



531083158 021



021

Universität Tübingen

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

TR

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE XIII
LXII. BAND 1943/44



W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

gh 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

E. SEEBERG / W. WEBER / R. HOLTZMANN / P. MEINHOLD

INHALT

Untersuchungen

	Seite
Ethelbert Stauffer, Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri	3
Georg Schreiber, Vorfranziskanisches Genossenschaftswesen	35
Philipp Hofmeister, Der Streit um des Priesters Bart	72
Erwin Wißmann, Wolframs „Parzival“, evangelisch gesehen	95
Heinrich Otto, Zur politischen Einstellung Papst Benedikts XII.	103
E. Staedler, Die sog. westindische Schenkung Alexanders VI. von 1493 als kirchengeschichtliches Rechtsproblem	127
Anton Michel, Die byzantinische und römische Werbung um Symeon II. von Jerusalem (1085/86)	164
W. Delius, Kardinal Albrecht und die Wiedervereinigung der beiden Kirchen	178
Erich Seeberg, Luthers Tod und seine Gedanken über Leben und Sterben	190
Otto Clemen, Der fingierte (letzte) Briefwechsel zwischen der Kur- fürstin Agnes und dem Kurfürsten Moritz von Sachsen	204
Heinrich Nebelsieck, Die kirchliche Union in den ehemaligen Fürsten- tümern Waldeck und Pyrmont	232
Otto Lerche, Die lutherische Auswanderung und die Union (Beispiel Australien)	272
Justus Hashagen, Die Wiedereinsetzung von Religion und Kirche unter die Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung durch Franz Guizot (1787—1874)	295
D. Steinbeck, Charakteristische Wandlungen des Gottesgedankens in der neueren systematischen Theologie	306

Literarische Berichte und Anzeigen

Werner Haugg, Rudolph Sohm Redivivus?	327
Allgemeines	334
Alte Kirche	347
Mittelalter	352
Reformation	364
Neuzeit	374

Der vorliegende Band der Zeitschrift für Kirchengeschichte war redaktionell vollständig abgeschlossen und zum größten Teil gedruckt, als der geschäftsführende Herausgeber, Professor D. Erich Seeberg, Anfang 1945 starb. Die Ereignisse des Frühjahr 1945 verhinderten den Abschluß der Drucklegung und die Auslieferung des Bandes. Wenn er trotzdem jetzt mit fast zweijähriger Verzögerung der Öffentlichkeit vorgelegt wird, so geschieht das in der Überzeugung vom bleibenden wissenschaftlichen Wert der einzelnen Beiträge.

Der Verlag beabsichtigt, die Zeitschrift für Kirchengeschichte in neuer Gestalt weiterzuführen. Nähere Mitteilungen werden den Interessenten in Kürze mitgeteilt werden.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE XIII

LXII. BAND 1943/44



W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART



Gh 2554. 8^b

Lizenz Gerd Hatje Nr. US-W-1010

Druck: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft e. G. m. b. H.,
Rottweil a. N.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

E. SEEBERG / W. WEBER / R. HOLTZMANN / P. MEINHOLD

INHALT

Untersuchungen

	Seite
Ethelbert Stauffer, Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri	3
Georg Schreiber, Vorfranziskanisches Genossenschaftswesen	35
Philipp Hofmeister, Der Streit um des Priesters Bart	72
Erwin Wißmann, Wolframs „Parzival“, evangelisch gesehen	95
Heinrich Otto, Zur politischen Einstellung Papst Benedikts XII.	103
E. Staedler, Die sog. westindische Schenkung Alexanders VI. von 1493 als kirchengeschichtliches Rechtsproblem	127
Anton Michel, Die byzantinische und römische Werbung um Symeon II. von Jerusalem (1085/86)	164
W. Delius, Kardinal Albrecht und die Wiedervereinigung der beiden Kirchen	178
Erich Seeberg, Luthers Tod und seine Gedanken über Leben und Sterben	190
Otto Clemen, Der fingierte (letzte) Briefwechsel zwischen der Kur- fürstin Agnes und dem Kurfürsten Moritz von Sachsen	204
Heinrich Nebelsieck, Die kirchliche Union in den ehemaligen Fürsten- tümern Waldeck und Pyrmont	232
Otto Lerche, Die lutherische Auswanderung und die Union (Beispiel Australien)	272
Justus Hashagen, Die Wiedereinsetzung von Religion und Kirche unter die Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung durch Franz Guizot (1787—1874)	295
D. Steinbeck, Charakteristische Wandlungen des Gottesgedankens in der neueren systematischen Theologie	306

Literarische Berichte und Anzeigen

Werner Haugg, Rudolph Sohm Redivivus?	327
Allgemeines	334
Alte Kirche	347
Mittelalter	352
Reformation	364
Neuzeit	374

Alfred Uckeley

in Freundschaft und Verehrung

zum 25. August 1944

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

Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri.

Von Ethelbert Stauffer, Bonn,

z. Zt. im Wehrdienst.

Wo nimmt die Geschichte des Primatus Petri ihren Anfang? Die katholische Lehre verweist auf Mt 16. Doch die protestantische Kritik hat in den letzten hundert Jahren eine Reihe ernster Bedenken gegen die „Echtheit“ dieser Stelle geltend gemacht, die Rudolf Bultmann vor einiger Zeit in den Theol. Blättern (1941, 10/11) noch einmal zusammengefaßt hat. Schon vorher aber hat Erich Seeberg den Vorschlag gemacht, die Diskussion um die Petrusfrage von Mt 16 zu lösen und auf die ältere und zuverlässigere Paradosis von 1 K 15 zu konzentrieren (ZKG 1934, S. 571 ff). Man sollte vielleicht noch einen Schritt weiter zurückgehen. Denn die ideengeschichtlichen Voraussetzungen des Petrusprimats sind älter als das Christentum selbst. Eine kritische Geschichte des Primatus Petri müßte daher zunächst einmal diese vorchristlichen Voraussetzungen klarstellen, sodann 1 K 15,5 behandeln, anschließend daran die gesamte Primatstradition der Urchristenheit und in diesem Zusammenhang auch Mt 16 durchprüfen. Dazu soll hier ein skizzenhafter Versuch gemacht werden.

I. Quellen zur Vorgeschichte des Primatus Petri. Sach. 3.

In Sach 3,1 ff tritt der Satan vor den Gottesthron als Ankläger des Hohenpriesters Josua. Josua hat gründlich versagt und steht als Schuldiger vor dem Richterthron. Aber die Gnadenwahl Gottes behält den Sieg über den Ankläger. Josua wird errettet wie ein Brandseicht aus dem Feuer. Die Begnadigung Josuas aber ist nicht die Begnadigung eines Privatmannes, sondern die Begnadigung des Hohenpriesters, die sich in seiner erneuten Bestätigung im Amte vollendet. Er ist nach der überstandenen Katastrophe und Krisis von nun an im tiefsten Sinne des Wortes der Hohepriester von Gottes Gnaden¹⁾ und empfängt aus dem Munde des Gottesengels den Auftrag, das Haus Israel zu verwalten und zu beschirmen. Josua erhält ferner das Recht, in ständigem Austausch und Einvernehmen mit den Engeln der himmlischen Ratsversammlung zu bleiben, und empfängt endlich die Verheißung, daß Gott die Schuld des Landes tilgen, den Tempelbau segnen und den Messias senden werde.

1) Cf Elias Weg in 1 Rg 19.

Denn das ist das Endziel der Begnadigung Josuas, daß Gottes Gnadenwille an seinem Volke zur Durchsetzung komme. Gott übt Gnade an seinem Volk, indem er Gnade an seinem Hohenpriester übt.

Zwölfertestamente.

In den Zwölfertestamenten ist der Gottesengel nicht nur Verkünder des göttlichen Gnadenspruchs, sondern gottgesetzter Beistand und himmlischer Fürsprecher des Gottesvolkes gegenüber den Anstürmen Belians²⁾. „Dieser Engel ist der Mittler zwischen Gott und Menschen und wacht über den Frieden Israels wider das Reich des Feindes. Darum ereifert sich der Feind, zu Fall zu bringen³⁾ alle, die da anrufen den Namen des Herrn. Denn er weiß, daß das Reich des Feindes ein Ende nehmen wird an dem Tage, da Israel sich zurückfinden wird (*ἐπιστρέψει*). Denn er selbst, der Engel des Friedens, stärkt Israel (*ἐνισχύσει*), daß es nicht endgültig ins Verderben (*εἰς τέλος κακῶν*) stürze. Aber auch in der Zeit der Gottlosigkeit Israels läßt der Herr nicht von (seinem Volk) und wandelt es um zu einem Volke, das seinen Willen sucht“ (Test D 6,1–6).

Ass. Mos. 11 f.

In Ass Mos 11 f erscheinen die Funktionen des irdischen Hohenpriesters und des himmlischen Fürbitteengels gewissermaßen in Einer Person vereinigt — in der Gestalt des Moses. Er ist der dominus verbi, consummatus (vollkommene) doctor in saeculo, divinus profeta, der Spiritus sacer seines Volkes (11,16). Aber er ist ein Begnadigter und hat sein Amt von Gottes Gnaden wie der Hohepriester von Sach 3: non enim propter meam virtutem aut firmitatem sed . . . misericordiae ipsius . . . contegerunt mihi. Aufgrund dieses Gnadentaktes aber ist er nunmehr der Mittler und Fürsprecher des Bundesvolkes: me constituit pro eis, ut (orarem) pro peccatis eorum (12,6 f). Er ist der Nuntius Dei (cf Ap 2,1), der wider die himmlischen und irdischen Bedrohungen seines Volkes eintritt vor Gott, der Gott selbst an seinen Bund erinnert und so seinen Dienst an dem vorzeitlichen und unerschütterlichen Bundesratsschluß Gottes vollendet (11,16 f; 12,8 ff). Nach seinem Tode aber wird der erhöhte Moses seine Fürbitte auf seinen irdischen Statthalter und Nachfolger⁴⁾ Josua konzentrieren, der dann unter dem Schutze seines himmlischen Fürsprechers in domo Domini Urteil spricht, Lehrentscheidungen trifft und das Volk des Herrn führt, leitet und stärkt auf dem Wege zum Lande der Verheißung (11,10 ff).

2) Test Lv 5,6; Test D 6,2 a.

3) Cf Test R 4,11: οὐδὲ ὁ Βελίαις δύναται καταστῆσαι ὑμῶν.

4) Zur Fürsprecheridee s. N. Johansson, Parakletoi, Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der at. Religion, im Spätjudentum und Urchristentum, 1940. Zum Nachfolgerproblem s. Stauffer, Theologie, S. 329, dazu Nu 27,18 ff und Str B II 647 f.

Ant. Bibl. 25 f.

Wie die Synagoge der frühchristlichen Zeit über Ecclesia, Primat und Banngewalt dachte, zeigt uns ein völlig vernachlässigtes Stück aus einem noch immer vernachlässigten Text: der Midrasch von Kenez und Achan aus den pseudophilonischen *Antiquitates Biblicae*. Ich referiere ausführlich, da die Textausgaben selten sind und die englische Uebersetzung wenig bekannt ist ⁵⁾. Die alte Bundesgemeinde ist von unreinen Elementen durchsetzt. Sie soll auf Gottes Geheiß das Los werfen, um die Menschen mit dem *cor contaminatum* herauszufinden und auszustoßen. Die Volksgemeinde verlangt einen *dux, princeps, (praepositus)*, der das Verfahren in die Hand nehme im Auftrag Gottes und Einvernehmen mit dem Volk. Gott ist einverstanden, er läßt das Los werfen über den Stamm Kaleb, und das Los fällt auf Kenez (cf. James z. St.). Kenez tritt sein inquisitorisches Amt an mit der Ankündigung, daß er die von der *sors peccati* Betroffenen alsbald verbrennen werde. Das Volk erklärt seine Zustimmung. Die Auslosung und Aussonderung der Unreinen erfolgt. Kenez erinnert an das Moseswort: *Fortis est in vobis radix geminans fel et amaritudinem* (Dt 29,17). *Et tunc Kenez . . . et omnes seniores et omnis synagoga unanimes oraverunt*. Sie danken Gott, der die Heimlichkeiten des Menschenherzens enthüllt. Sodann wendet sich Kenez an die Ausgestoßenen und fordert sie im Namen Gottes auf, *ut confiteantur opera sua quae astute agebant*. *Renuntiate . . . nequitas vestras et adinventiones*. *Et quis scit quoniam si dixeritis veritatem nobis, et si modo moriamini, miserebitur tamen vobis deus, cum vivificabit mortuos*. Ein umfassendes Geständnis der Schuldigen ist die Folge, und Eine Sünde offenbart sich als die Wurzel aller anderen: Sie wollten Gott versuchen, wollten die Heiligkeit des Zeltes auf die Probe stellen, wollten die Probe darauf machen, ob das, was gesagt worden war, offenbar würde. Nun müssen sie sterben, Gott selbst verlangt es: *Combures ea igni, ut pauset ira mea ab eis*. Dabei soll Kenez ausrufen: *Sic fiet omni viro cuius declinaverit cor a deo suo*. Kenez tut, wie ihm geheißen. Er versammelt die Volksgemeinde, dankt Gott noch einmal, daß er die heimlichen Werke der Heuchler ans Licht gebracht hat und spricht dann das warnende Anathema: *Maledictus homo quicumque tale adinvenerit facere inter vos fratres*. *Et respondit omnis populus: Amen, Amen*. Nach Absolvierung dieses Zeremoniells erfolgt die feierliche Verbrennung der Excommunizierten ⁶⁾ vor den Augen der versammelten Volksgemeinde.

5) Editio princeps Basel 1527, jüngste (1) Ausgabe Heidelberg 1599. Ich zitiere nach „*Mikropresbytkon*“, Basel 1550, p. 313 ff und der Kapitelzählung von MR James, *The Biblical Antiquities of Philo*, 1917.

6) Das Banngut (*anathema*) wird auf Gottes Befehl besonders behandelt.

D a m a s k u s t e x t.

Der pseudophilonische Midrasch gibt uns in haggadischer Form ein Bild von den synagogalen Einrichtungen und Vorstellungen seiner Zeit. Der Damaskustext läßt uns die spezifischen Modificationen erkennen, die diese Vorstellungen und Einrichtungen in einer messianisch ausgerichteten Zeit und Gemeinschaft erfahren konnten (cf oben Sach 3,8 ff). Auch dieser Text gehört zu den vernachlässigten Dokumenten, weil er erst 1910 entdeckt wurde und darum nicht im „Kautzsch“ steht. Aber er liegt seit 1922 in bequemer Übersetzung, seit 1933 in leicht erreichbarer Ausgabe vor⁷⁾. Ich referiere, ohne auf die vielstimmige gelehrte Debatte einzugehen: In einer Zeit des Frevels tritt ein einzigartiger Thoralehrer auf und verkündet, daß die letzten Zeiten gekommen sind (1,11; 15,7; 20,23). Jetzt erfüllt sich „das Wort, das geschrieben steht durch den Propheten Sacharja: „Schwert, wache auf wider meinen Hirten und wider den Mann meiner Gemeinschaft . . . schlage den Hirten, daß sich zerstreuen die Schafe“ (cf Sach 13,7). Die aber „wachen“ über . . . die „elenden Schafe“⁸⁾, die werden sich retten in der Zeit der Heimsuchung. Aber die Übrigen werden dem Schwert überantwortet werden, wenn erscheint der Messias aus Aaron und Israel. Wie es gewesen ist in der Zeit der ersten Heimsuchung, wovon die Schrift gesagt hat durch Ezechiel (9,4) „zu zeichnen das Taw auf die Stirnen der Seufzenden und Klagenden (19,7 ff).“ Beliar (s. o. Test D) wird sich offenbaren, die Männer der Lüge werden überhand nehmen, und Bedrängnisse werden kommen, wie sie nicht gewesen sind seit den Tagen der Vorzeit (1,14 f; 4,13; 7,11 f). Er selber aber, der Thoralehrer, ist der Stern aus Jakob, den Nu 24,17 verheißt (7,19). Er ist von Gott gesandt, um den „Rest“ Israels zu retten und die Heiligen der letzten Tage zu sammeln, bis die Vollendung der Zeiten kommt, bis der Messias erscheint und die Herrschaft Gottes aufrichtet über alle Welt (1,4; 2,11; 4,4 ff. 8 f; 13,1; 19,12; 20,1). Der Thoralehrer selber stirbt, anscheinend den Märtyrertod (19,35 f; 20,13 f; cf Sach 11; 13). Aber seine Getreuen vollstrecken seinen letzten Willen, verlassen den verunreinigten Boden Jerusalems und lassen sich im Lande Damaskus nieder als die „Gemeinde des Neuen Bundes“ (6,19; 8,21; 19,33 f; 20,32). Hier „baut“ Gott das „Haus Juda“ aufs neue, ein „Haus der Trennung“, ein „Haus der Thora“, ein „beständiges Haus“, das allen Anstürmen Beliards trotzen wird (3,19; 4,11; 20,10.13.22; cf Sach 3,7). Wer nicht zu diesem Hause gehört, der wird in den letzten Stürmen zugrunde gehen (19,10). Der Gründer der Neuen Bundesgemeinde hat ihr im Blick auf die kommenden Anfechtungen und Gefahren eine straffe Verfassung

7) W. Staerk, Die jüd. Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus, 1922; L. Rost, Die Damaskusschrift, 1933.

8) wehaschomerim otho hem anije hason, nach Sach 11,11 Masoratest (anders LXX und danach Kautzsch).

und Lebensordnung gegeben (20,27 ff). An der Spitze der Gesamtgemeinschaft steht ein Summepiscopus⁹⁾, die oberste Instanz in allen Gemeindefragen (14,3 ff; 8 ff). Ihm unterstehen die Episcopi, je einer für jede Ortsgemeinde, die die Ausgewanderten im Lande Damaskus gründen (9,11.18; 13,7.13.20). Jedem Episcopus endlich sind 10 Sufeten beigeordnet, die unter anderem als Armenpfleger hervortreten (10,4 ff; 14,13 ff). Der Episcopus ist der „Hirt seiner Herde“ (13,9). Er hat im Geiste des Gemeindegründers das Wort zu verkündigen, die Thora auszulegen, die Gemeindezucht zu üben¹⁰⁾, die Neuhinzukommenden zu prüfen und über ihre Aufnahme zu entscheiden (9,18 ff; 13,7 ff. 11 ff). Er hat die Vollmacht, die Bußfertigen von ihren Sünden loszusprechen¹¹⁾, und die Verstockten, in denen der Geist Beliards herrscht (cf Test D), mit dem Bannfluch¹²⁾ zu belegen, der sie aus der Gemeinde ausschließt und der herausziehenden Endkatastrophe ausliefert¹³⁾. So ist diese Gemeinde nicht trotz, sondern in ihrer straffen Organisation ganz und gar auf die kommenden Dinge ausgerichtet. „Vom Tage, da fortgenommen ist der einzigartige Lehrer, bis daß zugrundegegangen sind alle Männer des Kampfes, die sich zu dem Menschen der Lüge halten, sind etwa 40 Jahre“ (20,14 ff). Dann wird der Messias kommen und die Männer der Wahrheit von den Männern der Lüge scheiden (auch in der Neuen Bundesgemeinde selbst!), dann wird die Herrlichkeit Gottes aufstrahlen, und die Heiligen werden das Reich einnehmen (20,20 f. 25 f. 34).

9) 14,8 f: hamebaker ascher lekol hamachanoth = episcopus omnium eorum. Vgl. die Stellung des Princeps in Ps Phil 25 f, aber auch des nasi in der Synagoge (Str B IV S. 322 ff). Der nasi hat das letzte Wort in allen Bannfragen, zumal bei der „Lösung“ des Bannfluches.

10) Dabei wirkt die Gemeinde mit, s. 20,4 f. 17 f: „Gemäß seinem Abfall sollen ihn strafen die Glieder der Gemeinde...“, die halten am Bunde Gottes, um (zu stärken jeder) seinen Bruder und zu (festigen) ihre Schritte auf dem Wege Gottes.“

11) 14,18 ff Das Subjekt in jekaper awonenu ist nach dem Kontext schwerlich Gott, vielleicht der Messias, wahrscheinlich der Episcopus. Cf die Zweckbestimmung und Lösung des Synagogenbannes nach StrB IV S. 324 f.

12) 20,8 f: „Verflucht haben ihn alle Heiligen des Höchsten. Und so ergehe es jedermann, der verachtet (die Gebote Gottes) und (allen), die nachgegangen sind ihrem verstockten Herzen. Sie haben keinen Teil am Hause der Thora“. Cf die Fluchformeln in Ps Phil 25 f und ferner: *Ὁὐκ ἔστιν αὐτῷ μερὶς οὐδὲ κληρονομία μετ' ὑμῶν* (Dt 12,12); *Ὁὐκ ἔστιν μερὶς καὶ δικαιοσύνη καὶ μετ' αὐτὸν* (2 Esr 12,20; in Pirke REI 38 erscheinen diese Worte im Rahmen des Schweren Bannfluches, s. StrB IV S. 333); Synagogale Fluchformeln bei StrB III S. 230; IV S. 212 f; 327 f; 331.

13) 1,17; 12,2; 13,10; 14,18 ff; 20,2 ff. Auch der Schwere Bannfluch der Synagoge gilt für den irdischen und zugleich für den himmlischen „Gerichtshof“, wirkt zeitliches Verderben und verschließt den Zugang zur künftigen Welt. S. StrB I S. 742; III S. 230; IV 333.

Ergebnis.

Die altbiblische Tradition kennt mancherlei himmlische Gestalten, die das Gottesvolk durch Fürsprache und Beistand vor dem Ansturm der Satansmächte retten. Wir hören dort aber auch von einzigartigen irdischen Mittlergestalten, die ohne Verdienst und Würdigkeit, allein durch die Gnade und Kraft des Himmels zu Lebensträgern des Gottesvolkes berufen und ausgerüstet sind. Sie tun ihren heilsgeschichtlichen Dienst als Fürsprecher, Hohepriester, Hirten, Inquisitoren, Exkommunikatoren. Auch nach ihrem Tode noch wachen diese Mittlergestalten mit ihren Fürbittegebeten über ihrem Volk. Ihre irdischen Funktionen aber gehen in mehr oder weniger depotenzierter Form auf einen irdischen Statthalter oder Nachfolger über, der unter dem speziellen Schutz des erhöhten Fürsprechers steht und als Fürst, Richter, Patriarch, Summepiskopus, Pastor Pastorum, Hoherpriester, Fürsprecher, Lehrer, Exeget oder Inhaber der Bann- und Absolutionsgewalt die Verantwortung für das Heil des Gottesvolkes trägt. Die Bedeutung dieses Amtes nimmt in apokalyptischen Zeiten nicht ab sondern zu.

II. Die Sonderberufung des Petrus nach dem Zeugnis der Apostel.

1 K 15, 5.

Das früheste und unanfechtbarste ¹⁴⁾ Zeugnis für eine besondere Berufung des Petrus ist bekanntlich die vorpaulinische Paradosis, die Paulus in 1 K 15,5 zitiert. Was erfahren wir aus diesem Traditionsstück? Petrus war der Erste, der nach Ostern eine Offenbarung des Auferstandenen empfangen hat. Es ist klar, daß diese offenbarungsgeschichtliche Erstlingsstellung dem Apostel Petrus von vornherein eine kirchengeschichtliche Primatsstellung sichern mußte in einer Gemeinde, die die Christusoffenbarungen am Osters tage als den Anfang der Kirchengeschichte verstand. Jene Erstoffenbarung vor Petrus aber war ein Berufungsakt, nicht anders als die letzte Offenbarung, von der Paulus hier spricht, die Christophanie vor Damaskus, das Urdatum des paulinischen Apostolats ¹⁵⁾. Doch Paulus ist der vielumstrittene Spätling, Petrus dagegen der unumstrittene Erstling ¹⁶⁾. So beansprucht die prima vocatio schon um

14) Denn hier spricht kein „Parteigänger“, sondern ein Gegner des Petrus, und selbst die zitierte Paradosis stammt garnicht aus dem engsten Petruskreis, wie die zugehörige Glaubensformel beweist, die aus einer späteren Traditionsschicht hervorgegangen ist als die genuinen Petrusformeln, s. Stauffer, Theologie S. 223; 310 (Anm. 808).

15) 1 K 15,8 ff; G 1,15 f. K. Holl spricht von einem „förmlichen Befehl“ (Ges.Aufs. II S. 51 ff).

