgen die *Summa de creaturis* und die mit ihr zusammenhängenden Traktate. In die gleiche Zeit und kurz nachher fällt die Erklärung zum Lombarden, der bald der Kommentar zum *Areopagiten* folgt. Erst etwa zu Beginn des 6. Jahrzehnts beginnt die Erklärung des Aristoteles, die sich bis 1270 hinzieht. In das letzte Jahrzehnt von Alberts Leben müssen die *Summa theologiae* und die beiden Werke über die Eucharistie gelegt werden.

R. Guardini, Die Lehre des H. Bonaventura von der Erlösung. Düsseldorf, L. Schwann, 1921. XX u. 206 S. 25 Mark. — Der Verf., in Bonaventuras Schriften sehr belesen, will nicht in erster Linie die Herkunft der einzelnen Bestandteile der Erlösungslehre Bonaventuras untersuchen, sondern ihren Wert für den Aufbau der Soteriologie B.s feststellen. Guardini meint nachweisen zu können, daß neben der Satisfaktionstheorie

mit ihrer ideellen moralisch-rechtlichen Beziehung die alte physische Erlösungslehre einen breiten Raum einnehme, Anselm also nicht Allein herrscher sei. Auch die Redemptionstheorie — Loskauf vom Teufel — werde vortragen. Das soll aber keine *complexio oppositorum* sein, vielmehr den Reichtum und die harmonische Anordnung der Anschauungen bekunden. Doch wie will man die Redemptionstheorie mit der Satisfaktionstheorie harmonisch ausgleichen? Anselm hielt das nicht für möglich und lehnte darum die ohnehin sittlich sehr bedenkliche Redemptionstheorie ab. Nimmt B. sie wieder auf, so beweist er damit seine Unselbständigkeit gegen die augustinische Überlieferung. Von der physischen Erlösungslehre habe ich trotz Guardini nichts bei Bonaventura gefunden, nur unverstandene Reminiszenzen und Lese Früchte, mit denen B. nichts anzufangen wußte. Mich dünkt nicht, daß Guardini uns nötige, unsere bisherige Auffassung von der Erlösungslehre Bonaventuras zu korrigieren. Vgl. meine Anzeige in ThLZ. 1921, S. 322f.

Georg Heidingsfelder, Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur nikomachischen Ethik des Aristoteles (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. XXII, Heft 3. 4). Münster, Aschendorf, 1921. XVI u. 152 S. — In sauberer, gelegentlich wohl etwas umständlicher Untersuchung behandelt H. den Kommentar Alberts von Sachsen zur nikomachischen Ethik. Vorangeschickt wird eine Untersuchung über Alberts Lebensgang. Gegen Duhem wird abschließend bewiesen, das Albertus de Saxonia, de Helmstedt und de Riemerstorp identisch sind. Mit diesem Nachweis hat H. der neuerdings, namentlich durch Duhems Untersuchungen lebhafter gewordenen Albertforschung einen schönen Dienst erwiesen. Im zweiten Teil seiner Arbeit stellt H. fest, daß Alberts Kommentar zur nikomachischen Ethik vollständig von Walter Burleighs Kommentar abhängig ist, der im weitesten Umfang wörtlich kopiert wird. Auch die Quellen, die Albert anführt, hat er von Burleigh übernommen. Den Ethikkommentar des Aquinaten hat er zwar vor sich gehabt und benutzt, nennt ihn aber nur ein einziges Mal. Alberts Kommentar ist also eine kompulatorische Kopie. Dennoch gelingt es H., ihm noch einigen Wert zu retten durch die Feststellung, daß man es mit einem Schulbuch zu tun habe, das im Zusammenhang der Entwicklung der Pariser Artistenfakultät seit der Mitte des 14. Jhd.s zu würdigen sei. Zum Schluß teilt er mit, daß zurzeit von einem Schüler Baumgartners Alberts Kommentare zur aristotelischen Physik und zu *de caelo et mundo* bearbeitet werden. Hoffentlich gelingt die Drucklegung dieser Arbeit. Duhems Aufstellungen müssen nachgeprüft werden. Auch eine Untersuchung der logischen Schriften Alberts wäre sehr erwünscht. Hier würde auch die m. E. falsche Darstellung Benarys von der *via moderna* (in B.s „Zur Geschichte der Stadt und der Universität Erfurt am Ausgang des Mittelalters. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, A.-G. 1919. Anhang S. 1*—72*) nachgeprüft werden können. Vielleicht entschließt sich H. dazu? Auf jeden Fall sind wir ihm schon für die vorliegende Arbeit zu Dank verpflichtet. Über Benary vgl. meine Anzeige in ThLZ. 1921, S. 132ff. Scheel.

Walther Neumann, Die deutschen Königswahlen und der päpstliche Machtanspruch während des Interregnums. (Historische Studien, Heft 144.) Berlin, E. Ebering, 1921. 109 S. — Die Arbeit

ist von H. Reinke-Bloch angeregt und geht in den bekannten Gedankengängen seines Buches über die staufischen Kaiserwahlen und die Entstehung des Kurfürstenkollegs weiter. Sie behandelt im einzelnen die deutsche Königswahl seit dem Ausgang Friedrichs II., die Rechtsanschauungen bei der Doppelwahl von 1257, die Thronfrage und den päpstlichen Machtanspruch in den Jahren 1258—1268, die Vorgeschichte der Wahl Rudolfs von Habsburg und die Rechtsanschauungen bei der Erhebung Rudolfs von Habsburg; der Ausbau des päpstlichen Erfolges unter Nikolaus III. ist nur ein ganz kurzer Anhang. Wenn die Arbeit in dieser Zeitschrift wegen ihrer Bezugnahme auf das Papsttum im Titel mit zu nennen ist, so ist doch zu bemerken, daß das Hauptgewicht in ihr auf innerdeutschen und nicht eigentlich kirchlichen Vorgängen liegt. Im übrigen kann man dem Verfasser bezeugen, daß er auf einem Felde, wo schwierige und vielfach auch müßige Kombinationen nabeliegen und locken, mit Vorsicht und Glück operiert und nicht wenige seiner Ansichten zu sehr ansprechender Darstellung gebracht hat.

B. Schmeidler, Erlangen.

Max Bierbaum, Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemptionsstreit des 13. Jahrhunderts (1255—1272). (Franziskanische Studien, Beiheft 2.) Münster i. Westf., Aschendorff, 1920. XII und 405 S. 22 Mark, geb. 27 Mark. — Durch Texte und Untersuchungen ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der literarischen Fehde, die sich im Anschluß an den um die theologischen Lehrstühle der Pariser Hochschule zwischen den Bettelorden, namentlich den Dominikanern, und der Weltgeistlichkeit seit 1252 geführten Streit entwickelt hat. In erster Linie waren an dieser Fehde die Franziskaner beteiligt. Zur Erörterung stand insbesondere die Armutsfrage und die Frage der Berechtigung der Orden zur Seelsorge und Predigtstätigkeit. Die Fehde setzte 1255 ein. Gegen Wilhelm von St. Amour trat im Gefolge der Disputation an der Kurie zu Anagni (Okt. 1256) wohl Ende 1256 der Franziskaner Bertrand von Bayonne mit seinem bedeutenden Traktate (Nr. II) auf, der von Bb. (S. 37—168) zuerst veröffentlicht wird. Die Fragen nach dem Verfasser und der Abfassungszeit erfahren gründlichste, nur zu breite Behandlung. Der Weltklerus kommt mit 7 Kapiteln aus der wiederholt gedruckten Schrift Wilhelms von St. Amour „über die Gefahren der neuesten Zeiten“, ferner mit zwei Gegenschritten von Gerhard von Abbeville wider Bertrand von Bayonne bzw. gegen Bonaventura oder Joh. Pecham und mit einer Schrift von Nikolaus von Lisieux zur Geltung. Eingehender habe ich über den sehr verdienstlichen Band für die ThLZ. 1921, S. 179—181, berichtet und dort auch einige Ergänzungen und Berichtigungen geboten.

Albrecht Schäfer, Die Orden des hl. Franz in Württemberg bis zum Ausgang Ludwigs des Bayern. Tübinger philos. Dissertation. Stuttgart, Druck der Paulinenpflege [1915]. VIII und 109 S. — Derselbe, Die Orden des hl. Franz in Württemberg von 1350 bis 1517. Eine vorreformationsgeschichtliche Studie (Blätter für württembergische Kirchengeschichte N. F. 23. Jhg., 1919, S. 1—38, S. 49—110, S. 145—171; 24. Jhg., 1920, S. 55—104). — Diese verdienstlichen Forschungen, die nunmehr abgeschlossen vorliegen, haben ihre längere Geschichte, zum Teil hat der Krieg ihre Veröffentlichung gehemmt. Durch Ausbeutung hsl.

Materials und Einzelforschung auf engerem Gebiete können sie vorbildlich wirken. Die Chronik des Barfüßerklosters von Eßlingen, die im Verzeichnis hsl. Quellen der Diss. an 1. Stelle steht, wurde von Sch. 1917 in Franziskan. Studien IV, S. 295—305 gedruckt (vgl. ZKG. 37, S. 494). Besonders viel hat er aus dem Formelbuche der Minoriten von Schaffhausen, einer Hs. vom Anfang des 14. Jh.'s geschöpft, aus der schon 1886 Al. Schulte einiges mitgeteilt hatte. Am Schlusse des Ganzen spricht Sch. die Hoffnung aus, in besseren Zeiten das benutzte zahlreiche ungedruckte Material noch veröffentlichen zu können. Die gedruckten Quellen sind nicht immer in der zur Zeit der Abfassung (die Dissertation war schon 1909 abgeschlossen) vorliegenden neuesten Ausgabe benutzt worden. So hätte die *Cronica minor* des Erfurter Minoriten durchaus in Holder-Eggers *Monumenta Erphesfurtensia* (1899) statt nach M. G. SS. XXIV gebraucht werden sollen, die Chronik Jordans von Giano nach Heinrich Boehmers Ausgabe von 1908. Mit Interesse wird man die Spiegelung der Bewegungen und Kämpfe, an denen es den Orden des hl. Franz ja nicht gefehlt hat, in Schwaben verfolgen. Alle Gebiete des Lebens der drei Orden und ihre Beziehungen nach außen werden behandelt. Im allgemeinen Interesse ist hervorzuheben, was über den Zusammenhang der Haller Sekte von 1248 mit der franziskanischen Bewegung der strengsten Gruppe (Diss. S. 30—34) und über den Kampf der Observanten und Konventualen (1445—1517) im Schlußaufsatz (S. 55—92) gesagt ist.

Gabriel Löhr, O. Pr., Beiträge zur Geschichte des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter. T.I. Darstellung. Mit einem Lageplan. (= Quellen u. Forschungen zur Gesch. des Dominikanerordens in Deutschland, XV.) Leipzig, O. Harrassowitz, 1920. XV u. 159 S. — Ein Buch, das auf mich eine vorher ungeahnte Anziehungskraft geübt hat — durch das Verdienst des Verfassers, der es verstanden hat, in warmen Farben ein Kulturbild aus dem geistlichen und städtischen Leben des 14. Jh.s zu zeichnen — auf Grund urkundlicher Quellen. Seine Darstellung vermag Spannung zu erregen und zu erhalten, wenn auch das Quellenmaterial von ihm noch viel reicher gewünscht wurde. Es handelt sich um den Streit des Kölner Dominikanerklosters mit der Stadt Köln, die sich durch die Zunahme des ihrer Besteuerung enthobenen Grundbesitzes der Bettelorden, durch die Gefahr großer Immunitätsbezirke bedroht sah, und gestützt auf die einstigen Armutsprinzipien der Bettelorden, die doch bei der wachsenden Bedürftigkeit der Klosterinsassen im 14. Jht. nicht mehr durchführbar waren, den Kampf gegen den Besitz in toter Hand aufnahm. Während die andern drei Bettelorden sich in den Jahren 1345/46 nachgiebig mit der Stadt geeinigt hatten, verschärften sich die seit 1344 gespannten Beziehungen zwischen Dominikanern und Stadt 1346 durch den an der Kurie zu Avignon geführten Prozeß und durch den Versuch, sich gegenseitig auszuhungern. Die Mönche gewannen die Hilfe des rauflustigen Rittergeschlechts von Schönburg (Burgruine bei Oberwesel), dem einer der ihrigen angehörte, und die Handelswege wurden von den Schönburgern vielfach gesperrt, wie vorher die Versorgung des Klosters mit Nahrungsmitteln von der Stadt unterbunden worden war. Der Sache der Dominikaner war nachteilig, daß einer der ihrigen, eine problematische Persönlichkeit, sich zum Parteigänger der Stadt machte, daß der Erzbischof von Köln aus dem Gegensatz des Weltklerus wider den Ordensklerus zum Gönner des Rats wurde. Es kam 1347 zum

Verkauf der Klostergüter, zur Vertreibung der Mönche aus der Stadt. Der Prozeß an der Kurie zu Avignon wurde verzögert durch das „große Sterben“, die Vertriebenen drängten zurück zum Kloster. Die Annahme des erzbischöflichen Schiedsspruchs von 1351 bedeutete die Niederlage der Dominikaner, ihre Ergebung in die harten Forderungen der Stadt. Sie durften dann noch von Glück sagen, daß sie mehrere Häuser in der Nähe des Klosters in ihrer Gewalt behielten. — Natürlich ist nicht völlig neu, was L. auf Grund der Schreinsbücher und andern Materials des Kölner Stadtarchivs und des Düsseldorfer Staatsarchivs (mit dem Archiv des Kölner Dominikanerklosters) eingehend berichtet; Frdr. Lau, der Geschichtschreiber der Verfassung und Verwaltung der Stadt Köln im Mittelalter (1898. S. 239–41), und Joh. Wiesehoff, Die Stellung der Bettelorden in den Deutschen freien Reichsstädten im Mittelalter (Dissert. Münster, 1905. S. 53–61) hatten, wie L. weiß, die Grundlinien geboten. — Die ersten 80 Seiten von L.s Buch bereiten das Verständnis des Streites, der sich ja ähnlich anderwärts, z. B. in Straßburg vollzogen hat, vor. Die drei Kapitel 1) Das Kloster und seine Erwerbungen, 2) Die Insassen des Klosters, 3) Die Seelsorger haben natürlich auch an sich ihren Wert. Das Zitat auf S. 1 hat mehrere Fehler gegenüber der Vorlage. Man wird lebhaft wünschen, daß das geplante 2. Heft, das die benutzten handschriftlichen Quellen wiedergeben soll, Wirklichkeit werde; diese Quellen bieten offenbar auch so manches zur Geschichte der päpstlichen Kurie.

Karl Wenck, Marburg (Lahn).

Helmut Weigel, Die Deutschordenskomturei Rothenburg o. Tauber im Mittelalter. Ihre Entstehung, ihre wirtschaftliche und kirchliche Bedeutung und ihr Niedergang im Kampfe mit der aufstrebenden Reichsstadt. (= Quellen und Forschungen zur bayerischen Kirchengeschichte, herausgegeben von Hermann Jordan, VI.) Leipzig, A. Deichert, 1921. XVI, 166 S. 45 Mark. — Der Verfasser ist rückwärts gegangen. Es zeigte sich ihm, daß tieferes Eindringen in die Reformationsgeschichte Rothenburgs unmöglich war ohne genaue Kenntnis des mittelalterlichen Kirchenwesens, besonders des Verhältnisses zwischen der Reichsstadt und dem Pfarreinhaber, dem deutschen Ritterorden. Epochemachend für die Fortbildung der städtischen Kirchenhoheit erwiesen sich der Neubau der St. Jakobskirche 1373–1451, später der Wolfgangs- oder Schäferkirche und der Kapelle zur reinen Maria, die an Stelle der in der Judenverfolgung von 1519 zerstörten Judenschule auf dem sogenannten Judenkirchhof errichtet wurde, mehrere Meßstiftungen, besonders aber die Errichtung eines rein städtischen Predigtamts im Jahre 1468. Quellen und Literatur sind in weitem Umfang und sorgfältigst benutzt. Die ungedruckten Quellen sind in der Beilage (330 Nummern!) registriert. Der Anhang enthält außerdem die Verzeichnisse der Deutschordenskomture, -pfarrer, -brüder, Weltpriester und Schulmeister Rothenburgs. Die treffliche Arbeit ist nicht nur kirchen-, sondern auch wirtschafts-, kunst- und baugeschichtlich von hohem Interesse.

O. Clemen, Zwickau.

P. Gallus Häfele, O. Pr., Franz von Retz. Ein Beitrag zur Gelehrten- und Kirchengeschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität am Ausgange des Mittelalters. XXIII und 422 S. Tyrolia, Innsbruck, Wien, München. — Diese stattliche Einzelschrift wird niemand, der sich für die Geistesgeschichte des späteren Mittelalters interessiert, ohne Nutzen lesen, da der Verfasser es an emsigem Fleiß in der Durchforschung des Quellenmaterials zur Geschichte

des Dominikanerordens und der umfangreichen Schriften seines Helden an mannigfaltigen hsl. Forschungen nicht hat fehlen lassen, und da er das Erarbeitete in guter Gliederung des Stoffs und vielfach in wörtlichem Anschluß an seine Quellen lesbar vorträgt. In der persönlichen Vertretung durch diesen niederösterreichischen Dominikaner, der von 1388—1424 Professor an der Wiener Hochschule war, wird uns der Bildungsgang eines jungen Genossen des Predigerordens lebendig, ebenso das Streben mancher Kreise des Ordens, die eingerissene Laxheit zu überwinden. In seinen Schriften ist zweierlei hervorstechend: der moralisch-asketische Zug, den H. als in Wien damals überhaupt vorherrschend bezeichnen möchte, und die überaus weitschichtige Gelehrsamkeit. Der Überblick, den H. mit Anführung der Lesefrüchte Franzens bietet, hat mir manche wertvolle Bekanntschaft vermittelt und mag der Forschung Anregung bieten, so die Behauptung Franzens (S. 179), daß er von Innocenz' III. vielgenanntem Werke de contemptu mundi zwei Fassungen kenne, eine aus seiner Jugendzeit, eine andere aus der Zeit seines Pontifikats. Im einzelnen Falle hat H. wohl eine neuere Untersuchung übersehen, wie zu Helinand von Froidmont (S. 179 und 249) — vgl. über Hublochers Schrift von 1913: *Histor. Jahrb. der Görresges.* 34 (S. 934—35); im allgemeinen aber verfügt er über eine sehr anerkennenswerte Bekanntschaft mit der modernen Forschung. Einen Höhepunkt seines von etwa 1343—1427 reichenden Lebens bildet Franzens Sendung zum Pisaner Konzil (vgl. S. 131—42 mit aus hsl. Wiener Universitätsakten geschöpften Angaben, die auch für die Stimmung der Zeit wertvoll sind und Ergänzungen zu dem bisher über die Vertretung Wiens in Pisa Bekannten bieten, vgl. Lor. Dax, *Die Universitäten und die Konzilien von Pisa und Konstanz*, eine Freiburger Dissertation von 1910 (S. 11 f.), die der Verfasser nicht zu kennen scheint. Hervorheben möchte ich noch Franzens überaus starke, fast leidenschaftliche Verehrung für Maria und seine Neigung zu wunderlichsten Worterklärungen. Nicht zugeben kann ich dem Verfasser, daß Franz von humanistischem Geiste berührt gewesen sei; er war eine Persönlichkeit, die uns echt mittelalterlichen Geist in sympathischer Ausprägung vor Augen führt, ein Theologe, der durch seine Schriften, die ja gewiß unter dem Gesichtspunkt der Moralpredigt manches überaus düster zeichnen, ein beachtenswertes Material zur Geschichte der Anschauungen und Zustände des 15. Jahrhunderts liefert.

Karl Wenck, Marburg (Lahn).

Richard Weining, *Das freiwilllich-adelige Fräuleinsstift Borchorst*. Ein geschichtlicher Rückblick auf die Zeit von der Gründung des Stifts 968 bis zu dessen Aufhebung 1811. Münster, Kommissionsverlag von Heinr. Schöningh, 1920. 352 S. Mit 13 Abbildungen. 40 Mark, geb. 50 Mark. — Das Buch, das in prächtiger Ausstattung vorliegt, ist für einen breiteren Leserkreis bestimmt, will aber auch dem Historiker etwas sagen. Das von einer Gräfin Bertha von Borchorst und ihrer Tochter Hedwig gegründete Stift wurde von Otto I. der Jurisdiktion des münsterischen Bischofs entnommen und dem eben von ihm gegründeten, aber weit entfernten Erzbisum Magdeburg unterstellt. Es gehört also zu den magdeburgischen Besitzungen im Westen wie Brilon, Rösenbeck, Uffeln u. a. (Seibertz, *Urk.buch I*, Nr. 12 i. J. 973). Vielleicht hat daher die Zeitschrift des westfäl. Geschichtsvereins sich bisher wenig mit diesem Stifte befaßt. Durch die Geschichte des Stiftes zieht sich der dauernde Streit mit seinen Vögten, den Grafen von Tecklenburg-Bentheim, die, wie es scheint, den Vorwurf nicht scheuten, den der biedere alte Chronist Rolevink dem vornehmen westfäl. Adel machte: *satrapae dicti sunt, quod sat rapiunt*.

Wichtiger als diese Streitigkeiten würde sein, wenn wir über die „innere“ Schule des Stiftes etwas mehr erfahren. Über diese Schulen sind wir aus westfälischen Frauenstiftern wenig unterrichtet. Bedeutenderes kann der Verf. über die Liebestätigkeit mitteilen. Es gab auch hier ein Armenhaus spiritus secti. Die übrige Armenfürsorge verlief in den gewöhnlichen Formen, die nicht geeignet waren, den Bettel abzustellen. Erwähnt sei, daß sich in diesem Frauenstift das gebräuchliche Fußwaschen an 12 Armen durch die Äbtissin in ein Waschen der Hände verwandelt (S. 111). Mehr als das alles treten die Namen der Äbtissinnen, Stiftsvögte usw. hervor; sie mögen für die Familiengeschichte manches ergeben, und das ist wohl auch der Fall bei den zahlreichen Güterverzeichnissen. — Um „das Eindringen des Protestantismus“ ins Münsterland zu schildern, hält der Verf. sich leider an Kampfschulte (Gesch. der Einführung des Protest.) und übernimmt damit auch dessen Ungenauigkeiten; im Rahmen dieser kurzen Besprechung kann darauf nicht näher eingegangen werden. Die Tatsache, daß in Borchorst 1572 eine evangelische Äbtissin einstimmig gewählt wird, ist sehr bedeutsam. Von der bischöflichen Visitation des J. 1571 teilt der Verf. nur die Fragen mit. Gern erfahre man auch die Antworten darauf. Doch vielleicht fehlten sie auch dem Verf. Wie lange sich der gänzlich schutzlose Protestantismus wenigstens im Niederstift Münster gehalten hat, darüber sei aus einem Reisebericht des J. 1800 eine kleine Notiz erlaubt: die Leute wußten noch von ihren evangelischen Großeltern und deren Gebeten und Liedern. Eine alte Ahne kann und betet noch das Lied Helmbolds: „Von Gott will ich nicht lassen“. Es ist das letzte leise Verklängen der evang. Liederfülle alter Zeit.

Irrig nennt der Verf. den Erzbisumverweser von Magdeburg Christian Wilhelm ständig „Kurfürst“, und Heinrich I. war nicht deutscher Kaiser. Wie dem sein mag, man hat überall den Eindruck, daß der Verf. mit sorgsamem Fleiße jeder Spur nachgegangen ist, die Kunde verhieß. Sein Werk hebt sich daher wohlthuend aus der Fülle der Heimatgeschichten heraus.

Rothert, Münster.

Renaissance, Reformation, Gegenreformation

Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, Joseph Schlecht (am 16. Januar 1917 als Festgabe zum 60. Geburtstag dargebracht von C. Baeumker, A. Bigelmair, K. Bihlmeyer u. L. Fischer. München u. Freising, F. P. Datterer & Cie., 1917. 450 S., 1 Abbild. u. 4 photograph. Tafeln. — Obgleich schon vor mehreren Jahren erschienen, verdient diese überaus gehaltvolle Festschrift noch nachträglich eine ausführlichere Besprechung. Sie hat vor ähnlichen Unternehmungen viererlei voraus, daß ihre Beiträge „ein engumgrenztes Gebiet, eine geschichtliche Einheit umfassen und erforschen“, daß sie alle in Verbindung zu den Arbeiten, Interessen oder Lebensumständen des Jubilars gebracht, alle in größere geschichtliche Zusammenhänge eingeordnet und endlich einheitlich redigiert sind; sie zeigen alle die (vielleicht manchmal übertriebene) Akribie und Ausführlichkeit der Grevingschen Schule in den Quellen- und Literaturangaben, Zitatenachweisen usw.

Ich bespreche die Beiträge in der Reihenfolge, in der sie abgedruckt sind. Sie ist die alphabetische nach den Verfasseramen. Sie ist nur durchbrochen durch die Voranstellung des Beitrags von Hermann v. Grauert: „Wid-

mungsepistel nebst einigen Bemerkungen zur Kaiserkrönung Karls d. Gr.“ Gr. zeigt, daß Leo III. bei der Kaiserkrönung unter dem Eindruck des Sermo LXXXII Leos I. stand, in dem „in schärfster Ausprägung die von der göttlichen Vorsehung vorbereitete, allumfassende, unmittelbar religiöse Zweckbestimmung des römischen Weltreichs hervorgehoben wird, die darauf gerichtet sein soll, der Ausbreitung des Evangeliums unter allen Völkern des Erdkreises die Wege zu ebnen“. Die Kaiserkrönung ist aus der Initiative Leos III. hervorgegangen, der dadurch für seine Person, das Papsttum und die Kirche erhöhten Schutz zu gewinnen glaubte. Karl aber hat damals einen wirklichen Machtzuwachs erfahren (gegen W. Ohr): die Weltmacht, die er bereits besaß, wurde zum Range des Weltprinzipates erhoben. — Clemens Baeumker: „Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus. Bedeutsame Fortsetzung zu seiner Festrede: „Der Platonismus im Mittelalter“ (München 1916). — Andreas Bigelmair: „Ökolampadius im Kloster Altomünster“. Handelt über die Motive, die Ök. zum Eintritt und Wiederaustritt veranlaßten, über die Beurteilung dieser Schritte bei Ök.'s Freunden, über dessen Schriftstellerei in diesem Lebensabschnitt. S. 19, Anm. 29 zu Nikolaus Ellenbog vgl. Bigelmair in der Festgabe, Alois Knöpfler gewidmet, Freiburg 1917, nach ZKG. 37, S. 475. — Karl Bihlmeyer: „Kleine Beiträge zur Geschichte der deutschen Mystik“. Predigtbruchstücke von Nikolaus von Straßburg, Joh. dem Fuoterer aus Straßburg und „dem von Apolda“ (d. h. doch wohl dem Erfurter Dominikaner Th[omas] von Ap., 1. Hälfte des 14. Jhd.s), Briefe, Verse. — Bernhard Duhr: „Eine Teufelaustreibung in Altötting“. Diese, „im ganzen Römischen Reich“ berühmt gewordene Teufelaustreibung begann 1666 und fand nach 120 Exorzismen erst 1668 ihren Abschluß. Die Besessene war eine abgefeimte Betrügerin, die die Leichtgläubigkeit des Dechanten ausnutzte. — Stephan Ehse: „Briefe vom Trienter Konzil an Herzog Albrecht V. von Bayern“. Berichte von Franz Maria Piccolomini, Bischof von Montaleino im Gebiete von Siena, der als Bevollmächtigter des Kardinals von Augsburg Otto Truchseß von Waldburg vom 12. Okt. 1561 bis zum Ende des Konzils in Trient weilte. — Ludwig Fischer: „Veit Trolmann von Wemding, gen. Vitus Amerpochius“. Über seine Herkunft, Studienzeit in Ingolstadt, Freiburg i. Br., Wittenberg, kurze Lehrtätigkeit in Eisleben und Fortsetzung seiner Studien in Jena bis 1529. — Ernst Freys: „Bruchstücke der 36zeiligen Bibel in der K. Hof- und Staatsbibliothek zu München“. Berichtet über einzelne Blätter, die zu Pergamentausgaben der B³⁶ gehört haben und zu jetzt in der Münchener Bibl. befindlichen Einbänden benutzt worden sind, über einen nahezu vollständigen Band (den 2. der 3) einer Papirerausgabe der B³⁶, der aus der K. Kreis- und Studienbibliothek zu Dillingen a. D. 1915 in die Münchener gekommen ist, und endlich über ein mit den Typen der B³⁶ gedrucktes Blatt, das sich als ein Teil des Rubrikenverzeichnisses dieser Bibel herausstellte; Fr. fand es in einer Inkunabel der Bibliothek des Franziskanerklosters Dettelbach in Unterfranken eingeklebt. Die engen Beziehungen des zweiten großen Bibeldrucks Gutenbergs zu Bamberg werden immer wahrscheinlicher. — Franz Xaver Glasschröder: „Die kirchlichen Reformbestrebungen des Speyerer Dompropstes Georg von Gemmingen (1488—1511)“. Quelle: mehrere Hirtenschreiben, die der Speyerer Dompropst in seiner Eigenschaft als Archidiakon für die Bischofsstadt und den linksrheinischen Teil der Diözese 1488—96 gelegentlich der jährlichen Diözesansynoden an den ihm unterstellten Klerus richtete. — Martin Grabmann:

„Der Liber de divina sapientia des Jakob von Lilienstein O. Pr.“ Auf Grund des Autographs dieses bisher unbekannten, 1504 begonnenen, Anfang 1505 abgeschlossenen Werks — der Verfasser wirkte wohl an der philosophisch-theologischen Akademie zu Budapest — handelt G. über Aufbau, Gedankenentwicklung, Quellen. „Gewissermaßen eine zusammenfassende theologische Summe unmittelbar vor der Reformation.“ „Die deutsche Scholastik erscheint hier in einem freundlichen Lichte, sie weist warme, mystische Farbentöne auf und entbehrt auch nicht der humanistischen Umrahmung.“ — Joseph Greving: „Ecks Pfründen und Wohnung in Ingolstadt“. Eck hatte 1519—25 die Pfarre an St. Moritz, 1525—32 die an U. L. Frau inne, die er 1538—40 noch einmal provisorisch verwaltete. 1532 übersiedelte er aus dem Widemshof bei U. L. Frau in ein der Kirche gegenüber gelegenes Haus mit großem Garten. — Georg Hager: „Der Meister des Grabdenkmals des Grafen Ladislaus von Haag“. Das wuchtige Renaissancehochgrab des letzten Grafen von Haag (gest. 31. Aug. 1566) ist aus der Pfarrkirche von Kirchdorf bei Haag ins Bayer. Nationalmuseum gekommen. H. kann jetzt den Namen des Landshuter Meisters (Hans Ernst) und den mit ihm abgeschlossenen Vertrag mitteilen. — Otto Hartig: „Der Katalog der Bibliotheca Eckiana“. Der von Theodor Wiedemann als Anhang zu seiner Monographie über Johann Eck (1856) aus Clm. 425 veröffentlichte Index Librorum manuscriptorum Bibliothecae Eckianae betrifft nicht die Bibliothek Johann Ecks, sondern Oswalds von Eck, des Sohnes des Kanzlers Leonhard v. E. Die Hss. waren also nicht in der Münchener Universitäts-, sondern in der Stuttgarter Landesbibl. zu suchen (vgl. Klemens Löffler im Zentralbl. für Bibliothekswesen 36, S. 195 ff.). — Paul Joachimsen: „Zu Konrad Peutinger“. Wiederholt ein Wien Sept. 1529 gedrucktes Jugendwerkchen P.s. „Quorundam iuris scientia illustratorum ex praeceptoribus meis collectum“, mit dem P. in den Kampf gegen die „Bartolisten“ eintritt. Über Hieronymus Huser aus Bludenz vgl. neuerdings Anton Ludewig, Vorarlberger an- und ausländischen Hochschulen (1920), S. 126. — Johann Peter Kirsch: „Zur Baugeschichte der Peterskirche in Rom“. Über die bei Abbruch des stehengebliebenen Teils der konstantinischen Basilika 1605 sich nötig machende Exekrierung und Abtragung der Altäre und Translation der Reliquien in den Neubau. — Erich König: „Studia humanitatis u. verwandte Ausdrücke bei den deutschen Frühhumanisten“. Zeigt, daß schon den ersten deutschen Anfängern des klassischen Bildungsideals (Peter Luder, Sigismund Gossembrot usw.) jene Ausdrücke, in denen das gegenwärtig übliche geistesgeschichtliche Schlagwort Humanismus wurzelt, geläufig waren. — Albert Michael Koeniger: „Brenz u. der Send“. Die Sendgerichte sind nicht etwa im 12. Jhd. eingegangen, sondern haben nicht nur der kirchlichen Inquisition des 13. Jhd.s, sondern auch später den westfäl. Femgerichten zum Vorbild gedient, die Reformationszeit überdauert und in der Gegenreformation eine zweite Blütezeit erlebt. Sie wurden aber auch von Reformatoren des 16. Jhd.s empfohlen, bes. von Brenz, dessen Vorschläge und Maßnahmen in dieser Richtung K. näher beleuchtet. — Georg Leidinger: „Ein unbekanntes Gedicht Aventins“. Veröffentlicht aus einem Druckfragment ein „Gebet an die Gottesmutter Jungfrau Maria für Bayern“, das er mit überzeugenden Gründen Aventin zuweist. — Matthias Meier: „Gott und Geist bei Marsiglio Ficino“. Nach dessen Theologia Platonica de immortalitate animorum. — Parthenius Minges: „Johannes Link, Franziskanerprediger († 1545)“. Link aus Nürnberg war 20 Jahre lang, bis an seinen Tod, Prediger im Franzis-

kanerklöster Bamberg. Mehrere Traktate von ihm in Cgm. 4246, deren Ausgabe M. plant. — Germain Morin: „Une Ordonnance du Cardinal L  gat Guillaume d'Estouteville    propos d'une coutume abusive du Chapitre Cath  dral de Bayeux“. Veröffentlicht aus ms. Vatic. lat. 3878 den Entwurf zu einer Verordnung des Kardinals, der von Aug. 1451 bis Ende 1452 in Frankreich in derselben Weise tätig war, wie Nikolaus von Kues in Deutschland. Sie wendet sich gegen den bei der Kathedralkirche in Bayeux in der Normandie bestehenden Unfug, daß Domherren zur Zelebrierung des Hochamts am Hauptaltar an einem der kirchlichen Hauptfeste nur unter der Bedingung zugelassen wurden, daß sie hinterher ihren Kapitelskollegen einen üppigen Schmaus gaben. — Livarius Oliger: „Das sozialpolitische Reformprogramm des Eichstätter Eremiten Antonius Zipser aus dem Jahre 1462“. Publiziert aus Cod. chart. 684 in Fol. s. XV der Münchener Universitätsbibliothek eine interessante Reformschrift, die dem Anfang 1462 in Regensburg zusammen tretenden Reichstag vorgetragen werden sollte. Orientiert auch über das Milieu dieser „Offenbarung“ sowie ihre Bedeutung und ihr Verhältnis zu ähnlichen Reformschriften und zeitgen  ss. Quellen. — Karl Ried: „Fürstbischof Moritz von Hutten und seine Stellung zur Konzilsfrage“. Legt dar, was M. v. H. (1539—52) hinderte, sich noch mehr, als es geschehen ist, an den Konzilsverhandlungen in Trient zu beteiligen. — Karl Schottenloher: „Konrad Heinfogel. Ein Nürnberger Mathematiker aus dem Freundeskreise Albrecht Dürers“. Veröffentlicht Tagebuchaufzeichnungen dieses Astronomen und Mathematikers, die sechs Wochen vor seinem Tode (13. Febr. 1517) abbrechen; über sein Verhältnis zu Dürer enthalten sie nichts. — Bernhard Sepp: „Maria Stuart und die deutschen Schottenkl  ster“. Publiziert mehrere Schreiben, die z. T. schon an einer unzugänglichen Stelle gedruckt waren, aus denen sich ergibt, wie Maria Stuart sich aus ihrer Haft heraus bei den deutschen Regierungen für die deutschen Schottenkl  ster verwandte. — Ernst Alfred Stückelberg: „Der Friedenscameo zu Schaffhausen und das älteste Klarissenkloster der Schweiz“. Bespricht die Onyxplatte im Schaffhauser Staatsarchiv mit einer Darstellung der Friedensg  ttin, entstanden im julischen Zeitalter in Rom, und deren Wanderungen aus einem süditalienischen Kirchenschatz in den Besitz Kaiser Friedrichs II., weiter in den Besitz eines alemannischen Grafen in seinem Gefolge, dann ins Nonnenkloster Paradies bei Schaffhausen, das 1525 eingezogen wurde. — Franz Xaver Thurnhofer: „Willibald Pirkheimer und Hieronymus Emser“. Handelt unter Mitteilung eines Briefentwurfs Pirkheimers an Emser aus dem Frühjahr 1517 über die Beziehungen zwischen den beiden Männern. Es wird erneut zweifelhaft, daß Pirkh. den Eccius dedolatus geschrieben haben soll.   ber Reisch von Eschenbach vgl. Festschrift zum 75j  hr. Jubiläum des Kgl. Sächs. Altertumsvereins (1900), S. 111 ff. — Stephan Randlinger: „Vorlesungs-Ankündigungen von Ingolstädter Humanisten aus dem Anfang des 16. Jhd.s“. R. ediert aus einem Kodex der Kgl. Bibliothek Eichstätt Kolleganzeigen von Jakob Locher gen. Philomusus, ferner von dessen Schüler Blasius K  tterle aus Augsburg, von Urbanus Rhegius, endlich eine von dem Pariser Humanisten Publius Faustus Andralinus, die sich in den Kodex verirrt hat. — Georg Wolff: „Conradus Leontorius. Biobibliographie“. Sorgfältige Vorarbeiten zu einem Lebensbilde des Maulbronner M  nchs, der als Generalsekretär der Cistercienser keinen geringen Einfluß auf die Entwicklung seines Ordens hatte, mit Reuchlin, Joh. v. Dalberg, Trithemius, Wimpfeling befreundet war,

den großen Baseler Druckern, bes. Joh. Amerbach, als technischer und gelehrter Beirat diente und sich an bahnbrechenden Ausgaben der Bibel und von Werken der Kirchenväter beteiligte.

O. Clemen, Zwickau.

R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV, 1. 2., 2. und 3. durchweg neubearbeitete Auflage. Leipzig, Deichert, 1917 u. 1920. XII u. 986 S. — S.s Lehrbuch der DG. liegt jetzt in einer gründlich umgearbeiteten Auflage vollständig vor. Die Gesamtanschauung und damit die Stellung dieses Lehrbuches in der Geschichte der deutschen Dogmengeschichtsschreibung hat sich nicht geändert. Wohl aber die Ausführung, die teilweise zu großen dogmengeschichtlichen Monographien sich ausgewachsen hat, wie z. B. der erste Halbband, der darum auch den Untertitel: Die Lehre Luthers erhalten hat. Das ist nicht im Hinblick auf das Reformationsjubiläum geschehen, sondern hat seinen guten sachlichen Grund. Wir haben es hier wirklich schon mehr mit einer Monographie über Luthers Lehre als mit einem Abschnitt der DG. zu tun. Das heißt nun freilich nicht, daß die folgenden Partien vernachlässigt worden sind. Auch ihnen hat S. seine ganze Aufmerksamkeit geschenkt. Wir haben in der neuen Auflage die bisher vollständigste zusammenfassende Darstellung der protestantischen DG. bis zum Abschluß im 17. Jhd. Daß S. sie nicht weiter verfolgt und nur den Katholizismus bis in die jüngste Vergangenheit darstellt, hängt mit seiner, auch von Loofs geteilten Auffassung vom Thema der DG. zusammen. Räumt man ein, daß sie zutreffend ist — ich für meine Person kann mir diese Auffassung nicht aneignen —, so darf man feststellen, daß die Ausführung geschlossen und lebendig zugleich ist. Und so groß auch die Fülle des Einzelnen ist, so verliert sich Seeberg doch nicht in den Einzelheiten, sondern hält die Fäden, wie er sie gefunden hat, fest in der Hand und führt auf plastisch geschaute Grundtatsachen des religiösen Lebens und seiner Verflechtung mit der geschichtlichen Umwelt hin.

Den Aufriß dieses umfangreichen Werkes hier wiederzugeben, ist so wenig möglich, wie eine Stellungnahme zu den Einzelheiten der Abschnitte. Nicht durch Anzeigen, sondern durch gewissenhafte Beschäftigung mit den Ergebnissen seiner Forschung wird S. den Dank für sein Lehrbuch erhalten, das in der Geschichte der deutschen Dogmengeschichtsschreibung stets mit Ehren genannt werden wird. Im übrigen vgl. meinen Aufsatz in der Theologischen Rundschau 1911, S. 47 ff. 97 ff. über Stillstand und Fortschritte in der deutschen Dogmengeschichtsschreibung und meine Anzeige in der Theol. Literaturzeitung 1921, S. 293—295.

Preserved Smith, A decade of Luther Study. (Harvard Theological Review. Apr. 1921, Vol. XIV, 2, S. 107—135.) — Kein wirklich kritischer Bericht, aber willkommen wegen der zahlreich vermerkten Literatur, besonders des englischen und französischen Sprachgebiets.