16) Paulus hat den Prioritätsanspruch des Petrus immer respektiert, s. G 1,18. Er selbst ist der Letzte unter den Aposteln. Aber eben darum hat der Kyrios in Damaskus sein letztes Wort gesprochen und dem Letzten seiner Ausgewählten, wie so oft, einen besonderen Auftrag und Segen aufgespart (1 K 15,8 ff; cf G 1,9; 2,4 f. 8 f. 11 ff; 1 K 9,1). Das ist die Schranke, die Paulus gegen den Totalitätsanspruch des Protapostolos aufrichtet.

ihres zeitlichen Vorranges willen den Charakter einer Sonderberufung. Und dieser Charakter wird vom Kyrios selber noch dadurch bestätigt, daß Petrus später mit den Mitaposteln zusammen noch einmal eine Berufungsvision erlebt (1 K 15,5 b). Er muß demnach in jener *prima und propria vocatio* einen Sonderauftrag empfangen haben, der die zeitliche und sachliche Voraussetzung bildet für die generelle Beauftragung des Zwölferkreises. Welches war der Inhalt dieses Sonderauftrages? Das erfahren wir in 1 K 15,5 noch nicht. Man wird nach allem Bisherigen an den Sonderauftrag denken, den der Hohepriester Josua nach seiner Katastrophe und Begnadigung, den Josua ben Nun nach dem Tode Mosis oder der Summepiscopus der Damaskusgemeinde nach dem Tode des Gemeindegründers übernommen hat. Ob wir aber mit diesen Vermutungen auf dem rechten Wege sind, das muß sich aus den weiteren Petrustestimonien des NT ergeben.

Mk 3, 16.

Die älteste uns erhaltene Evangelienschrift, das Markusevangelium, stammt aus dem Petruskreis. Es ist nach altverbürgter und immer neu erhärteter¹⁷⁾ Tradition in Rom aufgrund der Petrusverkündigung von einem Petrusschüler nach dem Tode des Meisters niedergeschrieben. Wir werden darum mit besonderen Erwartungen an Mk herangehen, weil wir hoffen dürfen, dort Authentisches zur Petrusfrage zu hören — aber auch mit besonderer Vorsicht, weil wir mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß die Darstellung durch programmatische Tendenzen verfärbt ist. Nach Mk 1,16 war Simon (mit seinem Bruder Andreas zusammen) der erste, den Jesus in seine Nachfolge berief. Dem entspricht, daß Simon bei der Designation der Zwölf in Mk 3,16 an der Spitze der Apostelliste genannt wird. Diese chronologische und rangmäßige¹⁸⁾ Erstlingsstellung wird noch ausdrücklich unterstrichen durch die Bemerkung: „und Jesus gab dem Simon den Beinamen Petrus“¹⁹⁾.

Die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen dieser Namengebung sind altertümlich und deutlich genug. Schon im antiken Orient ist mit dem Antritt eines neuen Amtes vielfach die Übernahme eines Amtsnamens verbunden. Im AT gilt die Verleihung eines neuen Namens als ein Akt der Berufung und Verheißung²⁰⁾. Welches ist der Inhalt der Berufung und Verheißung von Mk 3,16? Der neue Würdenname selbst gibt uns die Antwort. Petrus ist die

17) Zuletzt Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums (1941) I S. 190 ff; 202 ff u. ö. und Stauffer, Theologie S. 12; 18; 222 f; 236; 238. Zwei grundverschiedene Rechenverfahren — Ein Endresultat.

18) Mk 3,16 ff ist eine Rangliste. An der Spitze die drei Vertrauten mit ihren Beinamen, dann erst Andreas (den die Großevangelien zu Petrus hinaufrücken), am Schlusse Judas.

19) Hinfort nennt ihn Mk ganz konsequent Petrus, nur in der Anrede (!) 14,37 taucht der alte Name Simon noch einmal auf.

20) Gn 17,5 ff. 15 f; 32,29; Is 62,2; 65,15 f; Just Dial 106,3.

römische „Übersetzung“²¹⁾ von Kephas und heißt Fels. Auch dieser Würdenname begegnet uns schon in der altbiblischen Tradition (Jes 31,9; Ex r 12,1 f u. ö.). In Jes 51,1 f heißt Abraham ein Fels, und im Anschluß daran gilt er im Rabbinat als der Felsengrund, auf den Gott die Welt aufgebaut hat²²⁾. Jesus selbst spricht vom Felsen als Baugrund in einem typisch jesuanischen Maschalwort der Logienquelle (L 6,48; Mt 7,24). So empfängt nun Simon den Beinamen Kephas, nicht als Charakterbezeichnung (er ist nie ein Felsenmann gewesen noch geworden), sondern als Funktionsbezeichnung. Der Primovocatus des Apostelkreises ist der Fels, von Gott gesetzt, auf dem Jesus weiterbauen will. Ganz konsequent erscheint Petrus in Mk von nun an als Sprecher des Jüngerkreises und Mittelsmann zwischen Jesus und den Aposteln.

Ist die Markusdarstellung von der Frühgeschichte des Petrus historisch zuverlässig? Sie ruht, wie wir gesehen haben, durchweg auf altertümlichen Voraussetzungen und ist in allen Punkten widerspruchslos und folgerichtig. Aber gerade diese Konsequenz ist so augenfällig, daß man sich fragen muß: Ist diese Darstellung eine getreue Reproduktion der geschichtlichen Ereignisfolge, oder ist sie eine tendenziöse Konstruktion des römischen Petruskreises ad maiorem Petri gloriam? Wir prüfen Punkt für Punkt. Daß Simon (mit seinem Bruder Andreas) der Primovocatus des Zwölferkreises war, wird von Mt 4,18 akzeptiert, von L 5,3 ff bestätigt²³⁾. Daß Simon schon in vorrömischer Zeit seinen Beinamen hatte, erfahren wir aus den Paulusbriefen. Daß er ihn schon in der Urgemeinde trug, geht aus der Paradosis 1 K 15,5 hervor. Daß der Beiname schon in der aramäisch sprechenden Urgemeinde eingebürgert war, erkennen wir aus seiner aramäischen Urform Kephas. Daß Simon ihn schon zu Lebzeiten Jesu trug, entnehmen wir aus dem Sprachgebrauch der Großevangelien. Daß er ihn von Jesus selbst empfangen hat, ergibt sich am klarsten und zuverlässigsten aus J 1,42 (s. u. S. 15). Daß Simon schon zu Lebzeiten Jesu eine Sonderstellung im Jüngerkreise innehatte, wird von den Großevangelien noch unterstrichen und selbst von J anerkannt. Und in den verschiedensten Überlieferungsschichten und Traditionszweigen wird der Jüngerkreis ganz formelhaft der „Petruskreis“²⁴⁾ genannt. Man sieht, die Markusdarstellung von der Frühgeschichte des Petrus wird in allen wesentlichen Punkten durch unabhängige und unverdächtige Zeugen bestätigt. Sie ist nicht nur die älteste und alter-

21) In der Zeit und dem Umkreis von 1 Kor und Gal herrscht noch die Namensform Kepha.

22) S. Wünsche und Billerbeck z. St und vor allem J. Jeremias, *Golgotha* (1926) S. 68 ff.

23) Wenn J 1, 35 ff demgegenüber die Berufungsreihe mit Johannes und Andreas beginnt, so geschieht das kaum aus historischen Gründen (s. u. S. 15). Selbst die Johannesakten (88) erkennen Petrus als Protovocatus an.

24) Mk 1,36; Lk 8,45 (Sinaiticus); Markusschluß im Bobbiensis; Ign Sm 3,2; Ev Hebr Klostermann 22.

tümlichste, sondern auch die tendenzfreieste ²⁵⁾ Darstellung, die wir von den Anfängen der Petrinischen Sonderposition haben. Die abweichenden Darstellungen späterer Autoren verraten kein besseres historisches Wissen, sondern literarische, dogmatische oder kirchliche Absichten.

Mk 14,26 — 31.

Jesus und seine Jünger beschließen das Passahmahl mit dem Gesang der vorgeschriebenen Hallelsalmen (Ps. 113—118). Dann geht Jesus mit den Seinen auf den Ölberg und spricht zu ihnen: „Ihr werdet alle zu Fall kommen. Denn es steht geschrieben: Ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden zerstreut werden. Aber nach meiner Auferstehung werde ich euch vorausziehen nach Galilaea.“ Petrus aber sprach zu ihm: „Wenn auch alle zu Falle kommen, so doch nicht ich.“ Jesus antwortet mit der Vorhersage der dreimaligen Verleugnung. Petrus ereifert sich: „Und wenn ich mit dir sterben müßte, ich werde dich nimmermehr verleugnen.“ Mk schließt mit dem Satz: „Ebenso aber sprachen sie auch alle.“ — Das Stück verdient in allen entscheidenden Punkten unser Vertrauen. Gleich im ersten Vers verrät der altertümliche Zug vom Abgesang der Hallelsalmen einen sachkundigen und wohlunterrichteten Erzähler ²⁶⁾. Die maschalhafte Ankündigung des Skandalon ist erst durch Mt (26,31) zu einem verdächtigen Vaticinium ausgestaltet worden ²⁷⁾. Das Bild vom Hirten und seiner Herde ist altbiblisch und gut jesuanisch, das Sacharjazitat insbesondere ist uns vorhin erst in einem situationsverwandten Zusammenhang (Damaskustext) begegnet. Der Ausblick auf Galilaea ist vielfach gesichert, selbst die spätere Markusredaktion hat ihn darum nicht anzutasten gewagt ²⁸⁾. Die Voraussage der Verleugnung mit dem zahlenmäßigen Mißverhältnis von drei Verleugnungen und zweimaligem Hahnenschrei ²⁹⁾ kann nicht ausgedacht, muß historisch sein. Die Haltung des Petrus stimmt zu allem, was wir von ihm wissen.

25) Wie fern dem Evangelium des Petruskreises jede menschliche Glorifikation des Protapostolos lag, geht überdies aus der Verleugnungsgeschichte Mk 14,66 ff hervor, die Bultmann (Syn. Trad. 1931, S. 277) für ein Beweisstück der antipetrinischen Polemik hält!

26) Im Gegensatz zu L, der diesen Zug in 22,39 ausgemerzt hat.

27) Bultmann fragt aaO Sp 278: „Und soll die historische Forschung wirklich noch einmal den Nachweis führen, daß jene Vaticinia (vom Leiden, Sterben und Auferstehen) Vaticinia ex eventu sind?“ Gewiß, das soll sie.

28) Lohmeyer z. St. behandelt den Vers als „ein versprengtes Herrenwort, von Mk nicht sehr passend hier eingesetzt“ (cf schon Galiläa und Jerusalem S. 10: „wie in einem fremden Zusammenhang eingefügt“), erklärt aber in gleicher Zeile: „Tilgung ist hier verständlich, Einfügung an dieser Stelle aber nicht“.

29) An diesem Mißverhältnis haben L, Mt und J in gleicher Weise Anstoß genommen und zurechtzurücken gesucht: drei Verleugnungen vor einem, dem ersten Hahnenschrei (Lk 22,34; Mt 26,34; J 13,38). Das ist schematische Konstruktion und erfindbar, Mk 14,30 nicht.

Die Stellung, die Petrus in unserm Stück einnimmt, ist unerfindbar: Die Frage nach der Haltung und Zukunft der Jünger, das ganze Apostelproblem konzentriert sich paradigmatisch und schicksalhaft auf das Petrusproblem. Er steht an der entscheidenden Stelle. Das könnte im Petruskreis erfunden sein³⁰⁾. Er erlebt den Sturz, der alles in Frage stellt. Das könnte von Petrusgegnern erfunden sein³¹⁾. Hier erscheint und gehört beides zusammen. Wer sollte diese Zusammengehörigkeit „erfunden“ haben? Sie ist unerfindbar, ist geschichtlich.

Zwei Fragen werden durch diese Geschichte wachgerufen. Die Frage nach der Zukunft der Jüngerschar (Wer wird die Sammlung und Führung der zerstreuten und verlassenen Herde übernehmen?). Und die Frage nach der Zukunft des Petrus (Wird seine bisherige Sonderstellung und Sonderverheißung mit seinem Falle hinfällig werden?). Jesus vertagt die Antwort auf Galilaea. Aber so viel ist jetzt schon klar: Die beiden Fragen, die sich hier erhoben haben, müssen dann mit Einer Antwort ihre Erledigung finden.

Mk 14, 34. 37.

Jesus nimmt die drei Vertrauten, unter denen Petrus wie immer an erster Stelle genannt wird, besonders. Sie sollen in seiner Nähe wachen, während er kämpft. Kurz darauf findet er sie schlafend vor. Er rüttelt nicht alle wach, sondern Petrus allein. Petrus steht für alle, er hat die entscheidende Verantwortung. Das könnte Erfindung des Petruskreises sein. Simon, du schläfst? Konntest du nicht Eine Stunde wachen? Er hat versagt. Alle haben versagt. Aber Petrus trägt die entscheidende Schuld. Das könnte Erfindung der Petrusgegner sein. Beides ineins ist unerfindbar und historisch. Was wir in Mk 14,26 ff von der Sonderstellung des Petrus erfahren haben, findet hier seine Bestätigung. Aber was wir hier über die Haltung Jesu erfahren, ist neu und wichtig. Jesus gibt auch den schlafenden Petrus nicht auf, er entläßt auch den versagenden Petrus nicht aus seiner Verpflichtung. Das ist eine Verheißung für die Zukunft.

Mk 14, 72.

Die Voraussage von 14,30 erfüllt sich. Die dreimalige Verleugnung des Petrus wird Tatsache. Der Hahn kräht zum zweiten Male³²⁾. Aber nun offenbart sich der letzte, der soteriologische Sinn des futurischen Anklagewortes von 14,30. Das Improperium Jesu, durch den Hahnenschrei wieder lebendig geworden, wirkt Gericht

30) Aber es wird auch von Petrusgegnern bezeugt.

31) Aber es wird auch vom Petrusevangelisten bezeugt.

32) Zum ersten und einzigen Male bei L 22,60; Mt 26,74; J 18,27. Cf oben Anm. 29.

und Rettung zugleich ³³). Die Verleugnung ist das Ende der Selbstherrlichkeit, aber nicht das Ende der Verheißung, sondern die Voraussetzung ihrer Erfüllung.

Mk 16, 7 ff.

Wir wissen aus der alten Paradosis der Gemeinde und dem unparteiischen Zeugnis des Paulus, daß Petrus durch die Protophanie des Kyrios ausgezeichnet worden ist. Wir müssen erwarten, daß der Petrusangelist von dieser Protophanie mit besonderer Betonung berichtet. Tatsächlich haben wir verfolgen können, wie Mk vom ersten Kapitel an auf eine einzigartige Bestallung des Petrus zusteuert: In 1,16 die Berufung des Protapostolos am See Genezareth, in 3,16 die Beilehnung mit dem Kephasnamen, die hinfort wie eine ständige Verheißung über dem Weg des Petrus steht, in 14,26 ff. der Vorverweis auf Galilaea, in 14,37 die Aufrüttelung des Petrus, in 14,72 der richtende und rettende Hahnenschrei. Diese Linie läuft durch bis zum letzten Kapitel. Denn in 16,7 steht das Wort des Engels am Grabe: „Gehet hin und saget seinen Jüngern und dem Petrus, daß (Jesus) euch vorauszieht nach Galilaea; dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat.“ Das ist eine Erneuerung der Verheißung von 14,28, die letzte Vorbereitung auf die Erfüllung, auf die Christophanie ³⁴) in Galilaea, in der alle seit 14,26 ff. noch immer ungelösten Probleme ihre Erledigung finden sollen. Petrus aber wird aus der anonymen Jüngerschar durch Namensnennung herausgehoben, er als einziger. Das will sagen: Er darf unter keinen Umständen fehlen. Denn mit ihm hat der Auferstandene ein besonderes Wort zu reden.

Nach so viel programmatischen Vorbereitungen ist die Weiterführung des Evangeliums in Mk 16,9 ff. eine vollständige Überraschung. Denn hier ist weder von Galilaea und galilaeischen Christophanien noch von einem besonderen Offenbarungswort an Petrus die Rede. Allein, dieser Markusschluß ist sekundär. Die ursprüngliche Weiterführung des Markusevangeliums ist uns verloren ³⁵). Aber wir können wenigstens hypothetisch den Versuch machen, etwas von dem Verlorenen zu rekonstruieren und die Linie, die so deutlich durch die ganze Kapitelfolge des Evangeliums geht, ein kleines Stück weiterzuführen. Was „muß“ nach Mk 1—16 in dem verlorenen Markusbericht gestanden haben? Ein Bericht von einer Sonderoffenbarung des Auferstandenen an Petrus, die sich in Gali-

33) καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν καὶ ἀνεμνήσθη ὁ Πέτρος . . . καὶ ἐπιβαλὼν (cf L 18,13) ἐκλαίεν. L 22,61 hat diesen Zusammenhang noch durch ein neues Motiv verdeutlicht (Jesus sieht Petrus an, cf Act Verc 7). J hat ihn gänzlich verwischt.

34) Die Deutung auf die Parusie (zuletzt Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem, S. 14; Markus S. 356) scheitert an L 17,22 ff.

35) Cf unten S. 18.

laea ³⁶⁾ vollzogen und vielleicht auf die Erstberufung von 1,17 oder die Namensverleihung von 3,16, jedenfalls aber auf die offenen Fragen von 14,26 ff, die Aufrüttelung von 14,37 und die Verleugnung und poenitentia haud poenitenda von 14,66 ff Bezug genommen hat. Wir postulieren demnach eine Reihe von galiläischen Christophanien und an erster Stelle eine Epiphanie vor Petrus (am See Genesareth), in der der Auferstandene dem Primovocatus, der ihn verleugnet hat, seine unwandelbare Verheißungstreue beweist, ihn auf neue zu sich ruft und endgültig in seinen Dienst stellt, der ein Dienst an den Mitaposteln ist. In diesem Sinne erwarten wir etwa eine Sonderbestallung, in der der himmlische Hirte den zurückgerufenen Protapostolos mit dem Hirtenstabe belehnt, auf daß er die zersprengte Herde Christi sammle und weide, bis der Augenblick kommt, da er dem Großen Hirten in den Tod folgen und seine Bereitschaftserklärung von Mk 14,31 doch noch mit dem Blut besiegeln wird. Dieser Rekonstruktionsversuch ist ausschließlich auf das Markusmaterial aufgebaut. Aber er ist so ausgefallen, daß er weit hin zu den vorchristlichen Denkvoraussetzungen ³⁷⁾ und genauestens zu dem stimmt, was in 1 K 15,5 in und zwischen den Zeilen steht ³⁸⁾. Trotzdem kann unser Rekonstruktionsversuch an dieser Stelle unseres Ermittlungsverfahrens nur eine Arbeitshypothese sein, nicht mehr. Es muß sich zeigen, ob sich diese Arbeitshypothese bei der Analyse der jüngeren Petrustestimonien bewährt, ob sich dort Spuren des von uns rekonstruierten Markusberichtes finden lassen.

J 1,41 f.

Wie Mk das Evangelium des Römischen Petruskreises ist, so ist mutatis mutandis J das Evangelium des Ephesinischen Johanneskreises. Sein Urheber ist höchstwahrscheinlich der Apostel und Zebedäussohn Johannes selbst, der lange Zeit von Ephesus aus das Werden der kleinasiatischen Kirche bestimmt und nach Const Ap 7,46,7 dort in Ephesus einen Bischof gleichen Namens eingesetzt hat. Er, der Apostel und Evangelist, kennt das Markusevangelium, schafft aber für den liturgischen Gebrauch der kleinasiatischen Gemeinden ein eigenes Evangelium ³⁹⁾. Wenn diese Sätze (die wir hier nur wiederholen, nicht beweisen können) richtig sind, dann dürfen

36) Ueber Galiläa als Land der Verheißung s. Lohmeyer aaO. Ein Gegenstück dazu ist der Exodus der Damaskusgemeinde aus der unheiligen Heiligen Stadt.

37) s. o. S. 3—8.

38) s. o. S. 8 f.

39) Stauffer, Theologie S. 24 ff; 240 ff. Zur Primatstellung des Johannes Apostolos in Kleinasien s. Euseb h. e. III 1,1; 23,1 ff; 31,2 f; V 24,1 ff. Zu Euseb III 39,4 etc. s. auch W. Larfeld, Die beiden Johannes von Ephesus, der Apostel und der Presbyter, der Lehrer und der Schüler, 1914; Ein verhängnisvoller Schreibfehler bei Eusebius, Byz. Neugr. Jahrb. 1922, S. 282 ff (Aristion und Johannes nicht Herrenjünger, sondern Johannesjünger).

wir erwarten, daß in J gutes geschichtliches Wissen verarbeitet ist; aber wir müssen zugleich damit rechnen, daß die Formung dieses Erinnerungstoffes von theologischen, liturgischen und auch kirchlichen Absichten geleitet ist. Das gilt nicht am wenigsten von der Behandlung der Petrusfrage im 4. Evangelium. Gerade darum aber dürfen wir dem Evangelisten da besonders fest vertrauen, wo er etwa dem Markusevangelium und seinen Petrusnotizen zustimmt oder zur Seite tritt.

Nach J 1 ist nicht Petrus, sondern der Lieblingsjünger (Johannes) der erste Apostel, der, mit Andreas zusammen, von Jesus berufen wird ⁴⁰). Und schon der Lieblingsjünger weiß es und Andreas spricht es aus, daß Jesus der Messias ist ⁴¹). Dann erst folgt Simon (1,42). Das ist wohl nicht historische Erinnerung, sondern johanneische Umgruppierung programmatischen Charakters: Die Prioritätsstellung und damit die Primatstellung des Petrus soll eingeschränkt werden ⁴²). Umso schwerer wiegt es, daß der johanneische Christus den ankommenden Simon mit den Worten begrüßt: Du bist Simon, der Sohn des Johannes, du wirst Kephas genannt werden ⁴³). Denn damit erkennt Johannes an, daß der Beiname Kephas auf Jesus zurückgeht und darum eine einzigartige Berufung und Verheißung in sich schließen muß. So tritt hier ein denkbar „unparteiischer“ Zeuge für das ein, was Mk 3,16 sagt und sagen will.

J 21, 1 — 14.

So überraschend wie die Jerusalemer Christophanien am Schlusse des Mk erscheinen, so überraschend erscheinen im Nachtragskapitel des J die Christophanien am galiläischen See ⁴⁴). Wir hören von sieben Jüngern, die in Galilaea beisammen sind, und an ihrer Spitze wird (21,2) Petrus genannt, wie in Mk 1,16. Unter den andern werden die „Zebedaiden“ erwähnt, wie in Mk 1,19 (nie in J 1—20!). Petrus ist es, der, wie in Mk, die Initiative ergreift: Ich gehe zum Fischen (21,3). Er will zu dem Beruf zurückkehren, den er in Mk

40) Cf Ev Eb (Huck S. 19) und ApKO (Bauer, Leben Jesu . . . S. 416).

41) So ist das Bekenntnis von M 8,29 gut johanneisch an den Anfang des Ev. gestellt und das Petrusbekenntnis von J 6,69 verliert an Inhalt und einschneidender Bedeutung.

42) Cf J 1,41; 20,2 ff; 21,22 sowie die Weiterbildungen (von 21,22) im Ev Hebr. (Zahn Forschungen VI 277,1) und in der Pistis Sophia, wo Petrus ganz im Schatten des Johannes steht.

43) Wie in 1,41 (Messias) legt J auch hier Wert auf die semitische Namensform (Kephas) und erhebt damit den Anspruch, das Wort Jesu in seiner Urgestalt zu bringen. J mag hier ein vorjohanneisches Verheißungswort eingearbeitet haben, das ursprünglich in einem Bericht wie Mk 3,16 seine Erfüllung fand. Jedenfalls muß das Futurum *κληθήσῃ* streng genommen werden. Die Sicherheit, mit der Jesus den unbekannten Simon erkennt (cf J 1,47 f), soll die Zuverlässigkeit der Kephasverheißung verbürgen (cf J 1,50 f).

44) Mk 16,7 u. a. bereitet auf Galiläa vor, J 20 kennt nur Jerusalemer Christophanien.

1,18 aufgegeben hat ⁴⁵⁾). Die andern schließen sich an, wie sie sich damals angeschlossen haben. Der Kyrios erscheint am Ufer. Der Lieblingsjünger ist der Erste, der ihn erkennt, aber Petrus der Erste, der den Weg zu ihm findet (J 21,7 ff). Er ganz allein bringt den wunderbaren Fang ein (21,11). In Mk 1,17 hat Jesus verheißen: „Ich will euch zu Menschenfischern machen.“ Jetzt gibt der Auferstandene dem Protapostolos ein Zeichen für die Erfüllung jener Verheißung vor den Augen der Mitapostel. Jetzt ist die Stunde des Petrus gekommen! Er ist der Mann mit dem entscheidenden Auftrag und der entscheidenden Vollmacht, von nun an noch viel eindeutiger als bisher. Man sieht, J 21,1—14 ist eine Petrusgeschichte, die ursprünglich mit Mk 1,16 ff zusammengehört wie Verheißung und Erfüllung. Sie ist in Mk eine Notwendigkeit, in J eine Überraschung. Woher stammt sie? Aus dem verlorenen Markusschluß! Umso beachtlicher, daß der Johanneskreis diese Geschichte herübernimmt und weitergibt und dadurch die Sonderstellung des Petrus anerkennt ⁴⁶⁾). Nur gelegentlich hat die johanneische Redaktion eingegriffen, so in der künstlichen Voranstellung des Lieblingsjüngers vor Petrus (21,7; cf 1,35 ff; 20,8 u. ö.), in der Zählung der Christophanie (21,14; gewaltsame Anreihung an 20,19.26), in der Verflüchtigung des Schlusses (21,12 f).