A. V. Müller, Una fonte ignota del sistema di Lutero (il beato Fidati da Cascia e la sua teologia) (Bilychnis, 1921, Nr. 2). Roma 1921. — Der 1348 gestorbene Augustiner-Eremit Fidati hat nach Müller den größten Einfluß auf die theologische Entwicklung Luthers ausgeübt. Schon in den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden verrät sich der tief gehende Einfluß des Italieners auf Luther, besonders in der Ablehnung der Philosophie. Der Bruch mit dem Okkamus ist gründlich vollzogen. Wahrscheinlich machte Luther die Bekanntschaft Fidatis während seines Aufenthalts

in Wittenberg 1508/09. Darauf führt sein Brief an Braun vom März 1509, in dem er den Wunsch äußert, die Philosophie mit der Theologie zu vertauschen. Der erste entscheidende Schritt zum Augustinismus hin war also von Luther im März 1509 getan. Einige Zeit später lernte er die zweite Gruppe der augustini- schen Theorien kennen, die Theorien von der Konkupiszenz und Erbsünde und die Antithesen von Gesetz und Evangelium. — Müller selbst muß einräumen, daß direkte Beweise für die Bekanntschaft Luthers mit Fidati nicht gegeben werden können. Und der aus Luthers Wittenberger Lage unschwer zu verstehende Brief an Braun soll den Einfluß Fidatis verraten? Und Luther sollte stets Fidati verschwiegen haben, wenn er wirklich ihm so viel zu danken hatte, wie Müller meint? Im übrigen ist, was Fidati über Theologie und Philosophie ausführt, gar nicht identisch mit dem, was Luther vorträgt. Auch der indirekte Beweis einer Abhängigkeit von Fidati fehlt. Ich glaube nicht, daß diese „bis- her unbekannte Quelle des Systems Luthers“ für die Biographie Luthers wird verwertet werden können.

M. Lenz, *Luthers Tat in Worms* (Schriften des Voreins für Refor- mationsgeschichte, Nr. 134). Leipzig, Kommiss.-Verlag Heinsius, 1921. 45 S. — In prächtiger Linienführung reiht L. Luthers Tat in Worms in den Zusammen- hang der deutschen Geschichte und damit der Weltgeschichte des 16. Jhd.s ein. Die Bedeutung der Wormser Tat findet L. nicht in einem Bruch mit der Kirche, sondern mit dem Kaiser, der sich zum Vollstrecker des Rechtes einer deutschfremden Gewalt machte. Luther war nach Worms gegangen, weil der Kaiser als der Träger des Schwerts, als der von Gott bestellte Schirmer des Friedens und des Rechts, ihn gerufen hatte. Was er aber in Worms erlebte, war kein Gericht, weder Verhandlung noch Urteil, sondern ein Diktat, aus- geführt nach dem Willen jener fremden Gewalt, die den Reformator mit dem Bann belegt, die er aber auch selbst soeben verflucht hatte. Die Lösung konnte fortan nicht mehr bloß heißen: Los von Rom, sondern auch: Los vom Kaiser- tum, los von den beiden internationalen Gewalten. Das wird nun das Problem der deutschen Reformationsgeschichte.

Hartmann Grisar, *Luther zu Worms und die jüngsten drei Jahrhundertfeste der Reformation*. Freiburg i. B., Herder, 1921. 89 S. — Die Arbeit erscheint unter dem Obertitel: „Lutherstudien“, welche Ergänzungen und Erläuterungen zu Grisars Lutherwerk bringen wollen. Unmittelbar historischen Absichten sind diese Lutherstudien nicht entsprungen. Es sollen hauptsächlich Gegenwartsfragen behandelt werden. Dem katholischen und protestantischen Leser soll eine klare Antwort vorgelegt werden, „ob Luther der geistige Führer im Labyrinth der Zweifel sein kann“. Das vor uns liegende Heft wird dem Programm gerecht. Wohl werden auch historische Einzelfragen von der Wormsreise Luthers erörtert oder von dem Scheiterhaufen vor dem Elstertor zu Wittenberg; manche Fabeln werden zerpfückt, wenn auch nicht zum erstenmal. Es mag aber immerhin nötig sein, daß auch von katho- lischer Seite den Legenden entgegengetreten wird, die anläßlich der Säkularfeiern sich in einen Teil der Festliteratur eingeschlichen haben. Das eigentliche Inter- esse des Verfassers weilt aber bei dem Nachweis, daß Luther kein Kämpfer für Geistesfreiheit war, und daß die Festfeiern eine Schaustellung des Abfalls von Luther waren. Gr. arbeitet zum guten Teil mit Zeitungsausschnitten und Tagesberichten, deren Unzulänglichkeit ihm selbst bewußt ist. Wer die Feiern miterlebt hat, weiß vollends, wie bedenklich es ist, aus diesen Quellen ein ab-

schließendes Urteil zu gewinnen. Gr. würde wohl weniger zuversichtlich urteilen, wenn er selbst sich an den Feiern beteiligt hätte, oder vielmehr, sein Urteil würde anders lauten müssen. Ich selbst habe an den Hauptfeiern teilgenommen und andere Eindrücke mitgenommen, als wie sie Gr. aus seinen Exzerpten gewonnen hat; was er z. B. über meine Eisenacher Rede zu sagen weiß, ist gründlich falsch; dann auch natürlich die Schlußfolgerung. Zum Unterricht in der Frage, ob Luther heute noch unser Führer sein kann, eignet sich dies Heft der Lutherstudien Gr.s recht wenig.

Scheel.

Eine gewisse Ausgestaltung gibt Friedrich Spitta seiner bekannten These betr. der Entstehung von Luthers „Ein feste Burg“ in einer Jubiläumstudie der „Monatschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst“ (26. Jahrgang, 1921, Heft 3/4): „Die Textgestalt von ‚Ein’ feste Burg‘ und der Reichstag zu Worms“. Sp. sucht dort den bisher gebliebenen dunklen Punkt aufzuhellen: weshalb Luther dieses sein mächtigstes Lied nicht schon in seine ersten Liedersammlungen v. J. 1524 aufgenommen hat, obwohl doch Inhalt und Formulierung der Verse von „Ein’ feste Burg“ bereits auf die Wormser Zeit als ihre Entstehungszeit hindeuten. Auf dem Wege innerer Kritik, der Feststellung der relativen Zusammenhangslosigkeit der einzelnen Strophen, des Abschlussscharakters je der letzten Zeilen von Str. 2 und Str. 3 und dgl. wird die These aufgestellt, „daß diese 4 Strophen ursprünglich von Luther nicht aus der gleichen Stimmung und Lage hintereinander gedichtet worden sind“, daß V. 1 u. 2 auf dem Wege nach Worms, V. 3 und 4 je für sich inmitten der „weltgeschichtlichen Erlebnisse“ entstanden sind, und daß die 4 Strophen erst später, eben erst nach 1524 in den jetzigen Zusammenhang hineingebracht worden sind. Gerade durch diese Analyse wird „Ein’ feste Burg“, wie Sp. es nennt, ein einzigartiges Mittel, in die Tiefen von Luthers Seele hineinzuschauen während der weltgeschichtlichen Ereignisse des Wormser Reichstages.

Zscharnack.

Flugschriften aus der Reformationszeit in Faksimiledrucken. Neue Folge der „Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation“. Herausgegeben von Otto Clemen. Leipzig, Harrassowitz, 1921. Bd. I, Nr. 1/2. 3. 4. — Die neue Folge der von Cl. herausgegebenen Flugschriften unterscheidet sich von der alten dadurch, daß sie sich nicht auf die ersten Jahre der Reformation beschränkt, und daß sie die Flugschriften in Faksimiledrucken vorlegt. Heft 1 u. 2 enthält zwei Flugschriften, die nach A. Götze bei Jörg Nadler in Augsburg gedruckt sind, vermutlich aus dem Sommer und Herbst 1521, von einem Adligen verfaßt, der sich zu Luther hält: „Ain schenes vnd nutzliches büchlin von dem Christlichen glauben“ und „Das Biechlin zaiget an wer der lebendig martirer sey auff erdtrich vnd betrifft den Christenlichen glauben“. Nr. 3 enthält den Ludus Sylvani Hessi in defectionem Georgij Vuicelij ad Papistas von 1534. Mußte in der Einführung dazu gesagt werden, daß aus Luthers Rechtfertigungslehre sich fast mit Notwendigkeit die „Vergleichgültigung der sittlichen Bewährung des Glaubens“ ergebe? Nr. 4 reproduziert das anonyme Epitaphium des ehrwürdigen Herrn und Vaters Martin Luther, 1546 bei Georg Rhaw in Wittenberg gedruckt.

Georg Stuhlfauth, Drei zeitgeschichtliche Flugblätter des Hans Sachs mit Holzschnitten des Georg Pencz (Zeitschrift für

Bücherfreunde N. F. 10, 1918/19, S. 233—248. 5 Abb.). — Ders., Das Hauß des Weysen vnd das haus des vnweisen Manß. Math. VII. Ein neugefundener Einblattdruck des Hans Sachs vom Jahre 1524. (Ebda., N. F. 11, 1919/20, S. 1—9. 1 Tafel.) — Ders., Neue Beiträge zum Schrifttum des Hans Sachs und insbesondere zum Holzschnittwerk Hans Sachsischer Einzeldrucke. (Ebda. N. F. 11, 1919/20, S. 195—208. 6 Abb.) — Ders., Weiteres zu Hans Sachsischen Einzeldrucken mit Holzschnitten bestimmter Meister. (Ebda. N. F. 13, 1921, S. 117—119.) — Ders., Die beiden Holzschnitte der Flugschrift „Triumphus veritatis. Sick der warheytt“ von Hans Heinrich Freiermut (1524). Ein Beitrag zum Werke des Urs Graf. (Ebda. N. F. 13, 1921, S. 49—56. 4 Abb.) Die a. a. O. veröffentlichten und behandelten Bildwerke (Holzschnitte) sind fast durchweg reformationsgeschichtlichen Inhaltes und zeigen uns anschaulich und fesselnd den Kampf um die Reformation von einer Seite her, die, bisher wenig beachtet, als Neuland der reformationsgeschichtlichen Forschung gelten muß. Z.

H. Grisar u. Fr. Heege: Luthers Kampfbilder. I. Passional Christi und Antichristi. 68 S. mit 5 Abbildungen. Freiburg i. B., Herder, 1921. — In der Reihe von Grisars „Lutherstudien“ sollen vier Hefte eine Gesamtdarstellung des Bilderkampfes Luthers geben. Zu seiner Genugtung kann Gr. mitteilen, daß diese Darstellung seiner in seinem Lutherwerk dargelegten Auffassung von Luthers Charakter und Psychologie „zur vollsten Bestätigung“ gereicht. Ich kann weder finden, daß dies erste Heft unsere Erkenntnis über das hinaus sonderlich bereichert hat, was uns Kawerau im 9. Bd. der Weimarer Lutherausgabe vorgelegt hat, noch daß es ein glücklicher Griff war, die Darstellung des Bilderkampfes Luthers mit einer Bilderreihe zu eröffnen, deren Herkunft von Luther sehr umstritten, ja unwahrscheinlich ist. Es wird freilich in diesem Heft der Versuch gemacht, Luther für die Bilder und die ihnen untergelegten Texte verantwortlich zu machen und ihn als den eigentlichen Autor glaubhaft zu machen. Die vielen „wohl“, „wahrscheinlich“, „höchst wahrscheinlich“ und wie die Beweiswörter dieser Art lauten, führen das Problem aber tatsächlich nicht weiter, als we es Kawerau schon geführt hat. Daß Luther an den Bildern und Texten des Passionale beteiligt gewesen sei, ist auch nach dieser Veröffentlichung nicht wahrscheinlicher als vorher, d. h. es bleibt unwahrscheinlich und jedenfalls unbewiesen. Einen Beitrag zur Psychologie Luthers liefert gerade das Passionale nicht; es gibt zudem bessere Quellen, Luthers Psychologie kennen zu lernen als dies aus der Cranachschen Werkstatt stammende Büchlein. Auf die Würdigung der kirchenrechtlichen Grundlagen der Texte und auf den Abschnitt über die Verbreitung und Nachbildungen des Passionale sei übrigens besonders verwiesen.

A. Warburg, Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten. 103 S. nebst 5 Bildtafeln. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil. histor. Klasse, 1919, Abh. 26. Heidelberg, Carl Winter, 1920. — Der Verfasser betrachtet diese Untersuchung als einen Beitrag zu dem noch ungeschriebenen Buch über die Renaissance der dämonischen Antike im Zeitalter der deutschen Reformation. Die mit Abbildungen reich geschmückte Abhandlung bringt sehr wertvolle Untersuchungen zum astrologischen Aberglauben und der wunderdeutenden Weissagung. Die Ausführungen über Melanchthon, Joh. Carion, Lucas Gauricus, Lichtenberger und seine — von Warburg entdeckten — Beziehungen zu Paulus von Mittel-

burg und Gauricus, orientalische Vermittler und Quellen u. a. m. verdienen erste Beachtung. Warburgs Abhandlung verbindet sauberste Kleinarbeit mit kritischem Scharfsinn und weitem Blick. Scheel.

Paul Kalkoff, Ulrich von Hutten und die Reformation. Eine kritische Geschichte seiner wichtigsten Lebenszeit und der Entscheidungsjahre der Reformation (1517—1523) („Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, herausg. vom Verein für Reformationsgeschichte, Bd. IV). Leipzig, Verein für Reformationsgeschichte, Rud. Haupt, Kommissionsverlag, 1920. XIV, 601 S. 40 Mark. — K.s Werk voll tiefgründiger Gelehrsamkeit und heißer Leidenschaft ist, auch wenn man im einzelnen von manchen Gefühls- und Geschmacksurteilen abweichen zu müssen glaubt, dankbar zu begrüßen als eine neue wertvolle Ergänzung seiner zahlreichen Forschungen zur Frühgeschichte der Reformation, über die vor nicht langer Zeit Gustav Krüger in ThStKr. 91, 1918, S. 144 ff. einen zusammenfassenden Überblick gegeben hat. Es stellt die zwei von Volks- und Bier-Rednern oft verhimmelten Strangschläger Hutten und Sickingen in ihrer ganzen menschlichen Bedürftigkeit an den Pranger. Der oft zu beobachtende Pendelschlag der Kritik ist damit fest auf links gerückt. Hutten heißt ein beschränkter Kopf, urteilslos, ungründlich, weltunkundig, ohne Gestaltungskraft. Abneigung gegen geordnete Arbeit und Zuchtlosigkeit paart sich mit Klassenhochmut. Er bebt nicht zurück vor Prahlerei, Entstellung, Verleumdung und Erpressung. Er schmähst wacker auf die Sünder der Klerisei, steht aber selber im Hofdienst eines ausschweifenden und habgierigen Erzbischofs und siecht an schimpflicher Krankheit dahin. In entscheidender Stunde läßt er sich seinen großen Mund mit kaiserlichem Golde schließen. Sein „Pfaffenkrieg“ weist auf die schlimmsten Tage der Raubritter. Seine Anbiederung an Luther, ohne tieferen religiösen und wissenschaftlichen Grund, wird von Luther abgelehnt. Und doch rühmt auch K. laut H.s eiserne Willenskraft, sein Nationalgefühl, seinen Stolz, die Unvergänglichkeit der sorgfältig gefeilen Werke seiner kurzen Blütezeit, die künstlerisch wertvollen lateinischen Dialoge und machtvollen deutschen Klagschriften, in staunenswerter Wucht der Sprache, die ihm stets zu danken sind. — Noch übler als Hutten schneidet Sickingen ab, der rohe erbarmungslose, gewinnsüchtige Raubritter großen Stils, ohne persönliche Tapferkeit und nationale Selbstlosigkeit, der vom evangelischen Christentum keinen Hauch verspürt und den Ketzernmeister leichten Herzens von der „Herberge der Gerechtigkeit“ zum Scheiterhaufen hätte führen lassen. — Kritische Exkurse weisen den Dialog „Karsthans“ vielmehr Butzern und die „Huttenlieder“ dem Eberlin von Günzburg zu. — Für Erasmus dagegen schwingt der Pendel entschieden nach rechts, den vielfach unterschätzten, der uns freilich niemals vom päpstlichen Joch befreit hätte. Fast gleichzeitig mit seinem Buch unterstreicht K. (Hist. Ztschr. 122, S. 260 ff.) die Hochhaltung seines Lieblings. Er erinnert daran, wie er Luthern als der weitschauende, weltkundige Kirchenpolitiker zur Seite trat und hart vor dem Scheiterhaufen aus Basel floh. Es wäre sehr erwünscht, wenn K. uns die noch immer entbehrte Erasmusbiographie gönnen wollte; nur darf sie ihm nicht, wie manchem Vorarbeiter daran zum poculum mortis werden! (Für das Huttenwerk vgl. die ausführlichen Besprechungen: G. G. A. 1921, S. 52/6 A. Baur; Korrespondenzbl. des Gesamtvereins d. dtsh. Gesch.- u. Altert.-Ver. 1921 Hasenclever; ThLZ. 1921, S. 155 W. Köhler; Ev. KZ. f. Österreich, 1920, S. 99 Loesche.) Loesche, Königssee (Ob. Bayern).

G. Ad. Benrath, *Wie die Königsberger Reformatoren echt-protestantische Kultprinzipien früher und reiner verwirklichten als Luther.* (Schriften der Synodalkommission für ostpreussische Kirchengeschichte, Heft 23.) Königsberg i. Pr., 1920. 48 S. — Die Geschichte des Gottesdienstes in den einzelnen deutschen Kirchengebieten birgt noch Überraschungen. Es ist erfreulich, daß das Interesse sich der Einzelforschung auch auf diesem Gebiet jetzt kräftiger zuwendet. Wie Aust eine schlesische, so bietet jetzt B. eine ostpreussische Agendenstudie. Sie schildert, wie Georg von Polentz als stellvertretender Regent des Ordenslandes seit 1523 für die Durchführung evangelischer Grundsätze im Gottesdienst eintrat: Muttersprache, Beibehaltung des Halleluja in der Fastenzeit, Fortfall der Beichte usw., fortlaufende Lesung der Schrift statt Perikopenlesung, Kirchenzucht beim Abendmahl. Am ausführlichsten handelt B. von der Einführung der Muttersprache und von der *lectio continua*; diese letztere muß ja am meisten interessieren, weil sie sich sonst in lutherischen Kirchen nicht findet. Sie ist vier Jahrzehnte lang in Übung geblieben. Das sind dankenswerte Hinweise, die B.s Schrift für jeden, der sich um die Geschichte des Gottesdienstes bemüht, wertvoll machen. Daß er fortlaufend in die Darstellung eine Vergleichung mit den Wittenberger Verhältnissen, Personen und Geschehnissen verwebt, wobei Ostpreußen sehr gut und Wittenberg ziemlich schlecht fortkommt, ist für die allgemeinere Würdigung der Schrift nicht gerade förderlich, zumal es die Lesung erschwert. Auch werden, obwohl B. in manchem recht hat, die Wittenberger dabei doch im ganzen zu hart behandelt. Der Vergleich kann eben nur einzelne Momente erfassen, nicht das Ganze.

M. Schian, Gießen.

Emanuel Hirsch, *Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen.* VIII, 296 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1919. — Eine förderliche Studie zur Geschichte der reformatorischen und altprotestantischen Theologie, — förderlich nicht nur durch das, was H. über Osiander selber ausführt, sondern nicht minder durch seine Darlegungen über die Gedanken derer, die er bei der Schilderung der Genesis von Osianders Anschauungen oder als Gegner Osianders in seine Analyse und seine theologiegeschichtliche Darstellung hineingezogen hat. Was Osiander selber betrifft, so darf H. das Verdienst in Anspruch nehmen, über das von Albrecht Ritschl (Jahrbücher für dtsh. Theol. 2, 1857, S. 795 ff.) über Möller (A. O.s Leben und Schriften, 1870) bis Otto Ritschl (DG. des Protestantismus II, 1) erarbeitete Bild hinaus zum erstenmal die Ursprungsfrage bezüglich der Osiander'schen Theologie in umfassender Weise in Angriff genommen und durch eingehende Behandlung gerade auch der frühesten Schriften Osianders — von denen z. B. der Nürnberger Ratschlag von 1524 seine Rechtfertigungslehre schon ebenso vorträgt wie die von A. Ritschl in den Mittelpunkt gestellten Schriften der Kampfsjahre, aber u. a. noch ohne die hernach charakteristische scharfe begriffliche Scheidung von Erlösung und Rechtfertigung, — die wirklichen Motive und Prinzipien der O.schen Theologie aufgedeckt zu haben. H. stellt dabei einerseits die ihm im Gegensatz zu A. Ritschl trotz der Differenzen der fertigen Systeme Luthers und Osianders ganz fraglose Zusammengehörigkeit Osianders mit den Reformatoren fest, zunächst durch Aufdeckung der seit 1519/20 bei ihm sicher nachweisbaren Lutherschen Gedanken in der grundlegenden Analyse des Nürnberger Ratschlages, dann der Schriften der mittleren Jahre und endlich der Kampfzeit (s. bes. S. 40—115), betont aber trotz dieses tiefen Eindringens

Osianders in Luthers Frömmigkeit und religiöse Anschauungswelt zweitens als ebenso feststehende Tatsache seine mit den reformatorischen Einflüssen sich verbindende, „in einem eigenen Bildungsgange wurzelnde geistige Selbständigkeit“, um deren willen ihn seine ihren gesamten geistigen Besitz der Wittenberger Schule verdankenden Gegner nicht haben verstehen können. Als Faktoren in diesem eigenen Bildungsgang Osianders arbeitet H. gleich zu Anfang die humanistischen Einwirkungen und die von Reuchlin und von Pikus v. Miranda kommenden Einflüsse (bes. S. 9 ff. 27 ff.) heraus, die sich in der Schriftwertung und den neuplatonischen Spekulationen schon des Ratschlags, deutlicher dann und verstärkter zusammen mit den kabbalistischen Ideen in den späteren Schriften (S. 153 ff. 165 ff. 234 ff. u. ö.) bemerkbar machen. Wie aus dieser so gearteten Frömmigkeit und Geistesart Osianders die Probleme des Osianderschen Streits herauswachsen, inwiefern seiner Theologie im Gegensatz zu der Melanchthons eine Bedeutung für die Entwicklung der lutherischen Theologie im Geiste Luthers zukommt, worin ihr relatives Recht und worin anderseits das bedingte Recht ihrer Abweisung und der Entscheidung für Melanchthon lag, — das hat H. dann in seinem letzten, gleichfalls lebendig geschriebenen und aus den Quellen schöpfenden Teil behandelt. Daß er in allen Teilen die Schriften Osianders reichlich zu Worte kommen läßt, wird man bei der Seltenheit der angeführten Schriften und der Dürftigkeit der vorliegenden Osiander-Auswahl ihm ebenso Dank wissen, wie daß er in seinen Beigaben und Anhängen noch mancherlei Ergänzungen biographischer und bibliographischer Art zusammengestellt hat.

Zscharnack.

Martin Leube, Die Geschichte des Tübinger Stifts im 16. und 17. Jahrhundert. Stuttgart, 1921. 244 S. 18 Mark. — Neben der schönen Baugeschichte des Stifts, die uns kürzlich F. Fritz und A. Schneiderhan beschert haben, wird uns jetzt von M. Leube eine Geschichte des Stifts geschenkt, die erste wirkliche Geschichte des für Württemberg so bedeutungsvollen und zeitweilig auch weit über die engen Grenzen des kleinen Landes hinaus bedeutungsvoll gewesenem theologischen Stipendiums zu Tübingen. Der Verfasser, württembergischer Stadtpfarrer, vorher Repetent am Stift und Mitglied des kirchenhistorischen Seminars von Karl Müller, hat vor allem aus den archivalischen Quellen geschöpft und keine Mühe gescheut, um die Geschichte der Anstalt nach allen Seiten hin aufzuhellen. Daß er die Darstellung zunächst auf die ersten anderthalb Jahrhunderte beschränkt und ungefähr mit 1700 abbricht, ist wohl begründet. Es ist bei allen Wechselfällen und teilweise schweren Erschütterungen, die das theologische Stipendium in diesem Zeitraum erlebt hat, doch eine in sich geschlossene und einheitliche Periode. Zunächst wird die äußere Geschichte vorgeführt, die Anfänge unter Herzog Ulrich, der Ausbau unter Herzog Christoph, die Entwicklung bis zum 30jährigen Kriege, die Geschehnisse während dieses Krieges und der Wiederaufbau vom Westfälischen Frieden bis 1700. Der bei weitem größte Teil der Arbeit ist der „Einzelschilderung“ gewidmet, der Verfassung der Anstalt, den Bildungseinrichtungen, den wirtschaftlichen Verhältnissen des Stifts und dem Leben in ihm. Sie schließt mit einer Würdigung der Anstalt, die den Panegyrikus vermeidet, die Schattenseiten nicht verschweigt, aber die geistige und soziale Bedeutung der Anstalt besonnen herausarbeitet. Der Verfasser hat dem Stift schon mit diesem ersten Teil seiner Arbeit ein schönes Denkmal gesetzt und sich selbst als einen gewissenhaften und befähigten, auch kritisch befähigten Forscher — vgl. die

Ausführungen über J. Kepler — in die kirchengeschichtliche Forschung eingeführt. Scheel.

Gisbert Menge, Franziskanerpater, *Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben*. Steyl, Missionsdruckerei, 1920. XV u. 275 S. 27 Mark. — In fünf Zeitabschnitten — 1517—1617, 1617 bis zur Aufklärung, die Zeit der Aufklärung, von der Wiederbelebung des katholischen Lebens bis zum Pontifikate Pius' X., am Anfange des 20. Jahrhunderts — stellt M. die Versuche dar, die von katholischer Seite unternommen wurden, um die Protestanten für die Papstkirche zurückzugewinnen. Unter „Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben“ versteht er nämlich die Anerkennung der kirchlichen Oberhoheit des Papstes durch die Protestanten. Infolgedessen gelten für ihn als Friedensapostel alle diejenigen maßgebenden Persönlichkeiten des römischen Katholizismus, die der Frage näher getreten waren, wie die Protestanten in den Schoß der alleinseigmachenden Kirche zurückgeführt werden könnten, Canisius „mit seinem liebenswürdigen Wesen“ ebenso wie Alban Stolz, „der Wegweiser der Wahrheitssucher“, wie nicht minder Pius IX., der „die getrennten Brüder so herzlich liebe, wie er in seiner Einladung an die Nichtkatholiken zum Vatikanum versichert, als sie nur jemand lieben kann“. Im Mittelpunkt der Darstellung steht M.s Ordensgenosse Spinola (S. 126—178), den er entgegen allen Anfeindungen als einen Mann „von hochstrebendem Idealismus, voll nie erlahmender Tatkraft und heldenhafter Opferfreude“ feiert. Auf protestantischer Seite kommen für M. selbstverständlich ausschließlich diejenigen in Betracht, die sich mit dem Papste irgendwie abgefunden hatten. Nur Leibniz wird besonders behandelt (S. 178—197), während Calixt und Molanus nebenbei erwähnt werden. Die Wirkung von Calixts Synkretismus erblickt M. in einer Reihe von Übertritten zum Katholizismus. Auf die von protestantischer Seite gemachten Unionsvorschläge, die allerdings den Papst höchstens als Symbol der Kircheneinheit bestehen lassen wollten, geht M. nicht ein. So berührt er z. B. Butzers Schrift a. d. J. 1545 „Wie leicht und füglich christliche Vergleichung der Religion und des ganzen Kirchendiensts Reform bei uns Deutschen zu finden und in das Werk zu bringen“, mit keinem Wort. Bei seiner Auffassung „der Wiedervereinigung im Glauben“ hätte aber M. auch die mit nicht geistlichen Mitteln unternommenen Versuche von seiten der katholischen Machthaber, die Ketzer zum Abfall zu bewegen, nicht unberücksichtigt lassen sollen. Man denke an die Gegenreformation in Österreich! M. wollte offenbar diese unerquicklichen Vorkommnisse absichtlich nicht aufrühren, um nicht den eigentlichen Zweck seines Buches, den „auf gegenseitiger Achtung und Liebe beruhenden Vorfrieden zwischen Katholiken und Protestanten“ zu gefährden. Seine unbedingte Ablehnung des Modernismus kennzeichnet zur Genüge seinen persönlichen Standpunkt. Um so sympathischer berührt der vornehme Ton, den er den Protestanten gegenüber anschlägt. Auch wirkt das warme völkische Gefühl, das den Verf. bestimmt, wohlthuend. Karl Völker, Wien.