J 21, 15—23

Aber die Geschichte geht noch weiter. Sie mündet mit 21,15 aus in einen Dialog zwischen Jesus und Petrus, bei dem die andern sechs Jünger einstweilen ganz unbeteiligt abseits stehen. Das Kernstück dieses Dialogs ist der Sonderauftrag an Petrus: Weide meine Schafe. Bildersprache und Primatsgedanke des Logions sind nicht nur gut altbiblisch (s. o.), sondern auch gut jesuanisch (Mk 3,16; 6,34; 14,27.37). Das Wort ist uralt ⁴⁷⁾). Auch die Standortsbestimmung ist unantastbar. Das Logion gehört in einen Protophaniebericht. Der Protophaniebericht aber, den wir hier vor uns haben, schließt sich auffällig eng und beziehungsreich an die letzten Kapitel von Mk an. Dort die dreimalige Verleugnung. Hier die dreimalige Prüfung und Beauftragung des Petrus. Dort die bange Doppelfrage: Was wird aus der vereinsamten und versprengten Herde, was wird aus der Petrusverheißung? Hier die Eine Antwort: Der himmlische Hirt bestellt den Petrus zu seinem Nachfolger und

45) Vom Fischerberuf weiß J 1—20 nichts, s. Bultmann, Joh. (1941) S. 543.

46) Vielleicht stammen L 5,1 ff und Mt 14,28 ff gleichfalls aus dem Markusschluß oder einem Parallelbericht. Dann hätte J die Stellung des Petrus noch stärker unterstrichen, als es dort geschieht. Denn L 5,6 spricht vom Zerreißen des Netzes, J 21,11 schreibt: es zerriß nicht; Mt 14,30 f spricht vom sinkenden Petrus, J 21,7 ff läßt ihn sicher sein Ziel erreichen.

47) Cf auch Bultmann, Joh., S. 547; 552.

Stellvertreter, zum irdischen Hirten seiner zersprengten Herde⁴⁸⁾. Dort erklärt Petrus: Ich folge dir nach bis in den Tod (Mk 14,31). Hier nimmt ihn Jesus beim Wort und kündigt ihm das Ende seines Laufes an, die Besiegelung seines Lebens und Dienstes in der Nachfolge des Großen Hirten, das Martyrium (21,18 f). Wie Mk 1,16 ff sein Korrelat in J 20,1 ff hat, so hat Mk 14,26 ff sein Korrelat in J 20,15 ff.

Die johanneische Redaktion, die uns schon in 20,1 ff aufgefallen ist, hat freilich auch hier eingegriffen. Jesus eröffnet das Gespräch mit der Frage: „Simon ben Johanan, hast du mich lieber als diese mich haben.“ Die Frage klingt unfein und verwirrt den Sachverhalt. Denn die anderen, zumal der Lieblingsjünger, lassen es an Dienst- und Opferbereitschaft gewiß nicht fehlen. Die Formel *πλέον τούτων* ist demnach wohl ein ungeschickter Versuch, aus der bedeutungsreichen Christophanie von 21,1—14 nunmehr zur ausdrücklichen Sonderbestellung des Petrus überzuleiten⁴⁹⁾. Aber auch die Frage nach der Christusliebe klingt noch auffallend „johanneisch“⁵⁰⁾. Der Markusbericht dürfte von der Glaubenstreue gesprochen haben⁵¹⁾. „Johanneisch“ klingt ferner die Formel: Du weißt alle Dinge⁵²⁾. „Johanneisch“ stilisiert ist der Passus über das künftige Martyrium des Petrus⁵³⁾. Die wichtigste und charakteristischste Zutat des Bearbeiters aber ist der große Zusatz am Schluß der Perikope, 21,20—23. Der Lieblingsjünger schließt sich schweigend dem legitimen Träger des Hirtenstabes an in der Nachfolge des Großen Hirten. Er ist der Erste unter den Aposteln, der in den Ostertagen den Primat des Petrus anerkennt. Aber wenn Petrus seinen Lauf und Dienst vollendet hat, dann erhebt der große Schweiger unter den Aposteln seine Stimme, und der Erste und Treueste unter den Mitbrüdern des Petrus tritt in sein Erbe ein⁵⁴⁾ — bis auch ihm die

48) Cf den *Episcopus Pastorum* im Damaskustext. Ephraem nennt den Petrus *Presbyter Pastorum* (s. Euringer in Festgabe für A. Ehrhard, 1922, S. 155).

49) Ueber das spannungsreiche Verhältnis von J 21,1—14 zu 15 ff s. Bultmann z. St. Die beiden Erzählungen können nicht aus Einer Geschichte stammen, wohl aber aus Einem Kapitel, das wohl zunächst die Protophanie vor Petrus allein (cf 15 ff) und dann die Epiphanie vor ihm und den Mitaposteln (cf 1 ff) geschildert hatte (cf 1 K 15,5).

50) *Χριστὸν ἀγαπᾶν* 7 mal in J 1—20, nie bei M und Mt, nur einmal indirekt in L 7,42. *Χριστὸν φιλεῖν* in J 16,27, nie bei M und L, nur einmal indirekt in Mt 10,37.

51) Cf Mk 4,40; 14,29.38; dazu Lk 22,32; Mt 14,31.

52) J 1,42.47 ff; 2,25; 6,70; 16,30; 1 J 3,20.

53) Cf J 21,18 f mit J 12,33; 13,26.

54) Cf Bultmann Joh. S. 547: „Nicht am Amte des Petrus an sich ist der Verf. interessiert, sondern am Uebergang seiner Autorität auf den Lieblingsjünger.“ — Aber, so möchte ich hinzufügen, bei dieser „Autorität“ geht es nicht nur um die Autorität des anonymen Evangelisten (so Bultmann S. 547 und 555), sondern um die Autorität des Kirchenführers Johannes, dessen kirchengeschichtliche Bedeutung allzulange durch die tendenziöse Konfusion Eusebs verdunkelt worden ist.

Stunde schlägt ⁵⁵). Das ist der kirchengeschichtliche Sinn dieses Passus ⁵⁶).

Wir haben oben versuchsweise den verlorenen Markusschluß rekonstruiert (S. 13 f.). Was wir damals hypothetisch postuliert haben, ist hier erfüllt. Facit: Der Verfasser von J 21 hat den verlorenen Markusschluß gekannt und verarbeitet. Er hat auch andere Protophanieberichte gekannt (s. u.). Aufgenommen und verarbeitet hat er nur diesen. Warum? Weil er den authentischen Bericht bevorzugte. So viel Berichte aber auch (der Natur der Sache nach!) umlaufen mochten, authentische Geltung konnte nur Einer beanspruchen, der Bericht des Petrus-evangelisten. In diesem Sinne ist die Stellung des Johanneskreises zu Mk eine Bestätigung für die petrinische Herkunft des Zweiten Evangelismus.

Ergebnis.

Drei Apostel kommen im NT zu Wort, direkt oder indirekt: Paulus, Petrus und Johannes. **Zwei Tatsachen** aus der Geschichte des Petrus sind durch das Zeugnis dieser Apostel sichergestellt: Jesus hat schon während seines Erdenlebens dem Apostel Simon den Beinamen Petrus zugesprochen als Verheißung einer einzigartigen geschichtlichen Sendung. Der Auferstandene hat diese Verheißung wahrgemacht, indem er Petrus zum *Princeps Apostolorum* erhob.

III. Die Sonderberufung des Petrus nach dem Zeugnis der Großevangelien.

L 24, 34

Als die Emmausjünger nach Jerusalem zurückkehrten, wurden sie von den Elfen mit der Nachricht empfangen: „Der Herr ist tatsächlich auferstanden und dem Simon erschienen.“ Hier hören wir von einer Sondererscheinung vor Petrus, die (auch gegenüber den

55) Die Verheißung von Mk 9,1 (cf J 8,52; Pap Ox Klostermann S. 20) hat sich zunächst an die Person des Petrus geheftet (Bauer, *Leben Jesu*, S. 428,1). Diese Deutung wurde durch das Martyrium des Petrus widerlegt (J 21,18). Sie hat sich dann an die Person des greisen Johannes geheftet (J 21,22 ff). Auch diese Deutung wurde durch das Martyrium widerlegt (cf Mk 10,39) und mußte daraufhin verklaustriert werden (J 21,23).

56) Er stimmt zu allem, was wir von der Geschichte des Apostels Johannes, seiner anfänglichen Zusammenarbeit mit Petrus und seinem späteren Aufstieg zum Primas der kleinasiatischen Kirche wissen (cf o. Anm. 39). So begreift sich J 21 als das johanneische Seitenstück z 1 K 15,8 ff (s. o. Anm. 16), als Magna Charta der johanneischen Sendungsbewußtseins, die den geschichtlichen Sendungsanspruch des Petrus gleichzeitig voraussetzt, anerkennt und begrenzt. In Ephesus ist 1 K 15, ebendort ist J 21 geschrieben, vielleicht von Johannes Episcopus, dem Schüler und Nachfolger des Johannes Apostolus (s. o. Const Ap). Hinfür hat der Bischof von Ephesus die Führung im Kampf um die Unabhängigkeit der kleinasiatischen Kirche, gegen die Allgewalt der römischen Zentrale. Er führt diesen Kampf, mit vollem geschichtlichem Recht, unter Berufung auf Paulus und Johannes (Euseb h. e. 3,31,3).

Emmausgeschehnissen) als die grundlegende und maßgebende Selbstbezeugung des Auferstandenen gilt und den Christophanien vor den Elfen etc. vorangeht. Die Nachricht ist ein willkommenes Seitenstück zu 1 K 15,5. Aber sie stammt nicht daher. Denn Lukas ist bekanntlich garnicht auf den Gedanken gekommen, die Paulusbrieфе als historische Quelle zu benutzen. Lukas schöpft aber auch nicht aus der dort zitierten Paradosis. Denn die Paradosis spricht von Christus und Kephias, L 24,34 aber vom Kyrios und Simon. Demnach muß Lukas hier einen verschollenen Protophaniebericht benutzt haben. Warum hat er diesen Bericht nicht ausführlicher wiedergegeben? Weil dieser Bericht nicht in das lukanische Schema paßte. Der verschollene Bericht erzählte von Erscheinungen in Galiläa, und die Einzelheiten dieser Erzählung waren vermutlich untrennbar mit jener Örtlichkeit verknüpft. L aber will nur von Jerusalemer Erscheinungen wissen und berichten (L 24,13.36.47.52 f; Ag 1,3 f). Darum referiert er über die Protophanie vor Petrus in so verlegener Kürze, daß der Eindruck entstehen muß, es handle sich um einen Vorgang in Jerusalem⁵⁷⁾. Aber ganz übergehen kann und will er diesen Bericht nicht. Er ist ihm zu mächtig und zu wichtig. Und auch auf die Substanz des Berichtes will Lukas nicht ganz verzichten. Das zeigt sich in L 5 und 22.

L 5, 1 ff.

L erzählt keine Jüngerberufung im Sinne von Mk 1,16 ff. Zum Ersatz dafür bringt er eine Berufungsgeschichte, die Zug um Zug an J 21,1 ff erinnert. Auch hier hören wir von einem wunderbaren Fischzug am See Gennezareth. Hier aber hören wir zunächst nur von Simon allein, von Andreas garnichts (wie J 21,2, anders als Mk 1,16) und erst gegen Ende der Erzählung von Jakobus und Johannes, den „Teilhabern“ Simons. Jesus selbst wendet sich von Anfang bis Ende ausschließlich an Simon. Alle fürchten sich. Aber an Simon allein richtet Jesus seinen Anspruch: „Fürchte dich nicht.“ An ihn allein ergeht die Verheißung: „Von nun an wirst du Menschenfischer sein“ (cf Mk 1,17). Aber — nicht er allein folgt diesem Ruf, Jakobus und Johannes tun das Gleiche (cf J 21,20). „Sie zogen die Fahrzeuge an Land, verließen alles und folgten ihm.“ Folgen die beiden Zebedäussöhne unaufgefordert? Nein, sie gehören zu Petrus. Jesus beruft sie alle drei, indem er den Einen beruft. Ruf und Verheißung an Petrus schließt Ruf und Verheißung an die andern in sich ein. Scheinbar hat Jesus es nur mit Simon zu tun. In Wahrheit aber greift sein Handeln an Petrus weit über Simons Person und Schicksal hinaus. So ist Simon hier der Protapostolus im chronologischen und konstitutiven Sinn zugleich.

Die Perikope ist eine stark akzentuierte Petrusgeschichte. Aber aus unserm Mk hat Lukas sie nicht geschöpft. Sie muß aus der unter-

57) Cf Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem, S. 22 f; 44.

drückten galiläischen Christophanietradition stammen. Lukas hat sie in das Erdenleben Jesu retrojiziert und mit dem Berufungsmotiv aus Mk 1,16 verschmolzen. So wird es begreiflich, warum wir diese Petrusgeschichte im Evangelium des Petruskreises vergeblich suchen. Um so bedeutsamer aber erscheint es nun, daß L sie mit dem starken Akzent hierherrückt! Und die gleiche Akzentuierungsform begegnet uns in L 22.

L 22, 31 f.

„Simon, Simon, siehe der Satan hat eurer begehrt, daß er euch sichte wie den Weizen. Ich aber habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht aufhöre. Du aber kehre um und stärke deine Brüder“⁵⁸). In L 5,10 war Simon berufen, aber die andern folgten mit ihm zusammen. In L 22,31 wird Simon angeredet, aber es geht um die Zukunft des gesamten Jüngerkreises. Wie in Sach 3 will auch hier der Satan Hand anlegen an die Auserwählten. Aber seine Endabsicht wird mit dem Maschalwort vom Sichten des Weizens formuliert, das seit den Tagen des Täufers geläufig war (cf L 3,17; Mt 13,30). Gegen den Satan wiederum steht, wie in den Zwölfertestamenten, ein anderer auf, der mit seinen Gebeten für die Bedrohten eintritt. Dieser Fürsprecher ist der Christus selbst. Aber seine Fürbitte setzt sich nicht generell für die Gesamtheit der Bedrohten ein, sondern ganz im Sinne von L 5,10 (aber auch Sach 3) für den Einen, für Petrus, der der entscheidende Träger der Zukunftsverheißung (L 6,14 „Petrus“) und eben darum das Ziel der ärgsten Bedrohung ist (L 22,34 Petrel). Worauf gründet sich die Zukunft der Jüngergemeinde, worauf richtet sich die diabolische Bedrohung, worauf die Fürbitte Christi? Auf den Glauben des Petrus. Die Fürbitte Christi rettet den Glauben des Petrus in der Stunde der ent-

58) Ich lese mit F. Blaß, *Evangelium secundum Lucam* (1897), gegen Tischendorf, Westcott-Hort, Weiß, von Soden, Vogels etc.: *ὁ δὲ ἐπιστρεφὼν καὶ στήριζον* — aus sieben Gründen: 1. Unsere Lesart ist früh und gut bezeugt, z. B. in sa, e, d, D. — 2. Unsere Lesart ist vorausgesetzt in Act Verc 20 (Rom, um 250?): qui et me peccantem defendit et confortavit magnitudine sua. Denn hier ist die Verteidigung nicht (wie im Vulgärtext) als prophylaktische Fürbitte für den peccaturus, sondern (wie in unserer Lesart) als gleichzeitige Fürsprache für den peccans verstanden. — 3. Unsere Lesart läßt noch die aramäische Konstruktionsform des Urlogions erkennen. — 4. Sie läßt noch die ursprüngliche Zugehörigkeit zu einem Epiphaniebericht erkennen (ebenso wie Act Verc 20). — 5. Sie fügt sich nicht ganz reibungslos in die Situation von L 22,24—34 (denn der Imperativ *ἐπιστρεφὼν* ist vor der Verleugnung verfrüht und kann eben deshalb nicht Korrekturprodukt sein). — 6. Die Lesart *καὶ ὁ ποτε ἐπιστρέψας στήριζον* will offensichtlich eine situationsgerechtere Formulierung schaffen — *proclivi autem praestat ardua*. — 7. Die Lesart *καὶ ὁ ποτε ἐπιστρέψας στήριζον* schafft eine gräcisierende Konstruktion (cf z. B. Wellhausen, Einleitung, 1905, S. 21), die an dem entscheidenden Punkte (*ποτε*!) im Semitischen garnicht adaequat wiedergegeben werden kann. Das beweisen die verzweifelten Übersetzungsversuche für *ποτε* in den syrischen, arabischen und hebräischen Versionen unserer Stelle.

scheidenden Anfechtung und des ärgsten Versagens⁵⁹). Er wird gerettet wie ein Brandscheit aus dem Feuer, non propter virtutem aut firmitatem Petri, sed propter misericordiam et patientiam Dei (s. o. Sach 3,2; Ass Mos 12,7). Petrus findet sich wieder zurecht und zurück, wie Israel dank der Fürbitte seines Engels sich wieder zurückfindet⁶⁰). Der gerettete Petrus aber soll wie Moses der „Engel“ seiner Brüder werden⁶¹) und sie stärken, wie der Engel der Zwölfertestamente das Bundesvolk stärkt⁶²). So wird er, gleich dem begnadigten Hohenpriester von Sach 3 mit neuer Vollmacht und Aufgabe in sein altes Amt eingesetzt. Als ein neuer Josua soll Petrus seine Brüder stärken auf dem Wege, von dem L 22,28 ff spricht: „Ihr seid die, die mit mir ausgeharrt haben in meinen Anfechtungen. Und wie mir mein Vater das Reich vermacht hat, so vermache ich es euch, auf daß ihr esset und trinket in meinem Reich und sollt auf Stühlen sitzen, richtend die zwölf Stämme Israels“ (cf Damaskustext 20,14—34).

L 22,31 f ist eines der altertümlichsten Worte des NT und gewiß ein altes „Traditionsstück“⁶³). Aber unser Mk hat das Wort nicht. Er hat vielmehr da, wo L es bringt, ein Logion ganz anderer Art: Nach Mk 14,26 ff ist die Zeit zwischen Abendmahl und Gethsemane eine Stunde der Spannung und Ungewißheit — gewiß historisch, wie das faktische Verhalten der Jünger zwischen Karfreitag und Ostern beweist. Diese Spannung, aber auch diese Ungewißheit wird aufs höchste gesteigert durch das Wort von den zersprengten Schafen (Mk 14,27 f). L läßt dieses Wort aus und bringt statt dessen unser Logion von der Fürbitte und dem Sonderauftrag. Petrus und seine Mitapostel wissen nun schon, daß und wie die kommenden Dunkelheiten sich lichten werden — gewiß unhistorisch. L 22,31 f gehört darum ursprünglich in eine andere, spätere Situation. Und alle unsere bisherigen Beobachtungen sprechen dafür, daß das Logion von Hause aus in einer Ostergeschichte gestanden hat. Erst als Wort des Erhöhten von seinem Kampf mit dem Widersacher vor Gottes Thron und der Beistandspflicht des geretteten Petrus gewinnt es seine volle Anschaulichkeit und Aktualität, während es im Kontext von L 22 ein Fremdkörper ist und darum dort im Laufe der Textgeschichte durch mancherlei Abänderungen erst eingepaßt werden mußte⁶⁴). In summa: Unser Logion ist das Herzstück eines Protophanieberichtes, der uns im übrigen verloren ist⁶⁵); (cf aber die Zusammenfassung L 24,34).

59) L 22,31 f gilt uns seit jeher als Kardinalwort von der Anfechtbarkeit der Pistis (cf Mk 4,35 ff; 9,24; 14,29,38; L 17,5 f) und der Fehlsamkeit des Petrus (cf Mt 14,31). So z. B. J. Haller, Papsttum, 1934, S. 4. Aber Bultmann hat entdeckt, daß hier eigentlich von der Unfehlbarkeit der Pistis und der „großen Rolle“ des Petrus die Rede ist (Syn. Tradition, 1931, S. 287 f).

60) Zum Gebrauch und Sinn von ἐπιστρέφειν s. z. B. Test D 6,4: ἐν ᾗ ἡμέρᾳ ἐπιστρέφει (vl.: πιστεύσει) Ἰσραὴλ, συντελεσθήσεται ἡ βασιλεία τοῦ ἐχθροῦ (cf Kontext!!!). Damit erledigen sich Bultmanns Analysen zum Begriff ἐπιστρέφειν (aaO S. 288) von selbst.

61) s. Ass Mos 11,17: magnus nuntius, dazu Ap 2,1.

62) Test D 6,5 ἐπιστρέφειν (cf L 22,43). Ἀδελφός wie Mt 5,22 ff. 47; 7,3 f; 18,15 ff; 23,8.

63) Bultmann aaO S. 287.

64) Wir haben oben Anm. 58 nur die charakteristischste Textänderung besprochen. Weiteres s. bei Tischendorf und in den Tatianausgaben.

65) Stauffer, Theologie S. 17; 237.

Wir haben in J 21 die Reste des authentischen Markusberichtes gefunden, der einst von der Protophanie vor Petrus und der Christophanie vor ihm und den Mitaposteln erzählte. Hier in L stoßen wir nun auf eine jüngere Nebenform jenes Berichtes, die in gleicher Folge von den gleichen Ereignissen gesprochen haben dürfte. Im Mittelpunkt steht hier wie dort der „förmliche Befehl“ an Petrus. Die Bildersprache des Befehls ist verschieden. Vermutlich ist bei J die primäre Formulierung, bei L eine sekundäre Abwandlung erhalten. Aber der Sinn ist ganz der gleiche. In diesem Sinne steht somit auch Lukas samt seinen Gewährsmännern für die Sonderbestellung des Petrus ein.

Mt 16, 16 ff.

Mt ist der jüngste der Synoptiker und hat nicht nur Mk, sondern auch L gekannt und benutzt⁶⁶). Er erzählt die Berufung Simons und seines Bruders nach Mk (Mt 4,18 nach M 1,16), erwähnt aber schon dort den Beinamen Petrus, und zwar so, daß der Eindruck entstehen muß, es handele sich um ein Cognomen, das Simon bereits vor seiner Begegnung mit Jesus getragen habe⁶⁷). Dementsprechend kommt die Namengebung bei der Einsetzung der Zwölf in Wegfall, und die Spitzenstellung des Petrus in der apostolischen Rangliste wird entwertet (Mt 10,2; anders als Mk 3,16; L 6,14). Später erzählt Mt eine Sondergeschichte vom versagenden und geretteten Glauben des Petrus, die vielleicht Elemente einer Ostergeschichte enthält, aber ohne auftragshafte Konsequenz bleibt⁶⁸). Von einem Verheißungswort an Petrus in der Passionswoche und von einer Sondererscheinung des Auferstandenen vor Petrus hören wir bei Mt nichts. Warum? Mt hat alles, was er von einer Sonderbestellung des Petrus in seinen Quellen fand, zusammengeballt zu einer einzigen monumentalen Geschichte, die alle bisherigen Petrusgeschichten überstrahlen sollte und so zur Magna Charta des Petrinischen Primatsgedankens geworden ist. Das ist Mt 16,13—20.

Wir werfen zunächst einen Blick auf die Seitenreferenten. Eine Petrusbestellung in Caesarea Philippi kennt nur Mt. Der Petrusevangelist erzählt davon nichts. Ist es denkbar, daß er ausgerechnet diese Geschichte gekannt, aber ausgelassen hat? Mir nicht. Ist es denkbar, daß sein Gewährsmann Petrus diese Geschichte zwar erlebt, aber in Gegenwart des Markus nie erwähnt hat? Mir nicht. Kann man für dieses Silentium gar einen Grund finden, der auch das Schweigen des J und L (die beide von antipetrinischen Tendenzen frei sind) erklärt? Ich nicht. Ergo: Diese Geschichte kann damals und dort und so nicht geschehen sein.

Wir fassen den Rahmen ins Auge. In Mk 8,29 ff spricht Petrus das Messiasbekenntnis. Jesus aber antwortet darauf mit dem Verbot der Messiasproklamation und fährt fort mit dem Zukunftswort vom Leidensweg des Menschensohnes. Ebenso L 9,20 ff. Das ist gut jesuanisch. Mt aber erzählt,

66) S. z. B. Mk 6,14 βασιλεύς; L 9,7 τετραάρχης; Mt 14,1 τετραάρχης; aber Mk 6,26 βασιλεύς. L fällt aus; Mt 14,9 βασιλεύς!

67) Mt 4,18 εἶδεν Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον.