Neuere Zeit

Heinrich Hoffmann, *Der neuere Protestantismus und die Reformation* (Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, herausg. von H. Hoffmann und L. Zscharnack, 11. Heft). Gießen, Töpelmann, 1919. 60 S. — H. hebt mit Recht hervor, daß er in dieser seiner aus Vorträgen ent-

standenen Studie das „Grundproblem“, zu dessen Aufhellung die gesamte Studienreihe mithelfen wolle, behandelt habe. Daß dessen den Einzeltatsachen der Kultur- und Religionsgeschichte ruhig nachgehende, nicht auf Kampf sei es gegen „Mittelalterliches“, sei es gegen den „Neuprotestantismus“ eingestellte Behandlung, trotz der zahlreichen, seit Troeltschs bekanntem Kongreßvortrag von 1906 erschienenen Äußerungen zum Gegenstand, auch heute noch nichts Überflüssiges ist, lehren noch neueste Veröffentlichungen wie Grützmakers „Alt- und Neuprotestantismus, wozu Verf. in der folgenden Anzeige selber Stellung nimmt, oder etwa die gleich diesem, wenn auch aus anderen Motiven heraus, ganz auf Scheidung des Modernen vom Reformatorischen eingestellten, E. Troeltsch gewidmeten „Studien zu Luthers Weltanschauung“, die Richard Wolff als einen „Beitrag zur Frage der Einordnung Luthers in Mittelalter oder Neuzeit“ veröffentlicht hat (Historische Bibliothek, Heft 43. München, R. Oldenbourg, 1920. 65 S.), mit dem Ergebnis: man wird Luther auf Grund „ideengeschichtlicher Betrachtung“ wegen seiner allesbeherrschenden supernaturalen Weltauffassung, seiner (am breitesten erörterten) „Auffassung von der Gesellschaft (Staat und Kirche)“, seines Gegensatzes zum modernen autonomen, individualistischen Menschen u. dergl. „unbeschadet des Neuen, das in ihm lag, in den mittelalterlichen Weltanschauungskreis hineinstellen müssen“, d. h. in das „begriffliche Mittelalter“, auf das W. mit Kern vom „zeitlichen Mittelalter“ hinweg das Problem hinübergeschoben wissen will. Da die mittelalterlichen Voraussetzungen bei Luther auch in der neueren theologischen Geschichtsschreibung keineswegs geleugnet werden und doch kein ernst zu nehmender Kirchenhistoriker Luther als „völlig original und wurzellos“ betrachtet, so war W.s Polemik gegen die in historischer Forschung arbeitenden Theologen (S. 23f.) wenig angebracht. Andererseits ist sein eigenes Ergebnis auch nach seinen eigenen Voraussetzungen nur ein halbes. Er spricht selber wiederholt von Luthers „eigentümlicher Duplizität“, den „starken Spannungen in Luthers Ansichten“, und weiß anderseits von dem auch in der modernen Zeit (als der Zeit „vollständigen Eklektizismus“ keineswegs abgetanen „soteriologischen Supernaturalismus“ (S. 63f.; der Kritiker in ARG. 18, 1921, S. 156f. tut ihm bezüglich dieses Punktes Unrecht). Wenn er dann trotzdem diese scharfe Scheidung Luthers von der Moderne bzw. dieser von Luther vornimmt, so begeht er den von ihm selbst im Blick auf scharfe, keine Übergänge kennende Periodisierungen festgestellten Fehler, daß man „engzusammenhängende Kulturkomplexe“ auseinanderreißt. Schian (HZ. 125, 1922, S. 98—100) rügt denselben Fehler und hält W. mit vollem Recht vor, daß er Luther nicht nur „zeitlich“ vom Mittelalter hätte trennen, „begrifflich“ diesem aber einordnen dürfen, sondern daß man wohl noch weiter trennen muß: „Das Schema der ‚Begriffe‘ von den innersten religiösen Impulsen. Gerade in diesen letzten liegt das Neue.“

Studien wie die W.s und Gr.s fordern eine Ergänzung nach Art des von Heinrich Hoffmann Gebotenen, wo die Verbindungslinien aus dem „Neuprotestantismus“ rückwärts zur Reformation hin gezogen und die im komplizierten Gebilde der modernen Kultur auch vorhandenen reformatorischen Motive aufgedeckt werden, in sachlicher Darlegung, ohne Rhetorik, die sich in die Erörterung dieser Fragen allzu oft eingeschlichen hat. Nach kurzem Überblick über die Geschichte des Problems, für deren ausführlichere Behandlung man auf Grützmaker hinweisen muß, stellt H. zuerst, gleichfalls kurz, die charakteristischen Merkmale des neueren Protestantismus zusammen, untersucht dann im Kernstück die Herkunft der neuprotestantischen Elemente, den umwandelnden

Einfluß der modernen Kultur, die Keime in der Reformation, auch den Einfluß der Nebenströmungen der Reformation und den gegenseitigen Austausch der Konfessionen, und erörtert endlich, wieder nur kurz, das Verhältnis der Hauptströmungen des neueren Protestantismus zur Reformation, besonders zu dem von ihm als zentral gewerteten reformatorischen Rechtfertigungsglauben, dessen Motive H. auch in einem Teil der freieren Theologie des 19. Jahrhunderts, wenn auch mit einer neuen Weltanschauung verbunden und ohne dogmatische Bindungen, nachzuweisen bestrebt ist, so daß er ihn nicht in derselben Schärfe wie Troeltsch zu den antiquierten Elementen zählen kann. Die reichen Anmerkungen nebst Literaturangaben (S. 49–59) führen den Interessierten weiter in Einzelheiten hinein. Worauf es ihm ankommt, das formuliert H. am schärfsten in einer Anm. (S. 52f.) dahin, „daß einerseits die Reformation nicht dem Mittelalter zugezählt, aber andererseits auch die moderne Welt nicht vorwiegend oder gar allein von der Reformation abgeleitet wird“, wobei aber das Eine stark zu betonen ist: „Auf die tiefste seelische Wirkung gesehen, hat die Reformation zur Entstehung der modernen Kultur sehr viel mehr beigetragen, als es auf den ersten Blick erscheint, weil sie die Seele im Innersten wandelte.“ Die Frömmigkeitsentwicklung als Leitfaden für die kirchengeschichtliche Periodisierung betont H. mit Recht sehr stark, sowohl gegenüber denen, die zwischen Mittelalter und Reformation keinen wesentlichen Fortschritt sehen, als auch etwa gegenüber Heinrich Boehmer, der sich u. a. in „Neue kirchl. Ztschr.“ 1916, S. 573ff. gegen die Abgrenzung eines mit der Aufklärung beginnenden vierten Teiles der KG. und für Beginn eines letzten Abschnittes erst mit dem 19. Jhd. ausgesprochen hatte. Georg v. Below, der sich ja bekanntlich selber vor einigen Jahren sehr eingehend mit dem Problem „Die Reformation und der Beginn der Neuzeit“ beschäftigt hat („Die Ursachen der Reformation“, 1917, S. 108–182; vgl. ZKG. 37, S. 514f; HZ. 121, S. 139ff.), und der sich in HZ. 122, 1920, S. 168–170, zu H.s Studie geäußert hat, spricht dort von gewichtigen Gründen, die „es nahelegen, noch mehr von Troeltsch abzurücken“, als H. es tue. Aber gerade der Kern seiner Rezension, der Protest gegen die Rechtfertigungsversuche der Aufklärung, von der er vielmehr feststellt, „daß sie nicht so gut war, als ihre Verteidiger es behaupten“, zeigt, wie stark in v. B.s Betrachtung (wie bei Grützmaker) Werturteile, Sympathien und Antipathien, hineinwirken, von denen sich ferngehalten zu haben, gerade der Vorzug der H.schen Studie ist.

Zscharnack.

R. H. Grützmaker, *Alt- und Neuprotestantismus*. Eine geistes- und theologiegeschichtliche Untersuchung. Erlangen und Leipzig, A. Deichert, 1920. 15 Mark. — Diese dem Neuprotestantismusproblem, das seit Troeltschs großzügiger Darstellung der Geschichte des Protestantismus die Forschung beschäftigt, gewidmete Untersuchung stellt es in einen weiten Rahmen hinein. Sie ist der Ertrag einer umfangreichen Artikelserie in der „Neuen kirchlichen Zeitschrift“, in der Gr. der Entstehung des Neuprotestantismusgedankens nachgegangen war und die alt- und neuprotestantische Auffassung von der Kirche, sowie die alt- und neuprotestantische Ethik von umfassenden religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten aus untersucht hatte. An beiden Beispielen glaubte er dartun zu können, daß der Neuprotestantismus nichts Neues, sondern die Wiederaufnahme alter unterchristlicher Anschauungen sei. Gestützt auf diese Einzeluntersuchungen behandelt Gr. in der vorliegenden Schrift das prinzipielle Verhältnis von Alt- und Neuprotestantismus. Anders als jene

Forscher, die Troeltschs Herleitung der modernen Welt aus anderen Quellen als aus Luther bestritten, sieht Gr. den Neuprotestantismus durchaus als eine vom Altprotestantismus wesentlich verschiedene Größe an. Da Gr.s Schrift entschieden gegen Troeltsch gerichtet ist, wäre ein ausdrücklicher Hinweis Gr.s auf diese zunächst vorhandene Gemeinsamkeit mit Troeltsch zu wünschen gewesen. Erst bei der Wertung des Neuprotestantismus scheiden sich die Wege. Gr. fundamentierte seine Wertung desselben durch allgemeine geschichtsphilosophische Erwägungen, die auch abgesehen vom Neuprotestantismusproblem Interesse erwecken und den Hauptteil seiner Schrift ausmachen. Nach Gr. ist die Neuprotestantismusidee auf Gedeih und Verderb mit dem Evolutionismus verbunden, dessen Zusammenbruch in der heutigen Wissenschaft er erweisen zu können glaubt. In einem besonderen Artikel hatte Gr. Spenglers „Untergang des Abendlands“ als eine hocheufreuliche Abrechnung mit dem Entwicklungsgedanken begrüßt; in der vorliegenden Schrift beruft er sich auf Gegner desselben in Naturwissenschaft, Völkerkunde, Historie, Kunstgeschichte, Religionsgeschichte und besonders Altertumswissenschaft (bei der aus begreiflichen Gründen die Gegnerschaft gegen die Entwicklungsgedanken von jeher groß war!), ja er findet, bei Vertretern des Neuprotestantismus selbst, z. B. bei Troeltsch, Momente, die den Entwicklungsgedanken zersetzen. Nach Gr. ist die Grundstruktur der allgemeinen Geistesgeschichte eine ganz andere: eine wechselnde Wiederkehr und Mischung einer Anzahl von Grundtypen. Das angeblich moderne Geistesleben ist ein Wiederaufleben der Antike, daneben ein Einbruch außereuropäischer Ideen in die europäische Kultur. Der Neuprotestantismus ist ein Synkretismus zwischen dem Christentum und diesen außerchristlichen Elementen. Damit ist nach Gr. sein Unwert erwiesen. Er ist kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt und als Synkretismus dem reinen christlichen Typus weit unterlegen.

Gr.s Auffassung hängt zweifellos mit Tendenzen zusammen, die sich in der heutigen Geschichtsauffassung lebendig regen, z. B. mit der von der Psychologie aus in die Historie eindringenden Typenlehre, und enthält wertvolle Anregungen und Wahrheitsmomente, ist aber als Ganzes m. E. nicht haltbar. Es gibt in der Geschichte in der Tat Typen, die uns immer wieder begegnen, was die Kirchengeschichtsschreibung nicht genügend beachtet hat. Aber wo bleibt bei der Annahme einer ewigen Wiederkehr und Vermischung starrer Typen die Dynamik der Geschichte? Zweifellos ist der Entwicklungsgedanke heute weithin erschüttert. Freilich ließen sich den Beispielen seiner Entwurzelung in der Gegenwart, die Gr. beibringt, auch solche seiner Geltung gegenüberstellen. Vor allem aber: Ob er zu gelten hat oder nicht, ist nicht von der Konstatierung der Zeitstimmung abhängig, sondern würde sachlich zu untersuchen sein. Daß Gr. eine solche sachliche Untersuchung unterläßt, scheint mir der Hauptmangel seiner Arbeit zu sein. Die von Troeltsch und anderen vertretene Auffassung vom Neuprotestantismus hängt keineswegs an der Geltung aller der Momente, die Gr. unter den Namen „Evolutionismus“ zusammenfaßt. Er unterscheidet nicht die naturalistische und die idealistische Form der Entwicklungsidee und identifiziert diese Idee viel zu sehr mit der eines gradlinigen und allseitigen Fortschritts. Gegenüber Gr.s schroffer Entgegensetzung von Christentum und Entwicklungsgedanken ist auf die tiefen Wurzeln desselben in den Zielgedanken der prophetischen und christlichen Eschatologie hinzuweisen. Sehr richtig scheint mir dagegen Gr.s Meinung, daß im Neuprotestantismus, wie auch in anderen Ausprägungen des Christentums, ein gut Teil Antike steckt. Mit dieser Auffassung von der Antike als einer immer wieder neu wirkenden Grundlage euro-

päischer Kultur steht ja Gr. keineswegs allein (sie ist gerade auch von Troeltsch mehrfach vertreten worden); aber er hat sie für den Neuprotestantismus mit Recht besonders eindringlich betont. Doch ist der Neuprotestantismus nicht einfach eine neue synkretistische Vermischung von Christentum und Antike, wie überhaupt die Geschichte nicht lediglich eine Zusammensetzung vorhandener Bausteine ist, sondern eine lebendige Bewegung voll produktiver Kräfte. Ferner ist in Betracht zu ziehen, daß die moderne Welt, soviel sie von der Antike gelernt hat, doch andererseits von vielen antiken Elementen, die im Mittelalter und Altprotestantismus noch ungebrochen herrschten, sich gelöst hat, insbesondere vom antiken Weltbild und von der vor allem von der Spätantike vertretenen miraculösen Weltanschauung. Endlich wäre neben der Antike auch das nordisch-gotische Kulturelement als eine Größe, die mit dem Christentum Verbindungen eingeht, zu beachten, von dem Gr. nur beiläufig einmal spricht. Nach Vornahme dieser Modifikationen bleibt aber die energische Betonung der Rolle, die die Antike in der modernen Welt und im Neuprotestantismus spielt, m. E. richtig und wertvoll. — Damit ist aber keineswegs gesagt, daß man auch Gr.s ablehnendes Werturteil über diesen „Synkretismus“ teilen müßte. Das Christentum hat stets Beziehungen zur Kultur gesucht und mußte sie stets suchen; dabei ist ihm immer von neuem die Antike die große Helferin gewesen. Die reinen Typen können nicht dauernd isoliert wirken. Bezeichnend ist, daß Gr. selbst nicht nur den Neuprotestantismus, sondern auch den ganzen Katholizismus und den reformierten Altprotestantismus als Synkretismen bezeichnet. So bleiben bei ihm das Urchristentum und das alte Luthertum in der Geschichte des Christentums als die einzigen Gerechten übrig! Dabei wäre zu fragen, ob selbst jene beiden Größen reine Typen im Sinne Gr.s sind. Um vom Urchristentum zu schweigen, so ist für den Altprotestantismus an Melancthons Wiedereinführung der natürlichen Theologie zu erinnern; ja in der Ethik hat durch Aufnahme der *lex naturae* Luther selbst jene große Verbindung vollzogen, was übrigens Gr. anerkennt, nur daß er hierin Luther durch das Urchristentum verbessern will. So spricht auch die historische Erfahrung für die Notwendigkeit einer Verbindung von Christentum und Antike. Mit Gr.s interessanter Schrift wird sich die Forschung über das Neuprotestantismusproblem eingehender auseinanderzusetzen müssen.

Heinrich Hoffmann, Bern.

Georg Loesche, Inneres Leben der österreichischen Toleranzkirche. Archivalische Beiträge zur Kirchen- und Sittengeschichte des Protestantismus in Österreich 1781—1861 (Jg. 36 des Jahrbuchs der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich). XII u. 531 S. Wien und Leipzig, Julius Klinkhardt & Co., 1915. — Durch Schuld des Rezensenten, dem das Buch im Weltkrieg während seines Heeresdienstes im Elsaß zugeht und von ihm anzuzeigen vergessen wurde, erfolgt diese Anzeige leider so verspätet. Um so mehr sei nun hier noch nachträglich L.s Werk, das s. Z. Albert Hauck zu seinem 70. Geburtstag gewidmet und von diesem selbst als vorbildlich für die landeskirchliche Forschung gerühmt ist, besonders unseren territorialgeschichtlichen Vereinen zur Beachtung und Nachahmung empfohlen. Denn ein so detailliertes vielseitiges Bild des inneren Lebens, wie es L. hier auf mehreren Tausend Aktenstücken besonders aus dem Archiv des Wiener Oberkirchenrats A. C. und H. C. aufbaut, um so sein schon 1911 erschienenenes, wesentlich kirchenrechtlich und kirchenpolitisch eingestelltes Jubiläumsbuch „Von der Duldung zur Gleichberechtigung“ (vgl. ZKG. XXXV, S. 325 ff.) zu ergänzen, besitzen wir bisher

für keine deutsche Landeskirche. Freilich ist sich L. dessen bewußt, daß selbst diese seine „Kirchenkunde“ für die Zeit vom Josephinischen Toleranzedikt 1781 bis zum Protestantenpatent von 1861 nicht erschöpfend ist, da der Aktenbestand, den er zugrunde legt, und aus dem der Anhang (S. 423—468) einiges wörtlich bringt, Lücken zeigt und L. der Überzeugung war, daß die Heranziehung weiterer Quellen jedenfalls nichts wesentlich Neues ergeben würde; was aber auch aus auswärtigen Archiven zu gewinnen ist, zeigten z. B. die beiden Aufsätze von Ferd. Schenner, Zum inneren Leben der Toleranzkirche (Jahrbuch 35, 1914, S. 188—224), wo die Beziehungen Urlspergers und der Christentumsgesellschaft zum österreichischen Protestantismus aufgedeckt worden sind. L. beschränkt sich nach einer von Tabellen begleiteten Übersicht über das Kirchengebiet, seine Einteilung, seine finanzielle Lage (die Verfassungsgeschichte bleibt, da schon mehrfach behandelt, fort) auf die vier Themata: Der Gottesdienst (wofür A. d. Skalsky im Jahrbuch 34, 1913, S. 159 ff.; 35, 1914, S. 153 ff.) schon einiges zusammengetragen hatte), Die Pastoren (dazu Predigtbeispiele im Anhang S. 469—523), Volksschulwesen und Religionsunterricht, Religiös-sittliches Volksleben. Man vermißt vor allem einen zusammenfassenden Teil, gleichsam einen das Ganze zusammenhaltenden Rahmen, der, wie es Referent schon bei Besprechung des ersten Buches in ThLZ. 1914, S. 658 f. gewünscht hatte, die innere Geschichte des österreichischen Protestantismus entwicklungsgeschichtlich darstellte, und dem sich dann die so reichhaltig gebotenen Einzelbilder einfügen würden. Auf Schritt und Tritt begegnet in diesen übrigens die enge Verbindung mit den deutschen, aber auch mit anderen angrenzenden Landeskirchen, deren Gesangbücher (vgl. S. 79—113), Erbauungsschriften (S. 412—422), Religionslehrbücher (S. 322—340) und dergl. man übernahm, und deren religiös-kirchliches und theologisches Leben über die Grenze hinüberwirkte. Für Einzelheiten vgl. noch Loserth Gött. Gel. Anz. 1917, Nr. 4/5 und Reissenberger in Evg. KZtg. für Österreich, 1916, Nr. 7. In dieser Zeitung hat übrigens Loesche 1920, Nr. 15—24, nach Akten des Haus-, Hof- und Staatsarchivs zu Wien allgemeinverständliche Bilder „Aus der Zeit unseres Geheimprotestantismus gezeichnet, die thematisch zu seinem Buch v. J. 1911 gehören. Ein anderes, das Gesamtbild ergänzendes Einzelbild bringt das vorjährige Jahrbuch für Gesch. des Prot. in Österreich (39. Jg., 1920), das als Gedenkblatt Zur Hundertjahrfeier der evg.-theol. Fakultät in Wien, 2. April 1921, erschien und die Themata der Pastorenausbildung und der äußeren und inneren Fakultätsgeschichte behandelt, die auch in den beiden Hauptwerken berührt sind.

Zscharnack.

Die 1. Auflage von C. A. Wilkens, Aus den Tagebüchern eines evangelischen Pfarrers (Otium Kalksburgense). Auswahl aus hundert Bänden (X, 294 S. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1917) war in ZKG. NF. I, 2, S. 460 f. angezeigt. Die 2. Aufl. (1919; ebenda. 9 Mark, gebunden 11.50 Mark) ist nur wenig verändert und vermehrt, doch plant der Verlag die gelegentliche Fortsetzung dieser Auszüge und denkt dabei besonders an die auf die geistigen und sozialen Strömungen der Gegenwart bezüglichen. Aber bieten diese Fragmente wirklich die nötige geschichtliche Durchdringung des Stoffes und die unentbehrliche weitherzige Einstellung in der Beurteilung? In beidem versagt W. schon in der vorliegenden Auswahl oft, wie z. B. auch Hermann Jordan in ThGg. 1917, S. 183 mit Recht moniert hat.

Aus dem Leben der kirchengeschichtlichen Vereine

Dritte Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte

Am 13. Oktober 1921 fand in Jena die dritte Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte statt. Zu der Hauptsitzung, die morgens 10 $\frac{1}{2}$ Uhr im archäologischen Hörsaal der Universität abgehalten wurde, fanden sich 32 Teilnehmer ein, darunter 10 Nichtmitglieder.

Der Vorsitzende, Professor D. Hans Lietzmann, eröffnete die Tagung mit einem Hinweis auf die Bedeutung, die die Vertiefung in die Geschichte und der Anschluß an ihre Kräfte für den Wiederaufbau eines Volkes haben könne, und übergab darauf das Wort dem Hauptreferenten, Professor D. Gustav Anrich aus Bonn, zu seinem Vortrag über „Die Genesis der Calvinschen Kirchenverfassung“. Zunächst charakterisierte der Vortrag die „Ordonnances ecclésiastiques“ Calvins von 1541 und betonte vor allem die Abhängigkeit, in der sich nach ihnen die Genfer Kirche dem Genfer Rat gegenüber befand. Dann untersuchte er die Genesis dieser Kirchenverfassung und fand alle entscheidenden Punkte, besonders die vier Ämter und ihre Begründung im *Jus divinum*, vorgebildet durch Martin Bucer in der von den Sekten stark bedrohten Straßburger Kirche.

Für die Mitglieder der Gesellschaft folgte danach die geschäftliche Sitzung. 1. erstattete Oberpfarrer i. R. G. Arndt den Geschäftsbericht für das Vereinsjahr 1920; trotz einigen Austritten und dem Ableben von Mitgliedern hat sich der Mitgliederstand gehoben und betrug Ende 1920 355 ordentliche und 34 außerordentliche Mitglieder. 2. folgte der Rechnungsbericht von demselben Berichterstatter; die Einnahmen beliefen sich auf 11 830,05 Mark, die Ausgaben auf 9999,86 Mark; dem Geschäftsführer wurde auf den Antrag der Rechnungsrevisoren Entlastung erteilt. 3. wurde ein Schreiben von Professor D. Behm in Königsberg i. Pr. vorgelesen; er berichtete darin von einem geplanten Zusammenschluß der Neutestamentler und stellte den Antrag, daß dieser Neutestamentler-tag sich an die Gesellschaft für Kirchengeschichte anschließen dürfe. Professor D. Lietzmann unterstützte im Namen der Gesellschaft für Kirchengeschichte diesen Antrag aufs Wärmste, Professor D. von Dobschütz tat es im Namen der Neutestamentler. Daraufhin wurde dem Vorstand die genaue Regelung des Verhältnisses der Neutestamentler-Vereinigung innerhalb der Gesellschaft für Kirchengeschichte zu endgültiger Beschlußfassung überwiesen; zu den Beratungen soll Professor D. von Dobschütz zugezogen werden und zu diesem Behufe in den geschäftsführenden Ausschuß eintreten. 4. legte der Vorstand den Entwurf zu

einem neuen Vertrag mit dem Verlag der Zeitschrift, Friedrich Andreas Perthes A.-G. in Gotha, vor; die wichtigsten Bestimmungen sind, daß jährlich zwei Hefte erscheinen sollen, das eine bis zum 1. Juni, das andere bis zum 1. Dezember jedes Jahres; sowie daß die Redaktion vom geschäftsführenden Ausschuß durch Befragung seiner sämtlichen Mitglieder und im Einvernehmen mit dem Verlag zu bestellen sei. Die Versammlung erklärte sich mit diesem Vertrag einverstanden. 5. wurde über den Umfang der Zeitschrift gesprochen. Zunächst wird dem Vorstand das Recht eingeräumt, den Zuschuß aus der Kasse der Gesellschaft an die Zeitschrift von sich aus bestimmen zu dürfen. Aber allerdings, das, was er zuschießen kann, reicht lange nicht aus, die Zeitschrift auf den früheren Umfang zu bringen. So wurde bei der Notgemeinschaft ein Beitrag von 20 000 Mark nachgesucht. Einstweilen jedoch hat sie erst die Hälfte bewilligt; damit sind aber für den 3. Band N. F. erst 17 Bogen gesichert. Darum stellte der Vorsitzende neue Schritte bei der Notgemeinschaft in Aussicht. 6. erwog man die Erhöhung der Mitgliederbeiträge, etwa von 20 auf 30 Mark, sah aber von einem diesbezüglichen Beschlusse ab und begnügte sich damit, die einzelnen Mitglieder zu einer freiwilligen Erhöhung ihrer Beiträge zu ermuntern. 7. endlich wurde der Vorstand und der geschäftsführende Ausschuß wiedergewählt, in den letzteren zudem neugewählt Professor D. von Dobschütz.

Nach einem gemeinsamen Mittagessen versammelten sich die Teilnehmer um 3 Uhr wieder, um unter der künftigen Führung von Oberlehrer Dr. Stölten die geschichtlichen Denkmäler Jenas zu besichtigen.

Endlich traf man sich um 5 Uhr noch einmal im archäologischen Hörsaal, um dem Lichtbildervortrag von Professor D. Lietzmann über „Neues über altchristlichen Kirchenbau“ zu lauschen und durch die Versenkung in die um 314 von Bischof Theodor erbaute Basilica von Aquileja und in die neu ausgegrabenen Synagogen Palästinas einen überaus lebendigen Eindruck von altchristlichem Gemeindeleben zu empfangen.