68) Mt 14,28—31. Zur Motivgeschichte cf das Traumgesicht vom Seesturm im griech. und hebr. Test Naphtali (Charles p. 153 f; 241 f). Zur Quellengeschichte s. zuletzt Hirsch, Frühgeschichte I S. 58; 180 ff; 234 f; II S. 41 f. Mit Vorbehalt!

daß Jesus der Messiasprädikation ausdrücklich zugestimmt habe, sogar zweimal (16,17.20), und fährt dann 16,21 fort: ἤρξατο Ἰησοῦς Χριστός⁶⁹⁾ δεικνύειν . . . ὅτι δεῖ αὐτόν⁷⁰⁾ . . . παθεῖν. In Mk 8 diktiert Jesus den Themabegriff, in Mt 16 diktiert ihn Petrus! Auf diese Weise aber wird hier der genuin jesuanische Menschensohnbegriff durch den unjesuanischen Messiasbegriff verdrängt. Diese Verdrängung aber ist eine typisch nachjesuanische Erscheinung. Mt 16,16 ff spricht nicht die Sprache Jesu, sondern die Sprache des urkirchlichen Bekenntnisses⁷¹⁾. Das Stück, das sich auffällig genug von den Menschensohn-texten seiner Umgebung abhebt, wäre eine ideale Confessio und Festperikope für eine urkirchliche Stuhlfeier Petri.

Wir analysieren in aller Kürze die entscheidenden Verse. Jesus richtet die Frage an alle Zwölf: Für wen haltet ihr mich? Simon Petrus antwortet für sie alle: Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. So berichtet Mt 16,15 nach Mk 8,29. Nur die liturgische Bekenntnisformel vom „Sohn des lebendigen Gottes“ ist eigener und unhistorischer Zusatz⁷²⁾. Nun fährt Mt ohne Markusparallele fort mit der Seligpreisung: Das hat dir mein Vater im Himmel offenbart (16,17). Nach Mt geht Jesus also mit vollem Herzen ein auf die Messiasprädikation (s. o. S. 22/3), aber auch auf die Zusatzformel von der Sohnschaft (was gewiß nicht für die Glaubwürdigkeit des Verses spricht), und wir hören, daß der himmlische Vater selbst⁷³⁾ den Protapostolos durch eine Sonderoffenbarung ausgezeichnet und zu Höherem designiert hat. Der Sohn zieht die Konsequenz und erklärt: „Du bist Petrus“⁷⁴⁾. Das ist hier

69) Beachte die Messiasitulatur, die zwischen Mt 16,13 und 16,28 und ebenso neben Mk 8,31 und L 9,22 eine Ueberraschung ist und sein will.

70) Beachte die Ausschaltung des tragenden Menschensohnbegriffes.

71) Stauffer, Theologie S. 88 ff; 93; 222; 309. Die Verschmelzung des Menschensohnbildes mit dem Bilde vom leidenden Gottesknecht ist übrigens nicht erst von Jesus (so Hirsch, Frühgeschichte I S. 211; R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, 1940, S. 203) oder der Gemeinde (so Bultmann aaO Sp. 279), sondern schon von den Kreisen um Ahen vollzogen worden, wie bereits Billerbeck, Nathanael 21 (1905) S. 107 ff im Anschluß an Ahen 47,1 u. ä. wahrscheinlich gemacht hat.

72) Aus kirchlichem Sprachgebrauch. Der historische Petrus würde höchstens gesagt haben; ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ (s. Mk 14,61, von Mt 26,63 verkirchlicht in ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ).

73) Mt macht hier Ernst mit dem Grundsatz von 11,27. Vereinfacht und dadurch noch verdeutlicht ist diese Korrelation Vater-Sohn in der ältesten Auslegung der Stelle, PsClem Hom 17,18 (cf Anm. 74).

74) Σὺ εἶ Πέτρος ist die streng analogetisch formulierte Antwort Jesu auf das Bekenntniswort: σὺ εἶ ὁ Χριστός und darum formal unantastbar. Ebenso hat aber auch schon der älteste uns bekannte Zeuge und Ausleger von Mt 16, 13 ff, der Verfasser der Kerygmata Petri (um 135/8), unsere Stelle verstanden, wenn er Petrus zu Simon Magnus sagen läßt: πρὸς γὰρ στερεὰν πέτραν ὄντα με θεμέλιον ἐκκλησίας ἐναντίος ἀνθέστηκός μοι . . . θεοῦ τοῦ ἀποκαλύψαντός μοι τὸν Χριστὸν κατηγορεῖς, καὶ τοῦ ἐπὶ ἀποκαλύψει μακαρισαντός με καταφρονεῖς, Ps Clem Hom 17,19. Zur Datierung des Passus immer noch am besten H. Waitz, TU NF 10,4 (1904) S. 100; 294; 299; Hennecke, Apokryphen (1924) S. 153; 158. Ebenso hat später Tatian interpretiert (s. u. Anm. 76), Tertullian (Pud. 21; Praescr 22) etc. Damit erledigt sich Billerbecks Rekonstruktionsversuch: „Auch ich sage dir, ja dir, Petrus: Auf diesen Felsen (auf der Tatsache meiner Messiaswürde und Gottessohnschaft) will ich meine Gemeinde bauen“ (Str B 1 S. 732).

keine Namengebung (Petrus trägt diesen Beinamen bei Mt ja von Anfang an), sondern lediglich die Einleitungsformel zur Ausdeutung dieses Beinamens. Echt jesuanisch ist diese Einleitungsformel wohl kaum. Denn Jesus würde gesagt haben: Du bist Kephas⁷⁵⁾. Auf die Einleitungsformel folgt nun die Deutung des Namens durch die Verheißung Jesu: Auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen⁷⁶⁾. Solche Namensdeutungen begegnen uns schon im AT; und der Inhalt dieser Namensdeutung entspricht im wesentlichen dem Sinn, den wir bereits in der Namensverleihung von Mk 3,16 fanden. Mt hat demnach bei der Verarbeitung seiner Markusvorlage die Namensverleihung durch eine spätere Namensdeutung ersetzt und bei dieser Gelegenheit den impliziten Sinn des Beinamens expliziert — aber mit einer selbstgebildeten Formel expliziert. Denn der Terminus *ecclesia* ist zwar vorchristlich, aber nicht jesuanisch, sondern urkirchlich⁷⁷⁾. So hat Mt 16,18 eine unschätzbare Bedeutung als älteste Auslegung von Mk 3,16. Aber ein echtes Herrenwort dürfte hier schwerlich verarbeitet sein. Das gilt auch von der Fortsetzung: „Und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen“. Die Denkvoraussetzungen dieses Wortes sind zwar uralte, und der Sinn des Wortes ist gut jesuanisch, weithin derselbe wie L 22,31 f⁷⁸⁾. Aber der unscharfe Bildgebrauch, die unanschauliche Verkoppelung zweier disparater Bildelemente⁷⁹⁾, ist nicht jesuanisch, sondern rabbinisch. Hier ist wieder Mt selbst am Werk. Von ihm muß auch die Verbindung mit dem nachfolgenden Satze stammen: „Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs geben“. Denn es fehlt jeder syntaktische oder logische Anschluß, und der schroffe Bildwechsel vom Felsen zum Schlüsselinhaber ist wiederum rabbinisch und unjesuanisch. Der Satz selber dagegen ruht auf altbiblischen Denkvoraussetzungen und paßt in die Gedankenwelt und Bildersprache Jesu. Der Hausherr hat die

75) Cf Kephas in J 1,42.

76) Diese Textgestalt ist einhellig bezeugt. So lasen ferner: Der Vf. der *Kerygmata Petri* und Tertullian (s. o. Anm. 74), aber auch Tatian: *Ueber Ephraems Diatessaron*text s. S. Euringer in Festgabe für A. Ehrhard (1922). Dazu stimmt das Lütticher Diatessaron bei D. Plooj und C. A. Philipps, *The Liège Diatessaron*, Verh. d. Kon.Akad. Amsterdam (1929/35) p. 258 f: En ic segge di dat tu best peter, en op desen steen salic stichten mine kerke.... An dieser Zeugenfront scheitert Harnacks Versuch, die Worte als Einschub des 2. Jh. auszuscheiden (SBA 1918, S. 637 ff). Aber auch Caspars Meinung, daß Tertullian Mt 16 gewissermaßen erst „entdeckt“ habe, muß (aufgrund von Ps Clem Hol 17,19 u. ä.) revidiert werden (E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, 1930, S. 27; 572).

77) Nur der Terminus ist unjesuanisch, nicht der Gedanke. Zum *filius hominis absconditus et futurus* gehört der *populus dei absconditus et futurus*. — Kattenbuschs Spekulationen halte auch ich für unhistorisch, schon weil sie auf einer modernen statt auf der vorjesuanischen Danielexegese fußen. Aber sie haben das geschichtliche Verdienst, die Frage wieder ins Rollen gebracht zu haben.

78) So erklärt Ephraem Mt 16,18 b durch L 22,32 a: Die Tore der Unterwelt werden dich nicht überwältigen, d. h. daß dein Glaube nicht zerstört wird (Euringer aaO S. 146). Zu *καταχρῆναι* s. o. Anm. 3.

79) Die von Hause aus in einem großen und beziehungsreichen Bild der Allgeschichte ihren sinnvollen Platz haben; s. Ap 9,1 f; 11,7; 20,1 ff; Ps Sal 24,5 ff; Ephraem bei Euringer S. 148 ff; 169; Jeremias, Golgotha, S. 68 ff.

Schlüssel, die in ungetreuen Händen waren, an sich genommen⁸⁰⁾ und wird sie demnächst einem vertrauenswürdigeren Hausverwalter übergeben⁸¹⁾. Wieder tritt ein schroffer Bildwechsel ein, den wir auf Mt, nicht auf Jesus zurückführen möchten: „Was du auf Erden binden wirst, das wird im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden löst, das wird im Himmel gelöst sein“⁸²⁾. Aber nur das Bild wechselt. Der Sinn bleibt derselbe⁸³⁾. Und die Worte vom Binden und Lösen stammen gewiß aus guter Quelle. Denn sie ruhen auf altbiblischen Denkvoraussetzungen, haben einen gut jesuanischen Sinn und bilden das notwendige Korrelat zu dem, was in Mt 18,18 und J 20,23 von der Absolutionsgewalt der Apostel gesagt ist⁸⁴⁾. Mit 16,20 lenkt Mt wieder in die Bahnen des Markusberichtes vom Petrusbekenntnis, mit einem bezeichnenden Unterschied: Mk 8,30 schreibt: „Und er bedrohte sie, daß sie niemandem von ihm redeten.“ L 9,21 formuliert: „Er aber verbot ihnen unter Drohungen, das jemandem zu sagen.“ Mt 16,20 macht daraus die legislative Formel: „Dann legte er seinen Jüngern die Verfügung auf, niemandem zu sagen, daß er der Christus sei.“ So schließt man eine Magna Charta ab.

Mt hat die Jesusworte in Vers 18 f futurisch formuliert und so einen Komplex von Verheißungsworten geschaffen, deren Erfüllung man in Mt 28 vergeblich sucht. Man braucht sie nur ins Präsens umzusetzen, und sie passen ausgezeichnet in die Osterzeit. So mögen galiläische Auferstehungsberichte die Hauptquelle sein, aus der Mt hier geschöpft hat, vor allem ein Protophaniebericht, jünger als der Protophaniebericht des Mk/J, anders und reicher ausgestaltet als der Protophaniebericht, den L verarbeitet hat⁸⁵⁾. Warum hat Mt diesen Bericht unterdrückt, nicht einmal mit einer Notiz im Stile von L 24,34 davon gesprochen? Antipetrinische Polemik kann nicht der Grund sein, denn Mt 16 ist so petrustreu wie möglich. Antigaliläische Polemik kanns auch nicht sein, denn die entscheidenden Worte fallen nicht in Jerusalem (wie L 22,31 f), sondern im äußersten Norden. Wachsende Materialisierung der Auferstehungsberichte kanns auch nicht sein, denn die Auferstehungsbotschaft ist niemals so spiritualistisch gewesen, wie etwa Hirsch sich das denkt, auch bei Paulus nicht⁸⁶⁾. Mir scheint der eigentliche Grund für die Reduktion und Retrojektion der Protophanieberichte bei Mt (und sonst) an einer andern Stelle zu liegen. Wir wissen, wie Paulus im Kampf gegen den Totalitätsanspruch des Primovocatus seine Berufung vor Damaskus geltend gemacht hat⁸⁷⁾. Man erkennt ferner aus den Pseudoclementinen, daß das Judenchristentum diesen Angriff pariert hat, indem es sich von jeder Bezugnahme auf die Christophanien zurück-

80) Cf Str B I S. 736 f; Mt 23,13 p; Ps Clem Rec 2,30: Schriftgelehrte und Pharisäer *τὴν παρὰ Μωυσέως παράδοσιν ὡς κλεῖδα τῆς βασιλείας οἰκω ἀρριζοῦσαν ἀπέκριναν*; s. Franckenberg TU 48,3 (1937) S. 111; Paralleltraditionen Ps Clem Rec 2,46 und Hom 3,18. Zur Datierung s. Waitz aaO S. 332 f; 336. Zur Quellenfrage s. Hennecke aaO S. 47.

81) Cf M 13,33 ff und StrB aaO.

82) Zur Korrelation von Himmel und Erde, Gegenwart und Zukunft s. o. Anm. 13. Exegetisches bei Wellhausen, Das Evangelium Matthaei (1914) S. 81 f; Hirsch, Frühgeschichte I S. 307.

83) Die beiden Bildworte vom Schlüssel und vom Lösen sind synonym; s. SDt 32,25 bei StrB I S. 738 ff und Pistic Sophia Kap. 37.

84) S. o. Anm. 9; StrB I S. 738 ff; IV S. 303; Bauer, Leben Jesu S. 273; 439 f.

85) Es ist klar, daß über Hergang und Inhalt der Protophanie neben und nach dem authentischen Petrusbericht des M noch andere und recht verschiedene Berichte aufkommen konnten. Man vergleiche nur die authentischen Berufungsberichte des Paulus mit den (nicht einmal einheitlichen) der Ag!

86) Cf Stauffer, Theologie, S. 115; 269.

87) S. o. Anm. 16.

zog auf die Begegnungen mit dem vorösterlichen Christus. Immer wieder spricht der Petrus der Pseudoclementinen von seiner Bevollmächtigung in Caesarea Philippi⁸⁸⁾, um immer wieder gegen die angebliche Bevollmächtigung des Simon (alias Paulus) durch den Auferstandenen zu polemisieren. Vielleicht bahnt diese Akzentverlagerung sich schon in dem „rabbinschesten“ Stück des „rabbinschesten“ Evangeliums an⁸⁹⁾. Vielleicht hat Mt die Sonderbestallung des Petrus in die Lebensgeschichte Jesu retrojiziert, um die Sondervollmacht des Petrus gegenüber allen Berufungsansprüchen des Paulus sicherzustellen.

Jetzt sehen wir einigermaßen klar, wie Mt 16,13—20 entstanden ist. Matthäus hat hier einen Komplexionsbericht geschaffen⁹⁰⁾ nach demselben literarischen Verfahren, das er z. B. bei der Schaffung der Bergpredigt (Mt 5—7), der Aussendungsrede (10), der Pharisäerstreitrede (23) oder der Matthäusapokalypse (24) angewandt hat. Er hat in unserm Falle die petrologischen Logien aus seinen verschiedenen Quellen gesammelt und sie ohne Rücksicht auf ihren ursprünglichen chronologisch-historischen Standort zu einer einzigen Erzählung zusammengeschweißt. Er hat diese Erzählung sehr geschickt mit dem schon bei Mk überlieferten Petrusbekenntnis verknüpft und damit in das Zentrum seines Evangelienbuches gerückt. Im Mittelpunkt seiner Erzählung wiederum hat Mt seinen Begriff der Ecclesia eingebaut. Er hat dadurch den Akzent auf Vers 18 gelegt, die innere Mitte seines Evangeliums von der Kirche.

Auch der Historiker wird hierher den Akzent legen. Denn Mt 16,18 ist, wie wir sahen (o. S. 24), die kanonische Auslegung der historischen Petruspredikation von Mk 3,16. Vers 19 aber ist eine Nebenform und Weiterbildung der Bestallungsworte aus der Protophanie und darum ein hochwillkommenes Zeugnis für die urkirchliche Explikation jener Worte. So ist Mt 16 ein indirektes Testimonium für die beiden Kardinaltatsachen aus der Geschichte des Petrus, Namensverleihung und Protophanie, und ein urkundliches Dokument der Interpretation, die diese beiden Tatsachen in der Urgemeinde von Palästina erfahren haben. Die „Echtheit“ von Mt 16,17 ff ist zweifelhaft. Der geschichtliche Wert des Stückes ist unanfechtbar.

Disiecta membra canonica.

Schwache Hindeutungen auf eine Protophanie vor Petrus mögen auch sonst im NT erhalten sein. Wahrscheinlich verheißt das Logion J 1,51 (das dort wie ein altertümlicher Einsprengling wirkt) ursprünglich eine Engelchristophanie

88) S. o. Anm. 74.

89) Zum rabbinischen Charakter des Mt s. E. v. Dobschütz, Matthäus als Rabbi und Katechet, ZNW (1928) S. 338 ff. Zum semitisch-aramäischen Kolorit von Mt 16,13 ff s. Harnack aaO S. 654; Bultmann, Syn. Tr. S. 148 f; Hirsch, Frühgeschichte II S. 306 ff.

90) Es ist mir rätselhaft, wie der komplexe Charakter des Stückes, der sich schon in der Häufung heteronomer Bilder verrät, von Männern wie Harnack und Hirsch übersehen werden konnte. „Ein einheitliches und geschlossenes Wort“, sagt Hirsch von Mt 16,17—19. Aber auch Bultmanns Analyse (aaO S. 147 ff) bleibt auf halbem Wege stehen.

(die uns in J nicht erhalten ist)⁹¹). Vielleicht war dieses Wort von Hause aus singularisch geformt⁹² und an Petrus gerichtet⁹³). Klingt in Gal 1,8; 1 Tm 3,16 etwas nach von derartigen Epiphanieberichten? Jedenfalls scheint in 1 Pt 1,3 ff vorausgesetzt, daß der Glaube und Apostolat des Petrus aufs engste mit dem Osterereignis zusammenhängt. Am meisten aber gibt 2 Pt 1,16 ff zu denken, wo Pseudopetrus sich als Augenzeugen der *μεγαλειότης* Christi bezeichnet. Das geht allem Anschein nach auf einen Protophaniebericht, der in vielen Zügen mit der synoptischen Verklärungsgeschichte verwandt war⁹⁴ und erzählte, wie der Auferstandene den Apostel Petrus durch die Offenbarung seiner *magnitudo* aufgerichtet und gestärkt⁹⁵, ihm die Stärkung seiner Brüder ans Herz gelegt⁹⁶ und zuletzt sein Ende vorausgesagt hat⁹⁷). Vielleicht stammt die Tradition, die hier verarbeitet ist, letztlich aus derselben Quelle wie L 22,31 f und 24,34? Vielleicht enthielt diese Quelle auch schon die Todesprophetie. Dann wäre die gemeinsame Quelle von L und 2 Pt zwar ein jüngerer, aber ein vollkommenes Seitenstück zu dem authentischen Petrusbericht, den Mk aufgezeichnet und J 21 benutzt hat.

Disiecta membra apocrypha.

Auch in nachkanonischen Texten haben sich zerstreute Einzelemente aus verlorenen Protophanieberichten in mannigfacher Umgestaltung erhalten. Von einer Protophanie am See Genezareth weiß Ev Pt 14,60, anscheinend auch Tatian⁹⁸ und die Pistis Sophia (Kap 136). Von einer Christophanie zwischen Engeln spricht Ev Pt 8,35 ff, Asc Jes 3,17 und der Codex Bobbiensis zu M 14,3. Von einer Christophanie zwischen zwei verkärten Gottesmännern hören wir in der griechischen Petrusapokalypse (3,6 ff). Nach dem Petrus-evangelium dürfte sich die Protophanie vor Petrus, Andreas und Levi, vielleicht aber auch zunächst vor Petrus allein vollzogen haben. Nach der äthiopischen Petrusapokalypse (Hennecke S. 325) hat sich der verkärte Christus mit besonderen Gesichtern und Offenbarungsworten an Petrus gewandt⁹⁹. Von einer Christophanie vor Petrus allein mag Celsus gehört haben¹⁰⁰. Eindeutiger äußert sich die Syrische Schatzhöhle (a. E.). Verschiedene koptische Apokrypha sprechen von einem Sonderauftrag an Petrus¹⁰¹). Die wichtigste Notiz aber ist wohl in einem

91) Cf H. Windisch in ZNW (1931) S. 215 ff; (1932) S. 199 ff. τ

92) Der Plural sprengte ohnedies den Zusammenhang (αὐτῷ — ὑμῶν).

93) Auch sonst soll in J 1,35 ff der Apostel Petrus ein wenig zurückgedrängt werden, s. o. S. 15.

94) Daß 1,17 sich nicht einfach auf den synoptischen Verklärungsbericht (so zuletzt Grundmann KW IV S. 548), sondern auf eine Epiphanie des Auferstandenen im Stile der Petrusapokalypse bezieht, hat bereits K. Goetz, Petrus (1927) S. 89 f wahrscheinlich gemacht.

95) In Act Verc 20 sagt „Petrus“: me confortavit magnitudine sua. In 2 Pt 1,12 ff spricht er von der *μεγαλειότης* Christi, von den *ἐστηριγμένοι ἐν τῇ παρουσίᾳ* (I) *ἀληθείᾳ* und der Kundmachung der *παρουσία* (I) Christi. Diese Parallelzüge sind Goetz entgangen.

96) 2 Pt 1,12 (στηρίζειν!); 1,16; cf L 22,32 (στηρίζειν); Act Verc 7.

97) 2 Pt 1,14; cf J 21,18.

98) Zahn Forschungen I 218 f.

99) Verwandte Spuren in andern Petrusapokalypsen bei F. Haase, Apostel und Evangelisten in den oriental. Ueberlieferungen, 1922, S. 208.

100) Cf Celsus bei Origenes II 70; Harnack in Festg. f. K Müller (1922) S. 2.

101) Haase aaO S. 126 ff; 133. Auch in den Pseudoclementinen dürften besondere Offenbarungen und Offenbarungsworte an Petrus (in Kapernaum) vorausgesetzt, aber nicht anerkannt, sondern mit verdächtigem Eifer bestritten sein. Cf z. B. Hom 18,21: οὐδενὶ πιστεύω λέγοντι, οὔτε ἀγγέλοις, οὔτε προφήταις... οὐκ ἄλλῳ οὐδενὶ, καὶ... δι' ὁραμάτων... ἀποκαλύπτῃ.

religionsgeschichtlichen Kompendium des 12. Jahrhunderts erhalten, das der arabische Gelehrte Asch Schahraštani († um 1153/4) aus Chorasān verfaßt hat. Hier berührt der Autor die Frage, wie der Christus „hinaufgestiegen sei und sich mit den Engeln vereinigt habe“. Als Antwort bringt er die Notiz: „Nachdem er getötet und gekreuzigt war, kam er herab, und es sah ihn Schimun asz Szafa (Simon der Fels). Und er sprach mit ihm und übertrug ihm die Gewalt. Dann verließ er die Welt und stieg gen Himmel. Und Schimun asz Szafa war sein Stellvertreter. Und er war der vorzüglichste der Apostel... Nur daß Paulus sein Werk trübte und sich zu seinem Genossen machte...“¹⁰²). Nach dem Ausweis der antipaulinischen Polemik und manch weiteren Einzelzügen stammt die Notiz aus jüdenchristlichen Traditionen. Da aber nach dem Zeugnis der Pseudoclementinen in den antipaulinisch-jüdenchristlichen Kreisen schon um 135 jede Berufung auf himmlische Epiphanien und Offenbarungen (zumal in Vollmachtsfragen!) verpönt war, dürfte unsere Tradition bis in die apostolische Zeit zurückreichen!

Auf solchen und ähnlichen Überlieferungen fußt offenbar die Darstellung der Lipsanothek von Brescia bzw. ihrer Vorlagen¹⁰³). Hier sehen wir auf einem der Langstreifen links den Auferstandenen zwischen zwei himmlischen Gestalten am See Genesareth (Interpretation R. Delbruecks). Der Zeuge dieser Christophanie ist nicht (mehr) dargestellt, kann aber nur Petrus sein, der auf demselben Bildstreifen die Bestrafung von Ananias und Sapphira vornimmt. Der Sinn der Bildfolge ist klar: Petrus empfängt in der Christophanieszene die Vollmacht, die er in der anschließenden Ananiaszene ausübt.

E r g e b n i s s.

Auch die beiden Großevangelien und zahlreiche Zeugnisse der Frühzeit kennen und bestätigen die Traditionen von der Verleihung des Petrusnamens und der Sonderbestallung des Petrus. Es gibt viele Gruppen, Losungen und Vollmachtsfragen in der ältesten Christenheit. Aber es gibt niemanden in jener Zeit, der die Sonderberufung des Apostels Petrus bestreitet.

IV. Die Sondervollmacht des Petrus in der Geschichte der Urkirche.

Ag 5, 1 ff.

Alles, was wir bisher über die Sonderbestallung des Petrus ermitteln konnten, erfährt eine überraschende Bekräftigung und Verdeutlichung durch die Geschichte von Petrus und Ananias: Wir sind in Jerusalem und hören von dem Güterverkauf in der jungen Gemeinde. Man bringt den Erlös und legt ihn „zu Füßen der Apostel“. Das heißt aber praktisch: zu Füßen des Petrus! Ananias will den Princeps Apostolorum hintergehen. Petrus erklärt ihm: Der Satan hat dein Herz erfüllt, daß du den heiligen Geist belügen willst, und noch deutlicher: Du hast nicht Menschen belogen, son-

102) Schahraštani, Religionspartheien, deutsch von Th. Haarbrücker, I (1850) S. 260 f.

103) Beschreibung und Abbildung bei J. Kollwitz, Die Lipsanothek von Brescia, 1933, S. 29 und Tafeln.

dern Gott ¹⁰⁴). Das Weib des Ananias will er zum Geständnis bringen. Sie leugnet. Nun ist auch sie verloren, zeitlich und ewig. Denn auch sie hat Gott auf die Probe stellen wollen: „Wie seid ihr nur übereingekommen, den Geist des Herrn zu versuchen!“ (5,9; cf o. S. 5 Ps Philon). Am Schlusse erfolgt jeweils die Urteilsverkündung, die sich in pneumatischer Vollmacht (J 20,22!) vollzieht und alles in sich schließt: Excommunication, Execution und ewigen Fluch. Diese Menschen sind aus dem Hause Gottes ausgeschlossen, auf Erden und im Himmel. Diesen Menschen wird die Sünde behalten, im Himmel wie auf Erden.

Ag 8, 14 ff.

Dieselbe Position, die Petrus in der Ananiasgeschichte einnimmt, zeichnet sich auch in Ag 8 ab. Der Diakon Philippus missioniert in Samarien und gewinnt bei dieser Gelegenheit auch den Magier Simon (8,13). Die Gewonnenen werden getauft, offenbar von nachgeordneten Helfern des Philippus (8,12 f; cf 10,48; 1 K 1,17; J 3,22 f; 4,2). Aber das Pneuma empfangen sie durch diese Taufe nicht, auch durch Philippus nicht, sondern erst durch die Apostel Petrus und Johannes ¹⁰⁵), die zu diesem Zweck von Jerusalem herüberkommen (cf KW I S. 416, 29) und den Getauften die Hand auflegen (8,17; cf 6,6). Handauflegung ist apostolisches Reservatrecht ¹⁰⁶). Simon Magus möchte diese apostolische Vollmacht durch Geldzahlung erwerben ¹⁰⁷) und wendet sich an die beiden Apostel. Petrus allein antwortet, zunächst mit einem Fluchwort, sodann mit einer Ausschlussformel, endlich mit einem Bußruf ¹⁰⁸). Man kann die Klimax

104) Cf den synagogalen Grundsatz: „Der Bevollmächtigte eines Menschen ist wie er selbst“ (Ber 5,5), die beliebte Formel der Rabbinen, die ex cathedra verhängen und Urteil sprechen: „Du stehst nicht vor (Simon oder Akiba), sondern vor dem, der da sprach und es ward die Welt“ (Sanh 19 a u. ö.), und SHen 39,2: „Nunmehr ... belehre ich euch nicht mit eigenem Munde, sondern mit des Herrn Mund“. Hier stoßen wir auf die geschichtlichen Voraussetzungen der christlichen Vikariatsidee, von der Harnack in SBA 1927 S. 427 ff gehandelt hat.

105) Die Erzählung liegt uns nicht mehr in der Urform vor (8,5 und 8,24 ist undeutlich, der Plural *ἐπέστητε* in 8,24 ist auffällig. Weiteres bei Bauernfeind (z. St.). Vielleicht ist Johannes erst später eingetragen?? Dann wäre in 8,18 f. 24 der Singular zu lesen. So Waitz in TU NF 10,4 (1904) S. 223 ff.

106) Nach J Sanh 1,19 a, 43 war die synagogale Handauflegung im 1. Jh. p. C. ein Vorrecht des Gelehrtenkollegiums, im 2. Jh. p. C. ein Reservatrecht des nasi (Fürst, Patriarch), derart, daß sie nur durch ihn oder zumindest nicht ohne seine Einwilligung vollzogen werden konnte; s. StrB II S. 649 f.

107) Von Simonie und Aemterkauf unter dem nasi Jehuda II (3. Jh.) hören wir in Sanh 7 b u. ö., s. StrB II S. 649 f.

108) Die Ausschlussformel Ag 8,21 ist eine Weiterbildung der Worte 2 Esr 12,20, die zum schweren Exkommunikationsfluch der Synagoge gehören (s. o. Anm. 12). Die Worte Ag 8,23 stammen aus Dt 29,17 und haben in dem Fluchritual von PsPhil 25,5 ihren Platz (s. o. S. 5). Das wiederholte Motiv vom unreinen Herzen in Ag 8,21 f erinnert an PsPhil 25,1 u. Damaskustext (o. S. 7),

der Kompetenzen garnicht anschaulicher darstellen, als es hier geschieht: die Taufgehilfen, die Diakonen, die Apostel, Petrus. Er ist die höchste Instanz, er trifft die letzten Entscheidungen und handhabt die gefährlichen Formeln. Ohne ihn erfolgt weder Bannfluch noch Lossprechung.

Wie ist Petrus zu dieser Position gekommen? Nicht durch die Macht seiner Persönlichkeit, denn Petrus hatte für seine geschichtliche Aufgabe so viel, d. h. so wenig natürliche Begabung wie Moses (Ex 4,10), Paulus (2 K 10,10) oder Hamlet. Auch nicht durch eine geschichtliche Fiktion, denn wenn Petrus irgendeine Legitimation erfunden hätte, so hatte er Zeit seines Lebens Feinde genug, die seine Legitimation angefochten hätten. So bleibt nur die Antwort: Petrus ist zu einer Sonderposition gekommen durch eine Sondervollmacht, die in ihrer Doppelheit einzigartig und unanfechtbar war, die Sonderbestallung, die sich in der Namensverleihung angekündigt und in der Protophanie verwirklicht hat¹⁰⁹). Die Sondervollmacht, die der Primovocatus damals empfangen hat, übt er jetzt in Ag 5 und 8 aus. Die Ausgestaltung und Ausübung dieser Sondervollmacht aber vollzog sich in Formen, die durch vorchristliche Einrichtungen und Gewohnheiten weithin vorgebildet waren (s. o. S. 29). Eben darum hat sie sich so rasch vollzogen und durchgesetzt. So steht Petrus in den ersten Jahren nach Ostern vor uns als der neue Moses oder Josua (s. o. Sach 3; Ass Mos 11 f), der Princeps, Episcopus Pastorum oder Patriarch (s. o. Ant. Bibl 25 f; Damaskustext und Rabbinica) der neuen Bundesgemeinde, von Jesus Christus selbst legitimiert zum Dienst an seiner wartenden Kirche.

1 K 5, 1 ff.

Die überragende Position des Petrus in Jerusalem wurde bald genug durch Jacobus Justus in den Schatten gestellt¹¹⁰). In Syrien aber und vollends in Kleinasien und Griechenland setzte sich Paulus durch. Paulus hat die einzigartige Legitimation und Sendung des Protapostolos als geschichtliches Faktum respektiert, auch in einer Zeit, als Jacobus den Princeps Apostolorum schon zu verdrängen begann (1 K 15,5; G 1,18 f). Aber er hat gegen die Allgewalt des Jerusalemer Primas protestiert und um seine eigene Autonomie gekämpft. Er wollte, um (mit allem Vorbehalt!) in rabbinischer Terminologie zu reden, neben dem

auch an Ag 5,3 (cf 5,8 f). Aber Simon Magus ist nicht so verstockt wie Sapphira und bittet alsbald um Lösung des Fluchs (cf Damaskustext aaO und PsPhil 25,6 ff).

109) Ganz unklar ist mir KLSchmidts Argumentation, der KW III 527 zunächst erklärt, daß „der eventus für Petrus garnicht so aussieht, wie man auf Grund von Mt 16,18 annehmen müßte“ — um dann aber den Leser mit der Feststellung zu überraschen, daß Petrus „das fundamentum ecclesiae geworden ist“. Ist das etwa kein eventus im Sinne von Mt 16,18?

110) Zum Primat des Jakobus Justus s. J. Haller, Papsttum (1934) S. 6; 442 f; K. Holl, Ges Aufs. II S. 54; 64 f. Aber Jakobus war nicht der erste „Papst“ in der Jerusalemer „Hierarchie“ (so Holl), er hatte einen Vorläufer. Der erste „Papst“ war Petrus, Jakobus war erst der zweite, nimmt dann aber in der jüdenchristlichen Tradition sämtliche Prioritätsrechte für sich in Anspruch, selbst die Protophanie (s. z. B.Vir. ill. 2).

Patriarchen in Jerusalem stehen wie der Exiliarch. Ja, er ist entschlossen, im Notfalle Petrus selbst in den Bann zu tun — und wenn der Protapostolos sich auf einen Engel vom Himmel beriefe¹¹¹). Das interessanteste Dokument dieses paulinischen Autonomiewillens ist in unserm Zusammenhang 1 K 5,1—13. Denn hier erkennen wir, daß Paulus dasselbe Verfahren, das in Ag 5 an die Sondervollmacht des Apostelprimas gebunden erscheint, ganz aus eigener Machtvollkommenheit ausübt¹¹²).

Die Terminologie, die Bilder- und Formelsprache unseres Passus ist völlig altbiblisch¹¹³) und weckt auf den ersten Blick die Vermutung, daß wir es hier mit einem Verfahren vorchristlichen Ursprungs zu tun haben. An das Kenezverfahren speziell erinnert das Motiv von der feierlichen Einberufung der Gemeinde, die sich um ihr Haupt versammelt, um seinen Urteilsspruch durch ihr Amen zu bestätigen, aber auch der Leitgedanke, daß die irdische Exkommunikation und Exekution vielleicht zum ewigen Heile dient, daß der himmlische Richter sich jedenfalls das letzte Wort vorbehält (5,5.13). Im übrigen aber ist hier ein Verfahren vorausgesetzt, das in allen wesentlichen Punkten zu Ag 5 (und 8) stimmt. Paulus ist der Petrus „seiner“ Gemeinden. Er steht unmittelbar zum himmlischen Kyrios und handelt in seinem Namen (5,4a). Er hat den Geist und spricht Urteil in pneumatischer Vollmacht (5,3 f). In ihm ist die Machtbefugnis der Gemeinde beschlossen, er ist ihr gottberufener Gründer und Repräsentant. Was er beschließt und ausführt, ist von der Gemeinde beschlossen und getan und wird in diesem Sinn von der versammelten Gemeinde ratifiziert (5,4). Die letzte und entscheidende Beglaubigung seiner Amtsgewalt aber erwartet Paulus von derselben Instanz, von der er diese Amtsgewalt empfangen hat, vom Kyrios. Der Herr wird den Urteilsspruch seines Apostels besiegeln durch die ἀποδείξεις δυνάμεως (5,3; cf 2,4) und den Verdammten vernichten, wie er Ananias und Saphira vernichtet hat. — Man sieht, Paulus nimmt in allen Stücken die Strafgewalt des Petrus auch für sich in Anspruch. Eben darum aber können wir von Paulus auf Petrus zurückschließen: 1 K 5 ist ein willkommenes Zeugnis für Alter und Zuverlässigkeit dessen, was Ag 5 vom Petrusverfahren, von seiner himmlischen Legitimation, seiner Bindung an den Protapostolos, seiner praktischen Handhabung und seiner unheimlichen Dynamis berichtet oder erkennen läßt.

1 Pt 5, 13.

Petrus ist in Jerusalem durch Jakobus, im hellenistischen Osten durch Paulus verdrängt worden. So ist er notgedrungen den Weg nach dem Westen, nach Rom gegangen. Das älteste und zugleich unparteiischste Zeugnis für den römischen Aufenthalt des Petrus sehen wir in dem Schlußgruß des Ersten Petrusbriefes: „Es grüßt euch die Miterwählte in Babylon und mein Sohn Markus“.

„Babylon“ ist der traditionelle apokalyptische Terminus für die Hauptstadt der Civitas terrena¹¹⁴). Das aber ist im apostolischen Zeitalter die Stadt Rom¹¹⁵). Demnach will unser Brief in Rom geschrieben sein und den ausgewählten Gemeinden Kleinasiens die Grüße der „miterwählten“ Gemeinde der Welthauptstadt übermitteln¹¹⁶).

111) G 2,11; 1,8; dazu Bab mes 59 b. Zur Frage der Angelophanie s. o. S. 26 f.

112) Lake-Cadbury nennen die Stelle, ohne sie auszuwerten, s. Beginnings of Christianity I 4 (1933) p. 51.

113) Z. B. 1 K 5,2 (ἀρχὴ ἐκ μέσων); 5,6 (ζύμη); 5,13 (Zitat).

114) Stauffer, Theologie S. 136.

115) Ebd. S. 279, 529.

116) So Papias (?) bei Euseb 2,15,2; Knopf z. St., u. a. m.

Schon in der vorchristlichen Apokalyptik hat die Bezeichnung Babylon einen polemischen Sinn. Sie ist ein Lieblingswort der Verfolgerpolemik und bezeichnet die Welthauptstadt Rom als das Hauptquartier der Civitas Diaboli, die Hochburg der Gottesfeinde, die das Gottesvolk mit Haß und Mord verfolgen. Konsequenterweise ist diese Bezeichnung in den christlichen Sprachgebrauch eingebracht in dem Augenblick, als in Rom die ersten Christenverfolgungen ausbrachen. Demnach kann 1 Pt. 5,13 nicht vor dem Beginn der ersten Römischen Christenverfolgungen geschrieben sein, und dazu stimmt, daß unser Brief völlig durchsetzt ist mit Motiven der Märtyrerteologie, daß die Christengemeinde in unserm Brief ganz und gar als Gemeinde unter dem Kreuz erscheint¹¹⁷).

„Es grüßt euch mein Sohn Markus“. Das ist gewiß nicht ein Sohn des Petrus und seiner „miterwählten“ Ehefrau¹¹⁸), sondern ein filius spiritualis, der Schützling und Mitarbeiter des Petrus, den wir aus Ag 12,12 etc. kennen. Dazu stimmt die Tradition, daß dieser Markus der Methurgeman des Petrus und Verfasser des Evangeliums war¹¹⁹), ebenso die Tatsache, daß unser Markusevangelium petrinische Traditionen verarbeitet und endlich die Beobachtung, daß das Markusevangelium römischen Ursprung verrät (s. o. zu Mk 3,16). Unser Bild vom Gang der Dinge vervollständigt sich.

Der Apostelprimas hat keinen „Raum“ mehr im Osten (Cf Röm. 15,23). Er verläßt die Heilige Stadt des Alten Bundes und verlegt seinen Sitz nach Rom. Im Anschluß an seine praedicatio schreibt Markus dort in den sechziger Jahren sein Evangelium, das die einzigartige geschichtliche Position des Petrus klarstellte, aber auch von den mancherlei Anfechtungen seines Glaubens sprach und vermutlich in einen Osterbericht ausmündete, in dem der Himmlische Hirte, von Engeln umgeben, seinen Hirtenstab in die Hände des Petrus legt, bis daß die gehorsame Nachfolge des Protapostolos sich dereinst im Martyrium vollenden soll. Schon brechen auch in Rom die Verfolgungen aus, und Petrus sieht seine Stunde und für alle Christenheit die letzte Trübsal und Anfechtung kommen. In dieser Situation schreibt Silvanus unter den Augen des Petrus unsern Brief, der so auffällig von den Beziehungen zwischen Christusereignis und Engelwelt und von den diabolischen Anfechtungen des Glaubens redet (1,12; 3,22; 5,8 f). Der Erste Petrusbrief ist seiner Form nach ein enzyklischer Hirtenbrief, den Petrus durch seinen Schaliach Silvanus an die „Diasporagemeinden“ Kleinasien sendet, die sich damals gleichfalls von Verfolgungen bedroht sahen¹²⁰). Seinem Inhalt

117) Wer die Staatstheologie von 1 Pt 4,12 ff in solcher Situation für undenkbar hält, kennt die Kirchenväter und Märtyrer der Kampfzeit schlecht.

118) Dann schreibt man: „und unser Sohn Markus“.

119) Zum ordinierten Rabbi gehört ein Dolmetscher (Methurgeman, Amora), der den Lehrvortrag des Meisters in der Volkssprache zu wiederholen hat und dabei nichts auslassen oder zusetzen darf; s. StrB II S. 647 f; 650; IV S. 185 ff; I Elbogen, Der Jüd. Gottesdienst² (1924) S. 187 f. Damit stimmt alles zusammen, was Euseb von Markus, seiner Stellung und Arbeit, schreibt, s. Stauffer, Theologie S. 238,46.

120) Schon die synagogale Zentralbehörde in Jerusalem pflegte Visitatoren mit Episteln oder Enzykliken in die Diaspora zu schicken (cf Ag 9,1 f; 22,5). Schürer III³ S. 77; Harnack, Mission I⁴ (1924) S. 66 f; 341; Rengstorf KW I S. 417. Die gleiche Sitte ist auch in Ps Clem Rec 4,35 u. ö.

nach ist er das kirchliche Vermächtnis des Apostelprimas an die kleinasiatische Christenheit, die vielleicht schon damals unter dem wachsenden Einfluß des Apostels Johannes stand (1,12). Christus gilt hier, ganz im Sinne von Mk 14 und J 21, als der Erzhirte (5,4). Petrus selbst erscheint, mit betonter Anspruchslosigkeit, lediglich als Apostel Jesu Christi (1,1) und Mitältester der Presbyter in den Gemeinden hin und her (5,1). Nichtsdestoweniger¹²¹⁾ redet Petrus hier, wiederum ganz im Sinne von J 21, als Pastor Pastorum, der zwar garnicht an der Entstehung der kleinasiatischen Gemeinden beteiligt ist (1,12), aber dennoch ganz selbstverständlich die Vollmacht hat, seine Amtsbrüder in Kleinasien zu mahnen: „Weidet die Herde Gottes in euern Städten“¹²²⁾. Die römische Gemeinde ist nur „miterwählt“ — und dennoch sieht sie sich berechtigt und verpflichtet, sich um die Schwestergemeinden fern im Osten zu kümmern: „Seid nüchtern und wachet . . .“ (5,8; cf M 14,38; Act Verc 7).

Unser Brief enthält neben den handgreiflich petrinischen Elementen solche, die unzweifelhaft paulinischer Herkunft sind. Er ist demnach ein Dokument der Verschmelzung petrinischer und paulinischer Traditionen, die sich offensichtlich in der Person des Silvanus, aber gewiß nicht nur in ihm (Markus!) und jedenfalls auf römischem Boden vollzogen hat. Wenn Ephesus sich auf das Apostelpaar Paulus und Johannes beruft (s. o. Anm. 56), so darf Rom die Apostel Petrus und Paulus für sich in Anspruch nehmen.

Diese Inanspruchnahme vollzieht der Verfasser des Ersten Clemensbriefs, der im Namen der Römischen Gemeinde ein Sendschreiben an die ferne Schwestergemeinde in Korinth richtet, ganz im Geiste des Ersten Petrusbriefs, in diesem Sendschreiben aber auf die beiden Apostel verweist, Petrus und Paulus (5,4 ff). Beide sind Römerapostel¹²³⁾. Beide sind Römische Märtyrer¹²⁴⁾. Beide werden zitiert¹²⁵⁾. Jakobus Justus ist tot. Jerusalem ist zerstört. Rom

vorausgesetzt. In Ag 15,22 f. 27 hören wir, daß Silvanus im Namen der christlichen Zentralbehörde in Jerusalem eine Epistel verfaßt und nach Antiochien überbringt. In 1 Pt 1,1; 5,12 erscheint derselbe Silvanus als Verfasser einer Enzyklika der werdenden christlichen Zentralbehörde in Rom an die Diaspora in Kleinasien. Und nach 1 Pt 5,13 ist er auch der Ueberbringer (Schaliach), denn sonst wäre Silvanus neben Markus unter den Grüßenden genannt.

121) Auch in den Pseudoklementinen lieben die Inhaber der kirchlichen Gewalt die bescheidenen Selbstbezeichnungen, und Gregor der Große nennt sich *servus servorum dei*.

122) Genau so könnte nach der Damaskusschrift der *Episcopus omnium castrorum* an die Pastores der Einzelgemeinden schreiben, s. o. S. 6 f.

123) 1 Cl. 5,3: (λάβομεν πρὸ ὀφθαλμῶν) ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους; ἡμῶν gehört zu ἀποστόλους, s. Zahn, Einleitung I (1906) S. 449.

124) S. dazu jetzt M. Schuler, Klemens von Rom und „Petrus in Rom?“, Trierer Theol. Studien, I (1941) S. 109 ff. M. Dibelius, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, SHAW (1942) S. 29. Im übrigen darf ich die zahllosen Kontroversfragen und Beiträge zu 1 Cl 5 hier wohl beiseitelassen.

125) 1 Kor in 1 Cl 37: 47 ff u. ö. 1 Pt in 16,17; (30,2; 36,2; 49,5. Demnach ist 1 Cl. der älteste Zeuge für 1 Pt, nicht erst Papias, wie Windisch zu 1 Pt meint.

schießt sich an, das Programm des Jakobus Justus im Namen des protos und des eschatos Apostolos¹²⁶) und damit in einem ganz neuen Sinne zu realisieren. Die Hauptstadt der Römischen Welt beginnt, die Heilige Stadt der christlichen Welt zu werden. —

Ergebnis.

Was darf nach so viel Beobachtungen und Hypothesen als einigermaßen gesichert gelten? Schon in seinen Erdentagen hat Jesus seinem Primovocatus Simon den Beinamen Kephas verliehen als Verheißung einer geschichtlichen Sonderberufung (M 3,16). Er hat durch die Sonderbehandlung des Petrus bei den verschiedensten Gelegenheiten die Erinnerung an jene Verheißung wachgehalten (Mk 3—Mk 14 p). In der Passionswoche hat Petrus versagt (Mk 14,32—16,8). Aber der Auferstandene hat seine Verheißung wahrgemacht (1 K 15,5). Petrus war der Erste, dem der Kyrios erschienen ist, und diese Protophanie trug den Charakter einer Sonderbestallung (J 21,15 ff). Aufgrund dieser Legitimation wurde Petrus zum Träger der entscheidenden Vollmachten in der Zentralgemeinde der Urzeit, in der Christengemeinde der Heiligen Stadt Jerusalem (Ag 5,1 ff; 8,14 ff). Schon bald aber wurde seine Position in Jerusalem durch Jakobus Justus und seine Stellung im Osten durch Paulus unhaltbar. So ging er den Weg nach Rom und schuf damit eine Voraussetzung für den Aufstieg Roms zur Heiligen Stadt der Christenheit (1 Pt). Das sind die Hauptstationen auf dem Wege des Petrus¹²⁷). Es muß dem Leser überlassen bleiben, sich aus diesen nackten Daten ein Bild von der Historia Petri aufzubauen. Dieses Bild mag vielleicht nicht überall in das Weltbild des neunzehnten Jahrhunderts und seiner Nachzügler hineinpassen. Vielleicht aber kann es die Ehrfurcht des Historikers vor dem planmäßigen Gang der Geschichte und das Wissen des Christenmenschen um das Geheimnis der Wege Gottes vertiefen. *Ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλήσις τοῦ θεοῦ.*

126) Gegen dieses gut römische Harmonisierungsprogramm polemisieren die Kerygmata Petri, was Langen und Brüll nur halb oder falsch gesehen haben, Waitz und Schmidt aber ganz verkennen; s. J. Langen, Die Klemensromane (1890); A. Brüll, Theol. Quartalschr. (1891) S. 577 ff; H. Waitz, TU NF 10,4 (1904) S. 7 ff u. ö.; C. Schmidt, TU 46,1 (1929) S. 314 ff.

127) Nur noch hinweisen kann ich auf zwei besonders wichtige Untersuchungen, die nach dem Abschluß dieser Arbeit erschienen sind: H. Strathmann, Die kirchliche Stellung des Petrus im Urchristentum, als Ms. vervielfältigt in Nachrichten aus der Deutschen Ev. Kirche, mitgeteilt durch das Kirchl. Außenamt, Nr. 47 (1. 8. 43) S. 6 ff. G. Kittel, Der gesch. Ort des Jakobusbriefes, ZNW 41 (1942) S. 71 ff.

Abgeschlossen am 2. April 1942.

Vorfranziskanisches Genossenschaftswesen.

Baurisse und Forschungsaufgaben. Byzantinische Beziehungen.

Von Georg Schreiber in Münster.

1. Zweistromland der Zönobiten.

Das Genossenschaftswesen des Mittelalters zeigte in seiner kirchlichen Ausprägung eine verschwenderische Fülle von Farben und Formen. Es nimmt ausgiebig Anteil an der strömenden Bewegtheit und an der reizvollen Verzweigung der Gotik. Kapitel und Konvente halten sich mit altersgrauen Überlieferungen im Schatten der Kathedrale. Dazu bevölkern Bruderschaften und Kalande das städtische Weichbild. Ritterorden sichern und betreuen mit Kommenden und Hospizen die Pilgerstraßen. Eremitagen durchziehen die Wildnis, bald im rein persönlichen Zuschnitt des Asketenideals der Xeniteia, bald im umfriedeten Block von Einzelniederlassungen. Dazu lockern die Grangien der Zisterzienser das Novalland auf, denen Cellen der Prämonstratenser im Eremus begegnen.