Damit fand die Tagung ihren Abschluß, und in mancher Weise bereichert, nicht zuletzt durch den persönlichen Austausch, gingen die Teilnehmer auseinander.

Ernst Staehelin, Basel.

*An die Mitglieder der Gesellschaft für Kirchengeschichte ergeht hierdurch auf Grund des obigen Beschlusses der Jahresversammlung in Jena die herzliche und dringende Bitte, den Beitrag für das laufende III. und die späteren Vereinsjahre **freiwillig** über 20 Mark, wenn irgend möglich auf **30 Mark** zu erhöhen.*

*Im Auftrag des Vorstandes
Oberpfarrer i. R. Georg Arndt, Geschäftsführer.*

Register

zu Neue Folge III
(1921)

I. Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke

Ein Kölner Traktat von c. 1440—49 über das Verhalten der Gläubigen zur Zeit des Schismas.	139—141
Vorreformatorische Gotteshaus- und Kirchenpflegeordnung aus Goslar v. J. 1472	145—147
Johann v. Glauburg und Melanchthon, Fragen und Gutachten betr. Matth. 5, 23 f. (1560)	161—163
Ein türkischer Erlaß betr. Patriarch Metrofan von Konstantinopel, 1574.	168—169
Wittenberger Universitätsgutachten betr. Francus Franco, 1608, 27. Mai.	170—172
Schleiermachers Bericht über die Seelsorge an den Reformierten in Tuchel, 1802	176—177

II. Verzeichnis der besprochenen selbständigen Schriften und Zeitschriften

A chelis, Kirchengeschichte 221.	C lemen, Otto, Flugschriften aus der Reformationszeit in Facsimiledrucken 260.
Alfaric, L'évolution intellectuelle de St. Augustin I 235.	D eißner, Religionsgeschichtliche Parallelen 221.
Archiv f. kath. KR. C. 224. 247.	D enzinger, Euchiridion Symbolorum 227.
Arnold, Die Geschichte der Alten Kirche 229 f.	D mitrewski, Die christl. freiwillige Armut 228.
B ees, Die Eulaliosfrage 235 ff.	F eine, Zur Reform des Studiums der Theologie 219 — Theologie des NT. 221 f.
Benary, Erfurt am Ausgang des MA. 249.	F uldaer Geschichtsblätter XIV 241.
Benrath, Königsberger echtprotestantische Kultprinzipien 263.	G escher, Der kölnische Dekanat und Archidiakonats 246 f.
Bierbaum, Bettelorden und Weltgeistlichkeit in Paris 250.	G oettsberger, Einführung in das Studium der kath. Theologie 219 f.
Bilychnis 1921 258 f.	
Blätter für Württembergische KG. XXIII. XXIV 250 f.	
Breßlau, Geschichte der Monumenta Germaniae hist. 240.	
Bulletin of the John Rylands Library VI (3) 199, Anm. 1.	

- Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas v. Aquin 247f.
 Grisar, Luther zu Worms 259f.
 Grisar-Heege, Luthers Kampf-
 bilder 261.
 Grützmacher, R. H., Alt- und Neu-
 protestantismus 267ff.
 Guardini, Die Lehre des hl. Bona-
 ventura von der Erlösung 248f.
- Häfele, Franz von Retz 252f.
 v. Harnack, Apostolisches Symbol
 20f. — Marcion 191ff.
 Harvard Theological Review XIV
 220f. 258.
 Haußleiter, Trinitarischer Glaube
 und Christusbekenntnis 25f. 35.
 Heidingsfelder, Albert v. Sachsen
 249.
 Heiler, Das Gebet 222f.
 Hempel, Apollonius von Tyana 130f.
 Hiling, Die Bedeutung des Codex
 iuris can. 224. — Hundert Bände
 Archiv f. kath. KR. 224.
 Hirsch, Die Theologie Andreas
 Osianders 263f.
 Hoffmann, Hnr., Der neuere Prote-
 stantismus und die Reformation 265 f.
 Holl, Apostolisches Glaubensbekennt-
 nis 20. 34f.
- Jahrbuch für Gesch. des Protestan-
 tismus in Österreich XXXIX 270.
- Kalkoff, Ulrich v. Hutten 262.
 Kehr, Erzbistum Magdeburg 245.
 Koehler, Walther, Zwinglis Bibliothek
 41ff.
 Koeniger, Gesch. des kath. Kirchen-
 rechts 223. — Die Militärseelsorge
 der Karolingerzeit 242f.
 Krumbacher, Romanos 237.
- Lenz, Luthers Tat in Worms 259.
 Leube, Die Geschichte des Tübinger
 Stifts 264.
 Lietzmann, Apostolisches Symbol 20f.
 Löhr, Gabriel, Das Kölner Domini-
 kanerkloster im MA. I 251f.
 Löhr, Joseph, Das Preuß. Allg. Land-
 recht und die kath. Kirche 224.
 Lösche, Inneres Leb'n der öster-
 reichischen Toleranzkirche 269f.
- Marriott, Macarii Anecdota 234.
 Menge, Versuche zur Wiedervereini-
 gung Deutschlands im Glauben 265.
- Möhler, J. A., Symbolik 227f.
 Mohlberg, Ziele und Aufgaben der
 liturgiegeschichtl. Forschung 224f.
 Monatschrift für Gottesdienst und
 kirchl. Kunst 260.
 Müller, A. V., Una fonte ignota del
 sistema di Lutero 258f.
- Neue kirchl. Ztschr. XXX. XXXI
 219. 222.
 Neues Archiv für dtsh. Altertum
 XXXXIII 241.
 Neumann, Die deutschen Kaiser-
 wahlen 249f.
 Nottarp, Die Bistumserrichtung im
 8. Jhd. 241f.
 Nußbaumer, Das Ursymbolum 231.
- Pelster, Albert d. Große 248.
 Perels, Papst Nicolaus I. und Ana-
 stasius Bibliothecarius 243ff.
 Plitt-Schultze, Grundriß der Sym-
 bolik 227.
 Preuß, Das Bild Christi 228f.
- Rauschen-Wittig, Grundriß der
 Patrologie 230f.
 Reitzenstein, Die hellenistischen
 Erlösungsreligionen 181ff. — Göttin
 Psyche 184ff. — Das mandäische Buch
 des Herrn der Größe 187ff. — Das
 iranische Erlösungsmysterium 189ff.
- Sauer, Die ältesten Christusbilder 229.
 Schäfer, Die Orden des hlg. Franz
 in Württemberg 250f.
 Schäfers, Eine altsyrische, anti-
 marcionitische Erklärung der Parabeln
 des Herrn 231ff. — Evangelienzitate
 in Ephraems Kommentar zu den
 Paulusbriefen 233.
 Schlecht-Festgabe (Beiträge z. Gesch.
 der Renaissance und Reformation)
 254ff.
 v. Schubert, Grundzüge der Kirchen-
 geschichte 221. — Geschichte der
 christl. Kirche im Frühmittelalter
 237ff.
 Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmen-
 geschichte IV, 1 und 2 258.
 Seeck, Entwicklungsgeschichte des
 Christentums 230.
 Sohm, Rudolf, Das altkath. Kirchen-
 recht 224.
- Tenckhoff, Vita Meinweri 240f.
 Theologie der Gegenwart XV 220.

Theologische Quartalschrift
(Tübingen) C 223. 228.

Villecourt, Makarios 234f.

Wackernagel, Vita Arnoldi 241.
Warburg, Heidnisch-antike Weis-
sagung zu Luthers Zeiten 261f.
Weber, Max, Gesammelte Aufsätze 225.
Weigel, Die Deutschordenskomturei
Rothenburg o. T. 252.

Weining, Das Fräuleinstift Borchorst
253f.

Wilkins, Tagebücher 270.

Wissenschaftliche Forschungs-
berichte 220.

Wolff, Luthers Weltanschauung 266.

Wünsch, Der Zusammenbruch des
Luthertums 226f.

Zeitschrift für Bücherfreunde X bis
XIII 260f.

III. Namen- und Sachregister

Ägyptische Kirchenordnung 8.
Albert der Große 248. — von Sach-
sen 249.

Altertum, Kirchliches 229f.
Anastasius Bibliothecarius 243f.
Apollonius von Tyana 130f.
Apostolisches Symbol 1ff.
Aristides 3f.
Armutsideal 228.
Astrologie 261f.
Augustin 235.
Aventin 256.

Barfüßer von Rouen 86 ff. 89. 104 ff.
Bertrand de Moullins 116f. 124f.
Bibel, deutsche 255.
Bibeltext Marcions 194 ff. 231f.
Bistumsgründung 241f.
Bonaventura 243f.
Bonifatius 241.
Brenz 256.
Brulley, Peter 123f.

Calvin und die Libertiner 83 ff. —
Kirchenverfassung 271.
Calvinismus, Wirtschaftsethik 225f.
Christologie 2 ff. 7 ff. 22 ff. 31 ff. 37 ff.
Christusbilder 228f.
Cochlaeus 75 ff.
Codex iuris canonici 224.
Columba 132 ff.
Coppin 115.

Dominikaner 251f.
Donat 132 ff.

Eck, Johann 256.
Emser, Hieronymus 257.
Ephraem Syrus 232f.
d'Estouteville, Guillaume 257.
Eulalius 235f.

Fabri, Johann 152 ff.

Farel 87. 104 ff.

Ficino, Marsilio 256.

Fidati 258f.

Franco, Francus 169 ff.

Franziskaner 250f.

Freiermut, Hans Hnr. 261.

Frühmittelalter 237 ff.

Galerius 210f.

Gebet 222f.

Geist, heiliger 39f.

v. Gemmingen, Georg 255.

„Gespräche Jesu“ 11f.

Gnostizismus 190f. 203f.

Goslar, Gotteshaus- und Kirchen-
pflegerordnung 142 ff.

Gratians Dekret 224.

Hans Sachs 260f.

Hedio 123f.

Hegesipp 27f.

Heinfogel, Konrad 257.

Hellenistische Erlösungsreligion
178 ff.

Hippolyt 8f.

Houbraque, Guillaume 159 ff.

Humanismus, Studia humanitatis
256.

v. Hutten, Moritz 257. — Ulrich 262.

Ignatius v. Antiochia 3

Ingolstadt 256. 257.

Irenäus 12 ff. 15 ff. 231.

Justin 4. 11f. 231.

Kallist, Papst 30 ff.

Kanonsgeschichte, Marcions Stellung
200 ff.

Karl d. Gr., Kaiserkrönung 255.

Karolingerzeit 241 ff.
Kirche 40.
Kirchenpfleger 142 ff.
Kirchenrecht 223 f.
Köln, Dekanat und Archidiakonat
246 f. — Dominikanerkloster 251.
Königswahlen, deutsche 249 f.
Konstantin d. Große 209 ff. 213 ff.

Ladislaus von Haag 256.
Landau, Johann 75 ff.
Leontorius, Conrad 257 f.
Libertiner Calvins 83 ff.
Licinius 209 ff. 213 ff.
v. Lilienstein, Jakob 256.
Link, Johannes 256 f.
Liturgiegeschichte 224 f.
Luthers Primiz 148 ff. — Theologie
258 f. — Ein feste Burg 260. — Kampf-
bilder 261. — Lebensende 73 ff. —
L. und die moderne Zeit 268 f.
Luthertum, Wirtschaftsethik 226 f.

Macarius 234 f.
Magdeburg, Erzbistum 245
Mailänder Edikt 206 ff.
Mandäer 187 ff. 190 f.
Manichäer 190 f.
Marcion 191 ff. 231 f.
Margarete von Navarra 117 ff.
Maria Stuart 257.
Maximin 210 f.
Melanchthons Beziehungen zu Frank-
furt a. M. 158 ff.
Messalianer 234.
Metrophon, Patriarch 168 f.
Möhler, J. A. 227 f.
Monumenta Germaniae historica 240.
Mysterienreligionen, hellenisti-
sche 178 ff.
Mystik, deutsche 255.

Neuprotestantismus 265 ff.
Nicolaus I., Papst 243 f.

Oekolampad 255.
Österreich, Protestantismus 269 f.
Osiander, Andreas 263 f.

Paris, Universität 250.
Paulus und der Hellenismus 181 f. 188.
Perceval, Claude 116 f. 124 f.
Perrucel, François 159 ff.
Peterskirche 256.
Pettendorfer, Johann 150 f.
Peutinger, Konrad 256.
Philostratus, Vita Apollonii 131.

Pirkheimer 257.
Platonismus 255.
Pocque, Antoine 86. 88. 90 ff. 116 f. 124 f.
Poimandres 178 ff.
v. Polentz, Georg 263.
Poullain 123.
Psyche 184 ff.
Psychopannychie 97 f.

Quintin 86. 115 ff. 126 f.

Religionsgeschichtliche Paral-
len 221 f.
Religionssoziologie 225 f.
v. Retz, Franz 252 f.
Romanos 237.
Rothenburg o. Tauber 252.

Sabinus 211.
Schleiermacher, Union 172 ff.
Seelenschlaf 97 f.
Send 256.
Spirituels (bei Calvin) 85 ff.
v. Straelen, Jakob 138.
Symbolik 227 f.
Symbolum Romanum 1 f. 30 ff.

Tatians Diatessaron 233.
Taufbekenntnis 1 f.
Tertullian 6 ff.
Teufelsaustreibung 255.
Thomas von Aquin 247 f.
Thomasakten 180 f.
Triadisches Bekenntnis 3 ff.
Trienter Konzil 255.
Tübinger Stift 264.
Turfantexte 190 f.

Urmensch 179 f.
Ursymbol 14 ff. 231.

Veit Trolmann 255.
Via moderna 249.
Viret 123.

Wiedervereinigung, Kirchliche
265.
Wien, Universität 252 f. — Evg.-theol.
Fakultät 270.
Wirtschaftsethik der Religionen
225 f.
Wormser Reichstag 259 f.

Zephyrin, Papst 30 f. 35.
Zipser, Antonius 257.
Zwingli 41 ff.