Die Anfänge dieser und anderer Entwicklungen waren ungleich bescheidener. Sie reichen in der Schlichtheit der genossenschaftlichen Struktur noch bis ans Hochmittelalter; denn vordem begnügte man sich mit einer sparsamen Zweiheit der Formen, mit den Konventen der Chorherren und Mönche. Man wußte also nur um die Kanonie und um das Monasterium. Erstere umschloß die Kleriker kanonikaler Observanz, genauer die Säkularkanoniker. Letzteres entstammte vorwiegend benediktinischen Ursprüngen.

Es ist nun richtig, daß der Sprachgebrauch von Monasterium in merowingisch-fränkischer Zeit noch nicht völlig gesichert ist, wenngleich das Aachener Capitulare monasticum von 817 sich um das benediktinische Element nachdrücklich bemühte. Es fand dazu in Benedikt von Aniane († 821) einen energischen Schrittmacher. Dieser Reformers hat wie wenige andere die sorgsam ordnende und sammelnde Art der karolingischen Haltung herausgestellt. Gleichwohl bedarf dieser sich anreichernde Sprachgebrauch über K. H. Schäfer ¹⁾, A. Pöschl ²⁾, A. Werminghoff ³⁾, K. Blume ⁴⁾, R. Moli-

1) Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter. Stuttgart 1903, S. 4, in der Bedeutung Münsterkirche; Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter. Stuttgart 1907, S. 106 Anm. 2, nicht in der Bedeutung der Stiftskirche, sondern des claustrum, des abgeschlossenen Gebiets der Sanktimonialen; ebda Anm. 1

tor⁵⁾ u. a. hinaus noch weitere Ergründung. Hie und da scheinen sich nämlich fließende Grenzen zur Kanonie zu ergeben. Zudem melden die Iroschotten eine Sonderstellung an, deren Haltung eine gewisse Ähnlichkeit zu den Satzungen orientalischer Religiösen erkennen läßt⁶⁾.

So gehen noch einige Unbestimmtheiten mit, wenn man etwa an der Hand des Archives de la France monastique die Gründungsgeschichte der merowingischen Zönbien und der Folgezeit überprüft⁷⁾. Dabei läßt sich das in abendländische Urschichten greifende Gebiet der Gallia christiana und des gallischen Liturgietypus besonders reizvoll an. Doch tritt in der Abfolge jener Zeitalter die Trennungslinie zwischen der kanonikalen und monastischen Gruppe immer schärfer heraus. Die Unterscheidung wird vor allem vom Regelbekenntnis gewonnen. Die Kanoniker beobachten die Regel Augustins. Das Mönchtum hält sich weithin an die regula S. Benedicti. Die Textgestaltung und die geistesgeschichtliche Durchdringung der Benediktinerregel hat in der Fortsetzung sehr bedeutende und fruchtbare Untersuchungen ausgelöst⁸⁾. Dagegen bedarf die Augustinerregel, wie auch W. Hümpfner mit Recht bemerkt⁹⁾, noch der kritischen Ausgabe. Und die Geschichte ihrer mittelalterlichen Anwendung von Chrodegang († 766) über Ivo von Chartres († 1117) bis zu den Augustiner-Eremiten harrt noch weithin der Erschließung. Die hier einschlägigen Studien von P. Schroe-

als Nonnenchor. Siehe noch Schäfer, Die Pfarreigenschaft der regulierten Stiftskirchen. Zschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. 45, Kan.Abt. 14 (1925), S. 161—173.

2) Bischofsgut und mensa episcopalis I. Bonn 1908, S. 77, Anm. 4, wo bemerkt ist, daß monasterium für das Kanonikatstift seit der Karolingerzeit häufiger gebraucht wird, wohl im Zusammenhang mit der Einführung der vita communis.

3) Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter.² Leipzig, Berlin 1913, S. 181, mehr allgemein. Der in den Kapitularien und Konzilien niedergelegte Sprachgebrauch ist hier noch nicht fruchtbar gemacht.

4) Abbazia. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Rechtssprache. Stuttgart 1904, S. 3, 34, 56, mit Hinweis auf die Stiftskirche S. 66.

5) Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände. 3 Bde. Münster S. 87 f., in der Beschränkung auf den — allerdings zeitlich nicht umrissenen — Sprachgebrauch des monasterium principale, also des Hauptklosters.

6) So Marcel Viller und Karl Rahner, Ascese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg i. Br. 1939, S. 206, mit Stellungnahme zu J. Ryan und L. Gougaud.

7) Über Besse und Lesne weist die Arbeit von L. Ueding, Geschichte der Klostergründungen der früheren Merowingerzeit, Berlin 1935, hinaus.

8) Eine gute Übersicht bei Viller und Rahner, Ascese, S. 207 ff., dazu ergänze aber noch Philibert Schmitz, L'ordre de Saint Benoît I., Maredsous 1942, p. 9 ss.

9) Augustinerregel, bei W. Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche I. Freiburg i. Br. 1930, Sp. 824 f.

der ¹⁰⁾, B. Capelle ¹¹⁾, F. Weninger ¹²⁾, L. Hertling ¹³⁾ sind keineswegs als abschließend zu bezeichnen ¹⁴⁾. Vergleicht man den Ursprung und die älteste Handhabung beider Normen, so tritt die Regula S. Benedicti heller, greifbarer und persönlicher heraus. Wird doch ihr Urheber als Leiter von Subiaco und Monte Cassino schärfer belichtet. Die Satzung empfängt damit den lebensvollen Kommentar der Praxis. Letztere wird auch in der Folge bemerkenswert herausgestellt. Zur Vita des Benedikt von Nursia, die Gregor d. Gr. im zweiten Buch seiner Dialoge mitteilt, tritt eine Fülle von Urkunden, auch Traditionsnotizen, denen Annalen, Chroniken und Viten wetteifernd zur Seite stehen.

Dagegen läßt sich die ältere Quellenkunde der Kanonie nicht ganz so günstig an. Gewiß wird kein Geringerer als Augustin als Urahn des kanonikalen Lebens und als Vater einer nicht minder fruchtbaren Norm angesprochen. Aber die Umrisse der persönlichen Beziehungen des Regelvaters zu seinem Werk verschwimmen. Man weiß, die Satzung, die er weiblichen Religiosen in Hippo mitgab, ist kaum von ihm selbst für Männerbünde niedergeschrieben. Erst um 700 liegt die Umschrift für Männerkonvente fertig vor ¹⁵⁾. Zudem fehlt ein literarisches und organisatorisches Kraftzentrum, wie es Monte Cassino darstellte. Letzteres hatte zudem den Vorzug, von Byzanz befruchtet zu sein. Diese Einwirkung erstreckte sich selbst auf die lebensnahen Beziehungen der Medizin ¹⁶⁾.

Mißt man die Macht und den Einfluß, den beide Gruppen entfalteten, so darf man wohl sagen, daß die Stellung der Benediktiner in merowingisch-fränkischer Zeit eine ungleich stärkere ist. Aber im 10. Jh., im besonderen dem Jahr 1000 zu, setzt eine Festigung des Chorherrentums ein. Die Kollegiatstifte wuchsen damals

10) Die Augustinerregel, Arch. f. Urkundenforschung 9 (1926), S. 271—306.

11) L'Épître 211e et la règle de Saint-Augustin. *Analecta Praemonstratensia* 3 (1927), p. 369—378.

12) Die Regeln des hl. Augustinus. Innsbruck 1929.

13) Kanoniker, Augustinerregel und Augustinerorden, *Zschr. f. kath. Theologie* 54 (1930), S. 335—359, bedarf mancher Ergänzungen.

14) Manche Hinweise neuerdings neben Pöschl, *Bischofsgut I*, S. 48 ff., bei Georg Schreiber, *Prämonstratenserkultur des 12. Jahrhunderts*. *Analecta Praemonstratensia* 16 (1940), S. 42—108, 17 (1941), S. 5—33; Derselbe, *Studien über Anselm von Havelberg*. *Analecta Praemonstratensia* 18 (1942), S. 5—90; Derselbe, *Anselm von Havelberg und die Ostkirche*, *Zschr. f. Kirchengesch.* 60 (1942), S. 354—411, bes. S. 365 f. Zur Literatur der Augustinerregel die wertvolle Übersicht bei Viller und Rahnner, *Ascese*, S. 249 f., die Max Heimbucher, *die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche I*³, Paderborn 1933, S. 396 ff., weithin ergänzt.

15) Hümpfner, a. a. O.

16) Neuerdings Loren C. Mackinney, *Early Medieval Medicine with special reference to France and Chartres*. Baltimore 1937, p. 241 im Register; Paul Diepgen, *Gesch. der Medizin II*² (Sammlung Goeschens nr 745); Philibert Schmitz, *L'ordre de Saint-Benoît II.*, p. 38, 192 s.

schneller als die Klöster heran¹⁷⁾. Dieser Prozeß, der unverkennbar ist, bedarf noch der näheren Untersuchung. A. Hauck weiß zu bemerken, die Ungarnzüge hätten sich für das bayerische Klosterwesen verhängnisvoll bemerkbar gemacht¹⁸⁾. In mehr als einem Falle habe man sich mit der Wiederherstellung in Form eines Kanonikatsstifts begnügt. Letzteres wird also als die bescheidenere Taschenausgabe des Religiosentums angesprochen. Aber man kommt mit dieser Erklärung nicht aus. Man muß natürlich auch die außer-bayerischen Gebiete berücksichtigen. Doch mag man noch andere Erwägungen in Rechnung stellen. Man erinnere sich der schöpferischen Initiative starker Bischofspersönlichkeiten, nicht minder einer gewissen Festigung des Diözesankörpers, der mit dem Ausbau der Pfarrorganisation das seelsorglich tätige Kollegiatstift benötigte. Man wird aber ebenso der kluniazenischen und verwandte Reformwellen gedenken. Nicht minder macht sich hier wie auch sonst die berechnende und zugleich dem Zeitsinn verpflichtete Eigenwilligkeit des Dynasten geltend.

Wiederum will es vermerkt sein, was sich bereits an anderer Stelle dartun ließ, daß diese Chorherren vom Symbol her gestützt wurden¹⁹⁾. Sie haben, um nur einen Zug zu erwähnen, ausgerechnet der mächtigen Figur des Johannes Evangelist um das Jahr 1000 ein besonderes Interesse geschenkt. Er wird zum Schutzherrn kommander mystischer Zeitalter. Er wird zum Führer und Beschließer für apokalyptisch-eschatologische Bereiche. Er wächst in die Wärme und Volksnähe der marianischen Devotion. Diese Zuneigung, die sich in kanonikalen Kreisen entwickelt, wird von den Prämonstratensern ganz wesentlich verstärkt und vertieft²⁰⁾. Derartig erlebt das Chorherrentum bereits um das Jahr 1000 ein bemerkenswertes Frühstadium. Die Hochblüte setzt allerdings erst mit jener und oft erörterten Regularisierung ein, die für die zweite Hälfte des 11. Jh. neue Grundlagen und eine sehr gesteigerte Bewertung einhändigte. Sie gibt sich als eine der stärksten Auswirkungen des Gregorianismus, aber auch der ihm verbundenen Wanderpredigt.

17) Ernst Tomek, Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jahrhundert. 1. Teil. Die Frühreform. Wien 1910, S. 62. Dazu Georg Schreiber, Zschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. 32, Kan.-Abt. 1 (1911), S. 356 bis 373.

18) Kirchengeschichte Deutschlands. III³⁻⁴. Leipzig 1920, S. 277 ff., 335 ff. — Die Initiative der Bischöfe betont Robert Holtzmann, Geschichte der sächsischen Kaiserzeit. München 1943, S. 53.

19) Man beachte auch das stark (so von Jakob von Vitry) betonte Viktor-symbol für die Regularkanoniker in Marseille und Paris.

20) Georg Schreiber, Die Prämonstratenser und der Kult des hl. Johannes Evangelist. Quellgründe mittelalterlicher Mystik. Zeitschr. f. kath. Theologie 65 (1941), S. 1—31. Die Norbertiner sind in der sonst anregenden Schrift von Hans Preuss, Johannes in den Jahrhunderten, Gütenlohe 1939, noch nicht berücksichtigt.

Die Geschichte der augustinischen Gruppe ist, wie angedeutet, noch wenig erforscht. Sollte man sich ihrer stärker zuwenden, so ist es förderlich, dabei immer wieder die Beziehung zur benediktinischen Organisation herauszustellen. Abhängigkeiten und Wechselwirkungen, Ersatz der einen Institution durch die andere treten für das Hochmittelalter immer wieder zu Tage, in Bayern wie in der Gascogne ²¹⁾.

Auf die unabweisbaren Zusammenhänge hat bereits ein mittelalterlicher Historiker hingewiesen. Dazu nahm nämlich Jakob von Vitry († 1240), gewiß einer der geistvollsten Beobachter des kanonikalen und monastischen Lebens seiner Umwelt, das Wort. Philipp Funk hat dem weitzblickenden Franzosen eine hervorragende Darstellung gewidmet ²²⁾. Aber die von uns aufgeworfenen Fragestellungen, die sich den Beziehungen des kanonikalen und monastischen Elements widmen, sind in seine Darlegungen noch nicht einbezogen. Damit entbehrt das Porträt Jakobs mancher Züge und feiner Schattierungen. Sie sind der Einzeichnung wert.

Jakob selbst bekennt sich zur Augustinerregel. Er weilt als Regulkanoniker im nordfranzösisch-belgischen Raum, der reformfroh und zugleich mystisch erfüllt ist. Näherhin wirkt er als Konventual des Priorats von Oignies (D. Cambrai), also in dem anziehenden Kreise der Mystikerin Marica von Oignies, die sich bemüht, „das Leben der Urkirche zu führen“ ²³⁾. Sein Beobachtungsfeld erweiterte sich. Den Kreuzzugsprediger wählt man zum Bischof des palästinensischen Akko (1216—1228). Als Freund Gregors IX. wird er schließlich zum Kardinal und Bischof von Frascati erhoben.

Wie wenige andere ist der Vielgereiste in der Tat berufen, das kanonikale und monastische Leben seiner Zeit literarisch zu werten. Er geht dabei gründlich zu Werke. Einleitend hebt er die tragenden Unterscheidungen im abendländischen Religiosentum heraus, die Trennung in Eremiten und Zönobiten ²⁴⁾. Letztere teilen sich in schwarze Benediktiner und weiße Chorherren. Beide Gruppen werden im Ablauf der Zeit reformbedürftig. Sie häufen die Besitzungen. Der Reichtum schwillt an. Jakob denkt dabei an jene Jahrhunderte, die sich von der karolingischen zur gregorianischen Epoche ziehen.

21) Für letztere siehe Georg Schreiber, Kluny und die Eigenkirche. Arch. f. Urkundenforschung 17 (1942), S. 359—418, bes. S. 374 Anm. 3.

22) Jakob von Vitry. Leipzig, Berlin 1909; Derselbe, bei Buchberger V, Sp. 263. Manche Nachträge neben J. Greven bei Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Berlin 1935.

23) H. Lang, bei Buchberger VI, Sp. 909.

24) Fuerunt ab initio et a priscis temporibus in partibus occidentis duorum religiosorum genera, a se invicem vivendi modo et regularibus institutis differentia, quorum quidam eremitae, alii coenobitae nominantur. Jacobi de Vitriaco . . . libri duo. Dvaci 1597 (Historia occidentalis c. 13, p. 299).

Er unterscheidet sich an dieser Stelle ²⁵⁾ von Arnold von Lübeck (Geschichtsschreiber 1177—1212), der mehr in die Umwelt blickt. Für diese verflossenen Zeitalter macht Jakob die höchst bemerkenswerte Feststellung: es war ein Nachteil, daß andere monastische Verbände noch nicht existierten. Es war weiter bedauerlich, daß die Regularkanoniker noch nicht in Erscheinung getreten waren ²⁶⁾. So rächt sich nach Jakob die Monopolstellung der älteren Benediktiner und Säkularkanoniker.

Gewiß eine der bedeutendsten Verlautbarungen der mittelalterlichen Monasteriologie. Dabei ein Bekenntnis zum Gedanken des organischen Fortschritts. Ganz wie bei dem tiefgründigen Geschichtstheologen und Prämonstratenser-Chorherrn Anselm von Havelberg († 1158) ²⁷⁾ wird die Neugründung von Genossenschaften bei Jakob begrüßt, um Aufgaben und Ziele der Reform zu erfüllen. Im besonderen dienen diese Schöpfungen der Wiedererweckung des Armutsgedankens, der Verneinung des persönlichen Eigentums und der getreulichen Befolgung der augustinischen bzw. benediktinischen Satzung. Derart leuchten bei dem französischen Kulturschriftsteller bereits franziskanische Motive auf, wenn er den Fortschritt und die Gestaltung vorfranziskanischer Zeitalter berührt.

Nach allem bejaht Jakob bereits eine entwicklungsgeschichtliche Sicht. Aber ebenso bezeugt er Sinn für eine systematisch gerichtete Würdigung. In letzterer Hinsicht begegnet er sich bereits mit Heinrich von Segusia ²⁸⁾, also mit dem Kardinal Hostiensis († 1271), dem großen Wegbereiter der Kanonistik. Auch letzterer hat dem kirchlichen Genossenschaftswesen feste begriffliche Unterscheidungen und Einteilungen mitgegeben. Doch bleibt die Stellungnahme der Schriftsteller des 12. und 13. Jh. noch weithin zu ergründen, soweit die nähere Kennzeichnung und die schärfere Umreißung des kanonikalen und monastischen Elements in Frage kommt. Dafür liegen in der Forschung gewiß einige und bemerkenswerte Ansätze vor. Manches ist bereits über die cluniazensisch-zisterziensischen Streitigkeiten gesagt worden (U. Berlière, G. Schreiber, J. Storm, G. G. Coulton, R. Molitor). Zum anderen ist die Kritik und

25) An anderen Stellen vermerkt auch Jakob die Anhäufung des Besitzes in seiner kanonikalen und monastischen Umwelt.

26) *Ex quo factum est, quod supra modum* (eine echt scholastische Wendung) *ditati sunt et immensis possessionibus dilatati, praesertim cum temporibus illis alia monasteria seu regulares conventus nondum essent.* Hist. oc. c. 20 p. 317.

27) Schreiber, Prämonstratenserkultur, S. 97 ff; Derselbe, Studien über Anselm von Havelberg, S. 55 ff.; Derselbe, Geschichtsdenken im hohen Mittelalter. Arch. f. Kulturgeschichte 32 (1944), S. 75—117, bes. S. 113 ff.

28) *Henrici a Segusio Cardinalis aurea summa. Lib. 3 n. 7; De statu monac. et Can. Regul.* Ausgabe Coloniae 1612, p. 1017.

Satire festgehalten, die etwa Stephan von Tournai († 1203)²⁹⁾ und Walter Map († um 1203) und später Cäsarius von Heisterbach († 1240) und John Pecham († 1292) den Religiösen ihres Zeitalters mitgaben³⁰⁾. Man hat ebenso die Charakteristik untersucht, die das Religiosentum in der mittelalterlichen Dichtung fand, wobei das Interesse am französischen Hochmittelalter³¹⁾ besonders hervortritt. Begreiflich genug, da besonders der Raum der Gallia christiana sich in Sachen reformerischer Neuschöpfungen ungemein quellkräftig und beweglich anließ. Für den deutschen Bereich bedürfen jene Studien, die sich in der Linie von A. Schönbach³²⁾ und von B. Mokenhaupt³³⁾ halten, noch der energischen Weiterführung. Höfische Gesellschaft und höfische Dichtung wissen um eine Einbeziehung der Regularen³⁴⁾.

Aber ebenso sind bei den mittelalterlichen Quellenschriftstellern jene Darlegungen zu beachten, die sich einer mehr systematischen Erörterung des Genossenschaftswesens zuwenden. Sie wird weniger in der Prägung einer strengeren Systematik geboten. Aber es finden sich doch grundsätzlich bedeutsame Auslassungen und Unterscheidungen ein. In mehr als einer Hinsicht. Dahin gehören Ausführungen über die asketischen Ideale und das Regelbekenntnis, über hervorstechende Züge des Verbandscharakters und über die Sonderheit der *consuetudines monasticae*. Derartige Bemerkungen setzen ein, wenn sich die neue Satzung gegenüber der bewährten älteren Observanz zu verteidigen hat. So nimmt sich der normanische Geschichtsschreiber Ordericus Vitalis († 1143) die Neuschöpfung des Anachoreten und Wanderpredigers Vitalis von Savigny († 1122) vor³⁵⁾. Dieser hat die Einsiedler des Waldes von Savigny zu einer Genossenschaft vereinigt und mit ihnen die Abtei Savigny (D. Cou-

29) S. Scheler, Sitten und Bildung der französischen Geistlichkeit nach den Briefen Stephans von Tournai. Berlin 1915.

30) G. G. Coulton, *Five centuries of religion*. Cambridge 1923 ff., I, p. 391; M. Seidlmayer, Map, bei Buchberger VI, Sp. 861. Georg Grupp, *Kulturgeschichte des Mittelalters*. III³. Paderborn 1924, S. 267 ff, IV³, S. 383 ff.

31) Achille Luchaire, *La société au temps de Philippe-Auguste*.² Paris 1909, besonders mit den Kapiteln „Le chanoine“, p. 111—151 und „L'esprit monastique“ und „La vie monastique“ p. 191—264; C. Josef Merk, *Die Lehre und das Leben der Kirche im altfranzösischen Heldenepos*. Beihefte d. Zeitschr. f. romanische Philologie, H. 41. Halle a. S. 1914, S. 207 ff; Paul Scheuten, *Das Mönchtum in der altfranzösischen Profandichtung*. Münster 1919; Hans Spanke, *Deutsche und französische Dichtung des Mittelalters*. Stuttgart 1943.

32) *Das Christentum in der altdutschen Heldenichtung*. Graz 1897.

33) *Die Frömmigkeit im Parzival Wolframs von Eschenbach*. Bonn 1941.

34) Dazu neuerdings Julius Schwietering, *Der Tristan Gottfrieds von Straßburg und die Bernhardische Mystik*. Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1943, Phil.-Hist. Kl. 5. Berlin 1943.

35) *Hist. eccl. Pars III* l. 9, Migne PL 188, col. 643 C.

tances) 1112 gegründet ³⁶⁾. Er übernimmt die Benediktinerregel, aber er führt Eigenes hinzu. Auffällig für die — von Farbe und Symbol stark beeindruckten — Zeitgenossen ist im besonderen das graue Gewand, das sich scharf von der als sakrosankt erachteten Tracht der Benediktiner abhebt. Ordericus, als Konventuale des normanischen St.-Evroul (D. Lisieux) cluniazensischer Observanz, tadelt den Klostergründer ob seiner Neuerung ³⁷⁾. Vitalis habe doch die cluniazensische Gewohnheit und die Lebenshaltung anderer monastischer Einrichtungen vor sich gehabt, die längst bewährt seien. Leider sei auf deren Nachfolge verzichtet. Ritus Cluniacensium vel aliorum, qui monachilibus observantiis iamdudum mancipati fuerunt, imitatus non est. Nun komme Vitalis und bringe für Neu-bekehrte Satzungen seiner Tage, die er ganz nach seinem Gutdünken aufgestellt habe, sed modernas institutiones neophytorum, prout sibi placuit, amplexatus est. Derart muß der Begründer neuer Genossenschaften, wenn er sich vom alten ablöst, erst um seine Anerkennung kämpfen. Man kann es verstehen, wenn er zu seiner Sicherung ein päpstliches Klosterprivileg zu erwirken suchte, ein Moment, das in der Geschichte des päpstlichen Schutzes kaum berührt ist. Überhaupt ist die Motivlehre der Klosterprivilegien weit-hin auszubauen, über A. Brackmann und H. Hirsch hinaus.

Zu einer ähnlichen Wertung der älteren und bewährten Satzung kommt es im Falle von Grandmont (D. Limoges). Hier hat Stephan von Tournai, selbst ein überzeugter Regularkleriker, die ganze Überlegenheit der Augustinerregel gegenüber der Neugründung des Stephan von Thiers († 1124) zum Ausdruck gebracht. Man weiß, der letztere Stephan, der langjährige Eremit Calabriens, fühlte sich nach der Rückkehr in die Auvergne, in seiner Gründung Muret nur als Haupt einer Einsiedlergenossenschaft. Wie seine Vita bemerkt, will er weder canonicus noch monachus sein ³⁸⁾. Er hatte eben aus Süditalien griechische und orientalische Antriebe mitgebracht. Seine Persönlichkeit gehört in das denkwürdige Kapitel kultureller und monastischer Begegnungen der Lateiner mit Byzanz

36) Johannes v. Walter. Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Neue Folge. Leipzig 1906, S. 73 ff; Alfons Zimmermann, Kalendarium Benedictinum. 3 Bde. Metten 1933, I, S. 52 ff.

37) Quid canonicis regularibus et Grandmontensibus eremitis . . . Canonicos regulares nostri temporis sub Regula beati Augustini Christo deservire sci-mus et sub ea in domo Domini unius moris habitare. Ipsi autem non Augustinum, sed quendam, ut dicunt, bonum hominem Stephanum de Mureto magistrum suum profitentur. Libellus etiam, qui eorum constitutiones continet, non Regula appellatur ab eis, sed vita. p. 71, Migne PL 211, col. 368. — Es überrascht, daß W. Wattenbach - R. Holtzmann, Geschichtsquellen, Deutsche Kaiserzeit I. 4, Berlin 1943, S. 787 f., in seiner Kennzeichnung des Ordericus Vitalis der cluniazensischen Note nicht gedenkt.

38) Zimmermann I, S. 188; P. Volk bei Buchberger IX, Sp. 807; Coulton, Fives centuries III, p. 98.

und der Levante³⁹⁾. Die Fremdheit der von ihm aufgestellten Satzungen wurde nur zu gut im abendländischen Westen empfunden.

Zu den mehr grundsätzlich gerichteten Erörterungen zählen auch die Ausführungen mittelalterlicher Geschichtsschreiber über echte Regeltreue und über die Verfälschung der ursprünglichen Benediktinernorm. Dahin gehören ebenfalls die Auslassungen über den Armutsgedanken und die Handarbeit einerseits und über die Grundherrschaft (gutsherrliche Betriebe, Mühlenbann, Backhauszwang, Kolonen u. a.), über das Eigenkirchenwesen, den Zehntbesitz, die Einkünfte aus pfarrlichen Oblationen und aus Begräbnissen andererseits. Man nehme nur das Exordium Parvum Cisterciense, jene bedeutsame Quelle zur Gründung des Zisterzienserordens. Ihr Verfasser Stephan Harding, der strenge und reformeifrige dritte Abt (1109—1133) von Cîteaux, lehnt die benediktinische Grundherrschaft ab⁴⁰⁾. Seine englische Abstammung mochte diese radikale Haltung erleichtern. War der britische Raum doch kaum so stark mit großen geistlichen Grundherrschaften durchsetzt, wie das Gebiet der Gallia christiana. Letztere wußte um frühe Vergabungen an die Klöster, die aus merowingischem Reichsgut (hier die Erbschaft des Syagrius, also die Domänen des Imperium Romanum)⁴¹⁾ und aus karolingischem Hausgut erfolgten. Letztere kannte zudem den gewaltigen Anstieg der cluniazensischen Besitztümer.

In den grundsätzlichen Bereich weisen auch Auslassungen über die Ausübung der Seelsorge, über die Gewährung von Privilegien, über die Einräumung der Exemtion und über die von Bernhard

39) Dazu neuerdings Schreiber, Anselm von Havelberg und die Ostkirche, S. 354 ff; Derselbe, Byzantinisches und abendländisches Hospital. Byzantinische Zschr. 42 (1943), S. 116—149. Derselbe, Geschichtsdenken, S. 82 ff; Über das Griechenkloster der Heiligen Alexius und Bonifatius am Aventin Josef Deér, Die Entstehung des ungarischen Königtums, Archivum Europae Centro-Orientalis hrsg. von E. Lukinich, 8 (1942), p. 52—149, p. 134 sq.

40) Er weiß hier für die ersten Zisterzienser programmatisch zu berichten: Et quia nec in regula nec in vita Sancti Benedicti eundem doctorem legebant possedissee ecclesias vel altaria seu oblationes aut sepulturas vel decimas aliorum hominum seu furnos vel molendina aut villas vel rusticos nec etiam feminas monasterium eius intrasse nec mortuos ibidem excepta sorore sua sepelisse: ideo hec omnia abdicaverunt. Gregor Müller, Das Exordium Parvum. Cistercienser-Chronik 9 (1897), S. 372. Die Wendung ecclesias vel altaria geht auf eigenkirchenrechtliche Beziehungen. Ungenau die Erläuterung bei E. Hoffmann, Die Entwicklung der Wirtschaftsprinzipien im Cisterzienserorden des 12. und 13. Jahrhunderts. Hist. Ib. 31 (1910), S. 699—727, bes. S. 701: „Päpstliches oder bischöfliches Wohlwollen verschafft ihr (der vorzisterziensischen Benediktinerabtei) Kirchen- und Altarpfründen.“ Siehe noch Schreiber, Kluny und die Eigenkirche, S. 416.

41) Dazu neuerdings Heinz Zatschek, Wie das erste Reich der Deutschen entstand. Prag 1940, S. 7 sf., 30 ff.

von Clairvaux gerügte Praxis der Appellationen⁴²⁾, um nur einige trennende Momente herauszustellen, die sich zwischen verschiedenen Verbänden auftun. Die unterschiedlichen Merkmale der Cluniazenser, Zisterzienser und Prämonstratenser sind im besonderen im *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem* herausgestellt. Dieser stark satirisch gefärbte Traktat, ein bedeutender Zeitspiegel, ist um die Mitte des 12. Jh. entstanden⁴³⁾.

Soviel an ersten Unterscheidungen und Baurissen, die das frühmittelalterliche und hochmittelalterliche Religiosentum mit sich führt. Sie sind in der Geschichtsforschung unseres Zeitalters zuweilen wenig sorgsam beobachtet. Wer die Regesten unserer Urkundenbücher und einschlägige Darstellungen verfolgt, kann stets von neuem feststellen, daß die Scheidung in *canonici* und *monachi* keineswegs eingehalten wird, daß im besonderen das kanonikale Element nur zu häufig unter das Mönchtum einbezogen ist⁴⁴⁾.

Hier hat der mittelalterliche Historiker Jakob von Vitry, den wir bereits einführten, ungleich schärfer gesehen. Für diesen ausgezeichneten Beobachter einer reich verästelten regularen Umwelt, für diesen zugleich systematisch gerichteten Bearbeiter des Religiosentums, gliedert sich alles zönotäre Leben in eine Zweiheit. Es pulsiert in dem Zweistromland der Kanonie und des Monasteriums. Jede dieser beiden Seinsregionen ist in Jakobs Bewußtsein ein Wertbereich für sich.

42) *De consid. ad Eugen III.*, I. III., c. 4, Migne 182, col. 727—808. Dazu Schreiber, *Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert*. 2 Bde. Stuttgart 1910, I, S. 206 mit Anm. 4; Derselbe, *Studien über Anselm von Havelberg*, S. 65.

43) Abgedruckt bei E. Martène - U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum* V. Lutetiae Paris 1717, p. 1568—1654. Die umfängliche Literatur zusammengefaßt bei Schreiber, *Studien über Anselm von Havelberg*, S. 54. — Unzugänglich blieb Elisabeth Kernau, *Ein Dialogus duorum monachorum Cluniacensis et Cisterciensis* aus dem 12. Jh. Der Gegensatz zwischen Kluniazensern und Zisterziensern. Wiener phil. Maschinenschrift-Diss. vom 15. 12. 1941.

44) Mehr als eine Formulierung ist hier zu verzeichnen. So bemerkt Erich Maschke, *Der Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum*, S. 178—259, bes. S. 200, bei A. O. Meyer, *Handbuch der deutschen Geschichte*. Potsdam 1941: „Was die Zisterzienser für den Regularklerus waren, wurden die Prämonstratenser, eine Gründung Norberts aus dem Hause der Grafen von Gennep in Prémontré bei Laon für die regulierten Chorherren.“ Dazu ist zu sagen, daß auch die Prämonstratenser zu dem Regularklerus gehören. — Fehlerhaft bezieht Ernst Landers, *Die deutschen Klöster vom Ausgang Karls d. Gr. bis zum Wormser Konkordat und ihr Verhältnis zu den Reformen*, Berlin 1938, S. 42, die Regularkanoniker und Norbertiner unter das Mönchtum, wenn dieser Autor bemerkt: „Noch in den Ausgang der Salierzeit ragen die neuen Orden der Augustiner, Prämonstratenser und Cistercienser hinein; mit ihnen stößt eine neue Welle des Mönchtums unter neuen Voraussetzungen und Bedingungen im deutschen Raum vor.“

2. Cluniazensische Dynamik.

Benedikt von Nursia sieht das Einzelkloster. Gewiß kennt er ein Mindestmaß von Beziehungen zu anderen Zönbien. Er selbst hat in der Umgebung von Subiaco zwölf Konvente gegründet. Er interessiert die Nachbaräbte (*abbates vicini*) für die Abtwahl⁴⁵⁾. Doch richtet er mit gewollter Einseitigkeit den Blick in das Innengehäuse des Monasteriums und in das Innenleben des Konvents. Die Verwandtschaft mit den Abgeschiedenheiten der Ostkirche tritt stark heraus, die allerdings in Byzanz gleichzeitig, was wenig beachtet ist, die sozialkaritative Seite (Hospital, Altersheim, Irrenhaus, Medizinschule) stärker als der Westen zu pflegen wußte⁴⁶⁾. Nur leise klingt in der *regula Benedicti* die Erdverbundenheit und die Verwurzelung in der Landschaft an. So rauscht der heimatliche Fluß einher, wenn in der Klosteranlage eine Mühle (c. 66) vorausgesetzt wird⁴⁷⁾. Die Brücke zur süditalienischen Grundherrschaft wird damit beschritten.

Aber noch fehlen größere genossenschaftliche Zusammenhänge. Es ermangelt der Wille zur festeren Gruppierung. Das Einzelkloster steht im wesentlichen auf sich. Benedikt von Aniane, „der erste große Mönchsvater aus germanischem Stamm“⁴⁸⁾, machte sein südfranzösisches Stammkloster zu einer neuen Stätte der Verinnerlichung. Er ist ebenso am *Capitulare monasticum* von 817 hervorragend beteiligt, das von Aachen her für alle Klöster des Frankenreiches verbindlich gemacht wird. So geht Benedikts Wirkung nach draußen. Alle Reform dieser Art drängt ja ihrem Wesen nach auf einen Exodus. Sie will andere Konvente erobern und erziehen. Sie will die monastische Haltung gleichschalten. Aber dem zweiten Benedikt, dem eifrigen Visitor, bleibt die stärkere Verkettung und das organische Zueinander dieser fränkischen Zönbien versagt. Mehr oder minder wahrt jedes seine örtliche Besonderheit. Zuweilen steigert es diese zu starker Individualität. Mit St. Gallen und Reichenau, mit Fulda und Korvey erlebt es den Glanz karolingischer und ottonischer Renaissance. Es erfährt dynastische Privile-

45) Dazu Schreiber, *Kurie und Kloster I*, S. 118; Molitor, *Rechtsgeschichte I*, S. 30 ff. Eine Weiterführung dieser Untersuchungen ist erwünscht, auch unter Einbeziehung hagiographischen Materials.

46) Schreiber, *Byzantinisches und abendländisches Hospital*, S. 132 ff., auch W. M. Richter, *Geschichte der Medizin in Rußland. I. Moskwa 1813*, S. 84 ff.; W. H. Gant, *Russian Medicine (Clio Medica XX)*. Newyork 1937, p. 38 ff.

47) *Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui, ut omnia necessaria, idest, aqua, molendinum, hortus, vel artes diversae intra monasterium exerceantur, ut non sit necessitas monachis vagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum.* C. Butler, *Sancti Benedicti regula monachorum*. Friburgi Br. 1912, S. 117.

48) Stephan Hilpisch, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*. Freiburg i. Br. 1929, S. 120.

gierung und aristokratische Förderung. Zuweilen jedoch werden im Zeichen lokaler Eigensucht und tief einschneidender Säkularisation die Elemente des Verfalls ausgelöst. Sie steigern sich bei dem allgemeinen Niedergang, der durch die Verwüstungen der Normannen, Sarazenen und Ungarn gekennzeichnet wird.

Doch Cluny weist neue Wege. Es wird zunächst ein Quellgrund vertiefter und zugleich weithin anziehender Frömmigkeit⁴⁹⁾. Der Chordienst, die Meßfeier, das Erleben der Passion, der Kult der Eucharistie, nicht minder die *ars moriendi* wollen hier erwähnt sein⁵⁰⁾. Es pflegt zudem die Welt der Symbole. Längst vor den Kreuzzügen entwickelt es eine betonte Kreuzeskultur, deren allgemeine Geschichte über J. Gretser⁵¹⁾, aber auch über die *Volto-Santo*-Studien von G. Schnürer und J. M. Ritz⁵²⁾ hinaus noch zu schreiben bleibt. Christologisches drängt dabei stärker in die Patrozinien. Die Pantokrator-Idee des Ostens empfängt somit charaktervolle westliche Bejahungen. War Byzanz zudem die Marienstadt par excellence, so wird Cluny — wiederum in einer denkwürdigen Parallele zu den Griechen — der Herd eines mächtig ansteigenden Marienkultes. Gewiß ist es bereits der verständnisvolle Erbe der karolingischen Mariendevotion (um 800 Pfalzkapelle in Aachen, Alkuin, Paulus Diakonus, Hinkmar von Reims, Hrabanus Maurus, Marienfeste des 9. Jh.⁵³⁾). Aber das alles empfängt in dem burgundischen Reformkloster eine gesteigerte Leuchtkraft und bald auch eine entsprechende Fernwirkung. Neben die dortige Basilika wird eine eigene Marienkirche (*ecclesia S. Mariae*) — ähnlich der Eleusakirche des Pantokratorzönobiums in Byzanz⁵⁴⁾ — gerückt, in der die kleinen Tagzeiten abgehalten werden⁵⁵⁾. Und der zweite Abt Odo († 942), „le véritable fondateur de Cluny“⁵⁶⁾ mehrt die Zahl der Anrufungen, wenn er Maria als die Mutter der Barmherzigkeit anspricht⁵⁷⁾. Ebenso führt Odo⁵⁸⁾ das marianische Sonntagsoffizium

49) Schreiber, Cluny und die Eigenkirche, S. 377 ff; Derselbe, Kulturwanderungen und Frömmigkeitswellen im Mittelalter. Archiv für Kulturgeschichte 31 (1942), S. 1—40, bes. S. 33 f. — Abwegig Luchaire, Société française² p. 28: „La vraie religion du moyen âge, il ne faut pas s'y tromper, c'est le culte des reliques.“

50) Tomek, Studien, S. 295.

51) De cruce Christi. 5 t. Ingolstadii 1598—1610.

52) Sankt Kümmernis und Volto Santo. Düsseldorf 1934, weitergeführt bei J. Geßler, La vierge barbue. La légende de sainte Wilgeforte ou Ontcommen. Bruxelles 1938.

53) Stephan Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Freiburg i. Br. 1909, S. 4 ff.

54) Schreiber, Anselm von Havelberg und die Ostkirche, S. 410 f.

55) Tomek, Studien, S. 223.

56) D. Besse, Les mystiques Bénédictins, Paris, Maredsous 1922, p. 124.

57) Beissel, Verehrung Marias, S. 99. 125.

58) Beissel, S. 310.

ein. Derart werden dem kommenden Marienkult der Zisterzienser und Prämonstratenser starke Befruchtungen mitgegeben. Das sind Linien, die sich zu der Marienverehrung der Dominikaner und Karmeliten und ebenso zu der Dichtung des Marienlebens und der Marienklage leiten ⁵⁹⁾. Dagegen fehlt der Heiligenverehrung Clunys das eigentlich initiatorische Element. Seine Litanei mit ihren etwa 73 Anrufungen ⁶⁰⁾ hält sich im allgemeineren Rhythmus der Zeit. Dabei sei einmal bemerkt, daß die Geschichte der mittelalterlichen Litanei noch nicht geschrieben ist. Sie bezeichnet eine große Forschungsaufgabe, an der verschiedene Disziplinen interessiert sind.

Aber das alles sind nur Ausschnitte aus dem gewaltigen und glänzenden Bauriß des cluniazensischen Kirchenjahres. Letzteres konnte die Umwelt, wie ein Blick auf Rodulf Glaber ⁶¹⁾, aber auch auf das cluniazensische Urkundenwesen ⁶²⁾ erhellt, zutiefst beeinflussen. In einer ganz bestimmten Richtung, mit seiner Totenliturgie, hat es den Ahnensinn gestaltet und neue Gemütswerte ausgelöst. Es pflegte dabei den Allerseelengedanken, die *commemoratio omnium fidelium defunctorum*. Dabei ist die Frage ganz gleichgültig, ob das *statutum Odilonis pro defunctis* auf Odilo selbst zurückgeht ⁶³⁾. Wenn sich Cluny derartig dem Totendienst der Dynasten und schließlich der Seelenpflege der *milites* zuwandte, eroberte es weithin die Sympathien der ritterlichen Welt. Es konnte ihr in der Folge sogar die befreiende und augustinisch verankerte Idee des Gottesfriedens zumuten. Als Anwalt der Toten wirkte es für die Lebenden.

Mehr als das. Mit dem ausdrucksvollen und in der Klostergründung verankerten Bekenntnis zu den Schutzherren Petrus und Paulus kündigt sich der Wille an, sich direkt dem Papst zu unterstellen. Diese Linie ist seit den Tagen der Privilegierung von Bobbio (628),

59) Schreiber, *Monasterium und Frömmigkeit*. Zschr. f. Aszese und Mystik 16 (1941), S. 19—31; J. Schwietering, *Die deutsche Dichtung des Mittelalters*. Potsdam o. J., S. 123 f.

60) Tomek, *Studien*, S. 189, 221.

61) *Historiarum libri V*, l. 5 c. 1, Migne P. L. 142, col. 692. Dazu Schreiber, *Kluny und die Eigenkirche*, S. 383 f.

62) Die kultgeschichtliche Aufarbeitung der bei A. Bernard und A. Bruel (*Recueil des chartes de Cluny*. Paris 1866 ss.) gebotenen Diplome dürfte noch manche Erträge bringen. Einige Zugänge bereits bei Georg Schreiber, *Kirchliches Abgabewesen an französische Eigenkirchen aus Anlaß von Ordalien*, Zschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsg. 36, Kan. Abt. 5 (1915), S. 414—483; Derselbe, *Mittelalterliche Segnungen und Abgaben*, ebd. 63, K. A. 32 (1943), S. 192—299. S. ferner die von mir angeregte Arbeit von W. Jordan, *Das cluniazensische Totengedächtniswesen vornehmlich unter den drei ersten Äbten Berno, Odo und Aymard*. Münster 1930. Über C. J. Merks unten. Unzureichend Ludwig Eisenhofer, *Handb. d. kath. Liturgik*. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1932.

63) Zum Stande der Forschung Schreiber, *Kluny und die Eigenkirche*, S. 383 ff.

des angelsächsischen Meldunesburg (702), von Fulda (751) und von St.-Denis (757), wozu andere Anstalten treten, nicht völlig neu⁶⁴). Aber sie wird nunmehr mit der ganzen Wucht des anstehenden burgundischen Reformzentrums vorgetragen. Und nirgendwo schalten sich jene Hemmungen und Hindernisse ein, die die Reichsklöster mit sich führen. Raumgeographisch und herrschaftspolitisch ist Cluny von vornherein in einer ungleich günstigeren Lage als die Zönonobien des regnum Teutonicum. Als Herzog Wilhelm von Aquitanien 910 zur Gründung schreitet, befreit er das Kloster von jeder Gewalt. Es ist nur der päpstlichen Schutzmacht unterstellt. Es zeigt also von vornherein die Flagge der Libertas, diesmal mit Rücksicht auf das Laienregiment. Daß es auch zu Befreiungen innerhalb des Diözesankörpers kommt, ist nunmehr Sache des Apostolischen Stuhles und der frühgeweckten Energie des Bittstellers. Cluny beschreitet dieserhalb den Weg des Privilegs. Letzteres weitet sich mehr und mehr. Dieser Schutzbrief wird eine der Regel ebenbürtige Norm. Ja, er leitet, zusammen mit der *consuetudo monastica* eine Distanz von der regula S. Benedicti ein, die immer beachtlicher wird. Kommenden Geschlechtern wird sie eines Tages sogar zum Gegenstand der Sorge werden. Eine weitere Kluft ergibt sich zu der verstimten Diözesangewalt von Mâcon und ebenso zu eifersüchtigen französischen Synoden, die auf Unterordnung unter den Ordinarius drängen. Ernsthafte Zusammenstöße heben an⁶⁵). Der Kampf der Bettelorden mit den diözesanen Mächten wird im cluniazensischen Raume vorweggenommen.

Aber Cluny folgt damals mit Entschiedenheiten der Losung der Freiheit, wenn auch in einem gemäßigten Realismus (Beachtung der unterschiedlichen Rechtsstellung der angeschlossenen Abteien, im Niederkirchenwesen Wahrung diözesaner Zusammenhänge, konziliante Fühlungnahme mit den Herrscherhäusern des Abendland, die sich zu aktiver Politik erweitert). Es sendet dabei

64) August Hüfner, Das Rechtsinstitut der klösterlichen Exemption in der abendländischen Kirche. Mainz 1907, S. 18 ff; Schreiber, Kurie und Kloster I, S. 2 ff; Hans Goetting, Die klösterliche Exemption in Nord- und Mitteldeutschland. Arch. f. Urkundenforschung 14 (1936), S. 105—187, ergänzungsbedürftig.

65) A. Hessel, Cluny und Mâcon. Zschr. f. Kirchengesch. 22 (1901), S. 517 ff; Derselbe, Odo von Cluni und das französische Kulturproblem im früheren Mittelalter. Weniger eindringlich Gaston Letonnellier, L'abbaye exempte de Cluny et le Saint-Siège (Arch. de la France monastique XII). Ligugé, Paris 1923. Dort sind u. a. noch die Ausführungen von G. Schreiber, Kurie und Kloster II, S. 402 im Register unter Cluniacenser nachzutragen. — Anregend A. Fliche, La Réforme gregorienne et la reconquête chrétienne (Hist. de l'église . . . sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin) VIII. Paris 1940, p. 501 ss. — Ziemlich umfassend nach der Seite der Verfassungsgeschichte und Wirtschaftsgeschichte, aber auch manches Liturgiegeschichtliche bei Guy de Valous, Le monachisme Clunisien des origines au XI^e siècle. I. L'abbaye de Cluny II. L'ordre de Cluny (Arch. de la France monastique XXXIX, XL). Paris-Ligugé 1935.

immer wieder Konventualen und Boten über die Alpen, um Privilegien und Bestätigungsbriefe seines anwachsenden Besitzes einzuholen. Der Mannsfall, mehr aber noch (lange Regierungszeiten der ersten sechs Äbte) der Herrenfall, also der Wechsel des Papstes, bieten die äußeren Anlässe. Vorstellungen des Lebensrechts (Erneuerung der vasallistischen Lehen) und der Kommendation begegnen sich mit dem Institut des päpstlichen Eigenklosters.

Vor Jahren haben wir den Begriff des päpstlichen Eigenklosters in die Forschung eingeführt⁶⁶⁾. Wir geben heute eine Ergänzung: Cluny wurde Eigenkloster des Papstes, da sich Wilhelm von Aquitanien ein Kloster ohne einen Klosterherrn nicht denken konnte. Er war darin zeitgebunden. So rückte die Kurie, ebenfalls zeitverpflichtet, aber instinktsicher, unter die Eigenklosterherren jener Tage. Erst in zweiter Linie tritt die Firma des Heiligen, des symbolstarken und schutzmächtigen Klosterpatrons, der Heiltümer, Mirakel und Translationsberichte mit sich führt, hervor. Aber dieser Sanctus wird juristisch mehr und mehr greifbar. Dafür sorgt die Abfassung der Schenkungsurkunden. Das klösterliche Schreibwerk tritt in Wettbewerb mit der römischen Kanzlei. Und weithin in der Ferne zeichnet sich für viele Zönobien der Genossenschaftsverband ab, der das Einzelkloster in seine schützenden Arme zieht. Er ist gewissermaßen der dritte Erbe. So ist allmählich das päpstliche Eigenkloster verblaßt. Es ist zur bloßen Form und zu einem leeren, wenn auch noch einige Zeit als aristokratisch empfundenen Titel herabgesunken. Aber in der Frühzeit hat es wesentliche Dienste geleistet, um die Wege zur Libertas von der Laienherrschaft zu finden⁶⁷⁾.

Diese Linien sind durch kirchenpolitisch denkwürdige Besuche seiner Äbte durch Cluny verstärkt. Von Rom dürfte man neben Heiltümern auch Handschriften in die burgundische Abtei eingebracht haben. So erwärmt sich die anfänglich kühle Haltung zur Wissenschaft. Ja, das allgemeinere Geschichtsdenken wird von Cluny vertieft. Derartige Wirkungen zeichnen sich besonders bei dem neunmaligen Italienfahrer Odilo, also bei dem fünften Abt von Cluny und seinem Kreis ab. Ja, es kommt sogar zu dauerndem Aufenthalt cluniazensischer Konventualen an dem Tiber und zum Einsatz seiner Legaten⁶⁸⁾.

Dabei wird die Romfahrt zugleich zur Romwallfahrt. Eine wichtige Zusatzleistung. Überlieferungen der Iroschotten⁶⁹⁾ und

66) Kurie und Kloster I, S. 9 ff, jedoch bereits an mehreren Stellen weitergeführt. S. besonders Schreiber, Anselm von Havelberg und die Ostkirche, S. 395 mit Anm. 137, S. 397 mit Anm. 145.

67) Wir werden noch an anderer Stelle dazu Stellung nehmen.

68) Walter Kienast, Deutschland und Frankreich in der Kaiserzeit. Leipzig 1943, S. 57; Schreiber, Geschichtsdenken, S. 104 ff.

69) Hartwell Jones, Celtic Britain and the pilgrim movement. Y Cymmrodorion XXIII. London 1912, p. 190.

Angelsachsen⁷⁰⁾ erneuern sich. Derart wird ebenso — wiederum eine bedeutsame Verbundenheit — eine Linie der Ostkirche bejaht; denn von altersher pilgern auch die Griechen, was wenig beachtet ist, ad limina apostolorum, selbst noch nach der 1054 heraufgeführten Trennung von Rom⁷¹⁾. Allerdings sind im Benediktinertum, was das Verhältnis zur peregrinatio betrifft, manche Hemmungen zu überwinden. Die Regel ist dem vagierenden Mönch feindlich gesinnt, ein Moment, das die Bewertung der Wallfahrt beeinträchtigte. Doch haben die Auffassungen nach Persönlichkeiten, Zeitaltern und Ländern, auch nach Genossenschaften gewechselt. Der Wandereremit und das iroschottische peregrinari pro Christo haben dabei ihre Einflüsse geltend gemacht.

Gewiß bleibt der Einzelmönch in Cluny, das die kontemplative Seite der Ostkirche erneuerte, den Klostermauern verhaftet. Aber als Gesamtpersönlichkeit unterstützt das Großkloster diese Romfahrt. Es begünstigt ebenso mit Verbandsmitgliedern, Briefen und Niederlassungen die Jerusalemreise⁷²⁾. Mit spanischen Kolonien fördert es ebenso die Compostelafahrt wie den romanischen Baustil, dessen bedeutendste Verwirklichung gerade die Kathedrale von Santiago ist⁷³⁾. Was im besonderen die Jerusalemfahrt betrifft, hat es eine Linie aufbereitet, die nochmals die Prämonstratenser beschreiten, wenn sie Kanonikatstifte in Palästina ansiedeln⁷⁴⁾. Diesen folgen die Franziskaner, wenn sie mit ihrem Ordensstifter (Predigt vor dem Sultan von Ägypten) und mit späteren Konventualen dem Morgenlande ihr besonderes Interesse zeigen.

So ist Cluny ungemein beweglich. So trägt es eine Fülle günstiger Momente in seine Aufgabe, die sich von allen Unternehmungen als eine der folgenschwersten erweisen soll: das ist die Schaffung eines Verbandes. Es wächst dabei über sich selbst hinaus. Es gelingt ihm, das festere Zueinander von Zönobien heraufzuführen. Bereits beim Regierungsantritt des Abtes Odilo (994) zählt man 37

70) Schreiber, Kultwanderungen und Frömmigkeitswellen, S. 6 ff mit Verweisen auf J. Haller und Th. Zwölfer.

71) Bernard Leib, Rome, Kiev et Byzance. Paris 1924, p. 93; Eugène Mercier, La spiritualité byzantine. Paris, Les éditions du Cygne, p. 179, eingehend G. Schreiber, Geschichtsdenken, S. 82 ff.

72) Ernst Sackur, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit. 2 Bde. Halle 1892—1894, II, S. 231 ff; C. H. Haskins, Studies in medieval culture. Oxford 1929, p. 161; Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Stuttgart 1935, S. 283. Weiteres unten.

73) Über das jakobusfreundliche Cluny vgl. Georg Schreiber, Deutschland und Spanien. Düsseldorf 1936, S. 516 im Register, mit Verweisen auf J. Bédier, ferner Antonio Ballesteros y Bereta, Geschichte Spaniens. München, Berlin 1943, S. 93.

74) Dazu unten.

abhängige Klöster, bei seinem Tode († 1048) sind es deren 65⁷⁵⁾. Die Verkettung und Verschränkung vollzieht sich in einem Ausmaß, daß alle Ansätze früherer Zeiten gegen diese neue lebensvolle Union zurücktreten. Die sonst in den Bereichen der Askese so fruchtbare Ostkirche hat kein Simile aufzuweisen. Dynasten, Bischöfe und Päpste helfen dabei. Daß in diesem Prozeß der Annäherung und Verschmelzung auch zunächst widerstrebende Konvente einbezogen werden, liegt in der wuchtenden Art und in dem Enthusiasmus dieser Reform beschlossen, an der das Laientum einen bemerkenswerten Anteil nimmt. Es bündigt zu Zeiten sogar die Opposition.

Einst erschöpfte sich die Tätigkeit des Benedikt von Aniane, des obersten Reichsabtes, an den Grenzen des fränkischen Reiches. Weit gewaltiger und ausgreifender gibt sich die Raumdehnung von Cluny. Es zieht verbindende Linien durch die Heimaterde von Burgund. Es verzweigt sich nach Aquitanien, nach der Loire, nach der Isle-de-France. Darüber hinaus durchdringt es die Bereiche der Gallia christiana. Noch ein neuzeitliches Sprichwort vermag zu sagen: „Partout où le vent vente, L'abbé de Cluny a rente“⁷⁶⁾. Es besetzt zudem den andersrassigen Brückenkopf der Normandie, der die Wege nach England weist. Es rückt in der Folge zu weiteren Ländern des Kontinents.

Dieses Moment der Verzweigung führt uns in andere Zusammenhänge. Mehr als einmal ist die Forschung der Entstehung des Europagedankens näher getreten⁷⁷⁾. Was sein Werden und Wachsen betrifft, wird man sagen dürfen, daß das frühe Mittelalter sich darauf beschränkt, Keime und Ansätze für eine spätere Erfassung und Klärung zu setzen. Im Hochmittelalter kam es zunächst zur Herausstellung eines religiösen und kulturellen Einheitsgefühls. Letzteres hat aber dem Reifen eines politischen Einheitsbewußtseins vorgearbeitet. Das zeigt ein Blick auf die Kreuzzüge, auf die Gottesfriedensbewegung und auf andere Erscheinungen, die von dem Gedanken der christlichen Schicksalsgemeinschaft getragen sind.

Dabei war die Einordnung von Byzanz nicht ganz leicht. Der Dualismus des westlichen und des östlichen Imperium Romanum durchzieht jene Zeitalter. Diese Spaltung bekundet sich in scharfen

75) Sackur, Cluniacenser I, S. 300 II, S. 517 ff; A. Zimmermann bei Buchberger VII, Sp. 677.

76) André Chagny, Cluny et son Empire. Lyon, Paris 1938, p. 276.

77) Wir nennen nur W. Vogel, Über den Rhythmus im geschichtlichen Leben des abendländischen Europa. Hist. Zeitschr. 129 (1923), S. 1—68, ferner H. Heimpehl, Deutsches Mittelalter. Leipzig 1941, S. 24, besonders ergiebig Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens.

Formulierungen beider Teile. Man nehme nur den Brief Ludwigs II. an Basileios I. vom Jahre 871 ⁷⁸⁾. Dort und anderorts bricht die germanisch-fränkische Auffassung auf, die stärker von der Macht und vom Leben getragen ist. Sie steht gegen die fein geschliffene Dialektik, gegen den klüglich gehandhabten und politisch bedeutsamen Familienbegriff, der Gegnerschaften in Verwandtschaften umzubiegen versucht ⁷⁹⁾. Sie sieht sich zudem der überlegenen Gebärde und dem kultisch reich verankerten Zeremoniell des Basileus gegenüber. Letzteres ist einer sieghaften Einwirkung auf die weniger entwickelte Ausdruckgebung des Abendlandes sicher. Aber von harten Wirklichkeiten her werden die Gegensätze doch zu einer gewissen Auflösung gebracht. So sehr die politische Theorie von Byzanz widerstrebt, so hat die politische Praxis dort immer wieder ein Mindestmaß von Einheitsbewußtsein aufgebracht. Sie liest es schon an der Sarazenennot ab. Sie läßt darum auch die Kette der Unionsverhandlungen nicht abreißen. Noch anderes bindet. Im Jahre 1120 bittet der Abt von Cluny den Patriarchen von Konstantinopel um sein Gebet ⁸⁰⁾. Seien auch die Sprachen verschieden, so habe man Gott, den Glauben und die Taufe gemeinsam.

Der im Hochmittelalter reifende Europagedanke wird von mehr als einem Beweger getragen. Dahin zähle man neben der erwähnten Formung des Imperium Romanum den Ordnungsgedanken des augustinischen Gottesstaats, die Unverlierbarkeit und das Ansteigen der Missionsidee in Sachen der Heiden, die universalistische Haltung des Papsttums, ebenso die synodale Praxis und die kirchenpolitische Theorie, die unter der Flagge der Reform und der Investitur gewisse Gleichförmigkeiten fast in allen Ländern des hochmittelalterlichen Abendlandes auslöst. Dahin gehört nicht minder die Wissensmacht Frankreichs, das besonders mit Tours, Chartres, Laon, Paris seine Adepten aus ganz Europa sammelt, längst ehe ihm das 13. Jh. den Vorrang des studium zuerkennt. Aber unter diese universalistischen Gewalten, die als Baumeister des Europabegriffes angesprochen werden können, mag man zu allem die kanonikalen und monastischen Großverbände zählen, die, wie die Geschichtstheologie des Anselm von Havelberg († 1158) auseinandersetzt, eine besondere Sendung für die Christenheit zu besorgen haben. Sie erfüllt sich für diesen Prämonstratenser in den Ländern (*provinciae*) des abendländischen Raums (*occidentis*). Die

78) M. G. Epp. VII, p. 390. Dazu die eingehenden Erläuterungen von Franz Dölger, Europas Gestaltung im Spiegel der fränkisch-byzantinischen Auseinandersetzung des 9. Jahrhunderts, in dem Sammelwerk von Th. Mayer, Der Vertrag von Verdun, Leipzig 1943, S. 203—273, bes. S. 228 ff.

79) Dazu F. Dölger, Die Familie der Könige im Mittelalter. Hist. Jahrbuch 60 (1940), S. 397—420; Derselbe, Ungarn in der byzantinischen Reichspolitik. Budapest 1942, S. 10 ff.

80) Georgina Buckler, Anna Comnena. Oxford 1929, p. 314 n. 5.

palästinensische Kreuzfahrerstaaten sind ihm nur Zubehör und Ausweitung des Letzteren⁸¹⁾.

Wer derart die Geschichte dieser hochmittelalterlichen Genossenschaften nochmals an sich vorüberziehen läßt, wird sagen müssen, daß erst Cluny — in einer ganz wesenhaften Steigerung der Benediktinerlinie von Monte Cassino — einen Großverband heraufführt, der eine europäische Reichweite erkennen läßt. Es begründet oder vereinigt sich Konvente in Spanien und England, in Deutschland und Italien. Es dringt selbst in das griechische Süditalien ein⁸²⁾. Es streckt ebenso seine Hände nach dem neu christianisierten Donau-Theiß-Gebiet aus⁸³⁾. Seine Schreibstube begegnet sich mit der päpstlichen Kanzlei in der Weite des Aktionsradius, ohne natürlich ihre Vielseitigkeit, Intensität und kanonistische Anreicherung zu besitzen. Mit der Propaganda für den Gottesfrieden setzt es sich gleichzeitig ein für die Sicherheit der Wallfahrtsstraßen⁸⁴⁾.

Mit großem Scharfblick erkennt bereits Abt Odilo die Bedeutung des neuen Überlandwegs durch Ungarn, der durch die Konversion Stephans I. gegeben ist⁸⁵⁾. Förderhin konnte die Jerusalemfahrt an der Hand des Donauwegs besorgt werden, besonders von Frankreich, von Deutschland und selbst von Norditalien her. Die Gefährdung durch Seeräuber, aber auch durch die arabische Flotte wurde dadurch vermieden. Man nehme nur die Anerken-

81) Dialogi I. 1, c. 10, Migne P L 188, col 1155 B: Religio per eum (Norbert von Xanten) renovata maxima coepit habere incrementa et ubique terrarum diffusa est, adeo ut nulla fere provincia sit in partibus Occidentis, ubi eiusdem religionis congregationes non inveniuntur: Francia, Germania, Burgundia, Aquitania, citerior Hispania, Britannia minor, Anglia, Dacia, Saxonia, Leutitia, Polonia, Moravia, Bawaria, Suevia, Pannonia, quae et Hungria, Longobardia, Liguria, Etruria, quae est Thuscia. Omnes inquam hae provinciae habent congregationes praefatas religionis (Niederlassungen der Prämonstratenser), quorum etiam exemplis et orationibus (über die Fürbitten s. unten) confidunt incessanter adiuvari.

Nun folgt noch der Hinweis auf Palästina: Extendit etiam palmites haec eadem sancta societas in partes Orientis: nam in Betlehem una et in loco, quem vocant S. Habacuc, alia congregatio est.

82) A. A. Vasiliev, Histoire de l'Empire Byzantin. Traduit du Russe par P. Brodin, A. Bourguina. 2 t Paris 1932. I, p. 446; Diane de Guldencrone, L'Italie byzantine. Paris 1914, p. 480.

83) Bálint Hóman, Geschichte des ungarischen Mittelalters I. Berlin 1940, S. 199; Karl Kniewald, Das Sanctorale des ältesten ungarischen Sakramentars. Jahrb. f. Liturgiewissenschaft 15 (1941), S. 1—22 (unter cluniazensischem Einfluß).

84) Dazu Georg Schreiber, Mönchtum und Wallfahrt in ihren Beziehungen zur mittelalterlichen Einheitskultur. Hist. Jahrbuch 55 (1935), S. 160 bis 181, bes. S. 176 f.

85) Dieses Schreiben erstmalig bei Ch. Pfister, De Fulberti Carnotensis episcopi vita et operibus. Pariser Diss. Nancy 1885, p. 53 n 1: Quantus erga cultum divinae religionis effectus vestro reundet in animo, cum pene omnis proclamat mundus tum maxime hii, qui a Dominico tumulo (Grab des Herrn in Jerusalem) redierunt, habundantissime vobis testimonium fecerunt.

nung, die Odilo brieflich König Stephan abstattet. Weist er doch in seinem Schreiben darauf hin, daß die Jerusalemfahrer dem ersten christlichen Herrscher Ungarns besonderen Dank wissen. Stephan hat im übrigen die ungemein günstige Verkehrslage seines Landes zwischen Cluny, Aachen, Regensburg, Passau einerseits und zwischen Belgrad, Byzanz, Antiochien, Jerusalem andererseits gut begriffen. Odilos Auffassung wird von Rodulf Glaber († um 1056) geteilt. Man weiß, er ist der vielseitig interessierte cluniazensische Chronist, der neun Jahre im Konvent des Odilo weilte. Er widmet ihm sein Hauptwerk *Historiarum sui temporis libri V.* Auch Glaber ist sich ebenfalls über die Bedeutung dieses neu herausgestellten Verkehrsweges, der gleichzeitig erstmalig als Wallfahrtsstraße erschlossen wird, völlig im klaren. Er preist Stephan in einer sehr bemerkenswerten Wendung, daß er diese Reiseroute zu einem gesicherten Verkehrsweg machte⁸⁶).

Diese Straße zieht in der Tat 1025 Richard, Abt von St. Vanne, der große lothringische Reformator und Schüler von Odilo von Cluny, da er mit seinem Gesinnungsgenossen Gervin von St. Riquier († 1075) nach Jerusalem pilgert. Er wird von Stephan freundlich aufgenommen⁸⁷). Das Interesse an der Levante tritt auch in der Folge heraus, da Cluny Niederlassungen im Weichbild von Konstantinopel, in Civitot und ebenso am palästinensischen Berg Tabor begründet⁸⁸). Derart hebt sich sein Blick in die Weite.

Nach allem darf man bereits für Odilo und Rodulf Glaber annehmen, daß sie großräumig und kontinental denken. Mit diesen

86) *Tunc temporis coeperunt pene universi, qui de Italia et Galliis ad sepulcrum Domini Hierosolymis ire cupiebant, consuetum iter, quod erat per fretum maris omittre atque per huius regionis patriam transitum habere. Ille vero tutissimam omnibus constituit viam; excipiebat ut fratres, quoscunque videbat, dabatque illis immensa munera.* Hist. I. 1 c. 3, Migne PL. 142, col. 645 C. Die einschlägige ungarische Literatur hat die Bedeutung dieser neu erschlossenen Kontinentalstraße längst nicht erschöpfend herausgestellt. Man nehme etwa: Ferenc Galla, *A clunyi reform hatása Magyarországon* (Die Wirkung der cluniazensischen Reform in Ungarn); Pécs 1931; Peter von Váczy, *Die erste Epoche des ungarischen Königtums*. Pécs 1935; Albin F. Gombos, *Saint-Etienne dans l'historiographie européenne du moyen-âge* (Ostmitteleuropäische Bibliothek, hrsg. von E. Lukič, nr. 12). Budapest 1938; Hóman, *Gesch. d. ungar. Mittelalters I*, S. 184 ff.

87) Über die Reise verbreiten sich Ademar von Chabannes († 1034?), Hugo von Flavigny († um 1140?) und die Vita Simeonis, des Reklusen von Trier, geschrieben von Abt Eberwin von St. Martin bei Trier († 1047). Dazu E. Sackur, *Richard, Abt von St. Vannes*. Phil. Diss. Breslau 1886; Derselbe, *Cluniacenser II*, S. 521 im Register; Wattenbach-Holtzmann, *Geschichtsquellen I*, 2, S. 174 f.; eingehend Schreiber, *Geschichtsdenken*, S. 95 ff.

88) M. A. Belin, *Historie de la latinité de Constantinople*.² Paris 1894, p. 59; J. Gay, *L'abbaye de Cluny et Byzance au début du XII^e siècle*. *Echos d'Orient* 30 (1931), p. 84—90; Jean Ebersolt, *Orient et Occident 2 t.* Bruxelles 1928/1929. I, p. 80, 82, 104; Schmitz, *Hist. I*, p. 133.

und anderen Autoren wächst Cluny in ein europäisches Verstehen. Das nicht bloß nach der kulturellen Seite, auch nach der Seite des Verkehrs und der Wirtschaft; denn auf den Straßen des Pilgers wandern die Ausfuhr und der Handel, flandrisches Tuch und byzantinisches Seidengewebe. Zum anderen steht vor den Augen Odilos bereits das politische Europa. Er tritt ja in Verkehr mit den Königen Hugo Capet, Robert und Heinrich von Frankreich, Rudolf III. von Burgund, Sancho d. Gr. und Garcias III. von Navarra, Ramiro I. von Aragon, Herzog Wilhelm V. von Aquitanien. Ungarn wurde bereits berührt. Clunys gute Beziehungen zu den deutschen Herrschern wollen besonders erwähnt sein (Adelheid, „die Mutter der Ottonen“, Otto III., Heinrich II., Konrad II., bei Heinrich III. Begleitung auf Romfahrten, Vermittlung bei der Wahl Konrads II.)⁸⁹). Dabei wissen Odilo und ebenso seine Nachfolger um innere Gemeinsamkeiten und festere Bande, die diese Herrscher verknüpfen. Cluny stellt in seiner Korrespondenz und in seiner Geschichtsschreibung den Idealtyp des christlichen Herrschers heraus. Es wendet die geschichtsphilosophisch und theokratisch bedeutsame Beziehung *rex christianissimus* an, für Stephan I. von Ungarn, für den deutschen König Heinrich II. und für Robert II. den Frommen, den französischen König⁹⁰). Ansätze zu einem Fürstenspiegel tun sich auf. Es waltet der Gedanke einer Gottesfamilie, die religiös und metaphysisch, aber auch politisch und räumlich gesehen wird.

Noch ein Letztes. Die weithin verströmende Dynamik von Cluny sieht eine Fülle aufgeschlossener Helfer und tätige Nachbarschaften um sich. Rom, Subiaco, Monte Cassino wollen hier vorab genannt werden, auch jenes Farfa, das Alberich von Rom Odo von Cluny zur Reform übergibt (1036 Einführung der Cluniazenser-gewohnheiten). Wenn man diese und andere italienische Reformzentren nennt, mag man auch der Ostkirche gedenken. Sie hat mit ihren stadtrömischen Konventen und außerrömischen Mönchskolonien, nicht zum wenigsten in der Pflege der Eremitenbewegung, immer wieder besinnliches und zugleich fortzeu-

89) Odilo Ringholz, Der heilige Abt Odilo in seinem Leben und Wirken. Brunn 1885; Derselbe, Odilo bei Wetzler und Welte, Kirchenlexikon IX². Freiburg i. Br. 1895, Sp. 691 f; Ringholz will auch neben Sackur, Cluniazenser, beachtet sein. Albert Brackmann, Die politische Wirkung der cluniazensischen Bewegung. Hist. Zschr. 139 (1928), S. 34—47, auch Ges. Aufsätze. Weimar 1941, S. 290 ff; Gerd Tellenbach, Libertas. Stuttgart 1936, S. 204 ff; zur realistischen Einstellung von Cluny neuerdings auch Hermann Dörries, Die geistigen Voraussetzungen und Folgen der karolingischen Reichsteilung, bei Th. Mayer, Vertrag von Verdun, S. 166 f; ferner Holtzmann, Sächsische Kaiserzeit, S. 235.

90) Rodulfi Glabri, Hist. l. 1, praefatio und c. 1, Migne PL. 142, col. 645 A und C. Wir ergänzen hier P. E. Schramm, Der König von Frankreich. Weimar 1939.

gendes Erbgut mitzuteilen gewußt⁹¹⁾. Das lehrt im besonderen ein Blick auf die Entstehungsgeschichte des östlich gefärbten Camaldoli. Aber ein anderes Vermächtnis der Urkirche will ebenso beachtet sein: in Rom residieren, allen Erschütterungen und Gewalttätigkeiten zum Trotz, in allen Jahrhunderten des früheren und höheren Mittelalters altchristliche Rechtsauffassungen. Sie werden, was kaum beachtet wird, auch durch die Liturgie gestützt. Sie brechen immer wieder auf Synoden durch, indem sie bald durch karolingische Dekrete beeinflusst sind, indem sie bald in stärkerer Selbstbesinnung ihren eigenen Weg nehmen. U. Stutz und E. Lesne haben diesen Prozeß für andere Forschungsfelder gestreift. Doch bleibt dieser, was die monastische Entwicklung betrifft, noch näher zu würdigen. Aber auch die Gesamtlinie dieser Synoden und Verlautbarungen ist bis zum 1. Laterankonzil hin (1123) nicht nur auf pseudoisidorische Wellen⁹²⁾, sondern auch auf ihre Wahlverwandtschaft zur cluniazensischen Reform noch herauszustellen.

In West- und Mitteleuropa wirken als Reformherde, die es Cluny gleichtun, vornehmlich Bec, Brogne, St. Vanne, Stablo, Einsiedeln, Hirsau, neben anderen Zönbien. Der Ablauf dieser Reformen ist gewiß mit vielen und fruchtbaren Einzeluntersuchungen bedacht. Dabei ist die Mitwirkung fürstlicher Schrittmacher wie eines Heinrich II. oder reformeifriger Bischöfe wie eines Wolfgang von Regensburg († 994) nachdrücklich eingezeichnet. Das geschieht, um nur einige Autoren zu nennen, bei E. Tomek, mehr zusammenfassend bei Ph. Schmitz⁹³⁾ und E. Lande^{93a)}, zudem mit neuen Beleuchtungen zur Askese und *consuetudo* bei U. Berlière⁹⁴⁾. Ebenso ist der Einzug und die Übernahme der cluniazensischen Lebensgewohnheiten für manche Reformklöster bereits beobachtet. Aber es fehlt noch sehr an Arbeiten, die das Verhältnis der burgundischen Großabtei zu den erwähnten alliierten und assoziierten Mächten schärfer kennzeichnen, als es bislang geschehen ist. Erhebt sich doch immer wieder die Frage, die bei Rose Graham mehr gestreift

91) Hier mag man auch der allgemeineren Erörterung gedenken, die Erich Seeberg (in seiner Anzeige von F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*. München 1941, deut. Literaturztg. 63, 1942, H. 1/2, Sp. 3) der Einflußzone des byzantinischen Kirchwesens widmet.

92) Über den Cluniazenser Abbo von Fleury († 1004) und Pseudo-Isidor neuerdings Tellenbach, *Libertas*, S. 222. Manche Anregungen in den mehrfachen Studien von A. Michel über Humbert von Silva Candida.

93) *Hist. I*, p. 127 ss.

93a) *Deutsche Klöster*, S. 15 f, 41 ff.

94) *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII^e siècle*. Paris, Maredsous 1927, p. 29 ss; Derselbe, *L'ordre monastique des origines au XII^e siècle*.³ Maredsous 1924, p. 219 ss.

als eingehend behandelt ist⁹⁵⁾, was ist Eigengut dieser Gruppen, was aber ist bei Cluny entlehnt. Diese Fragestellung ist um so vor- dringlicher, da sich unter den Wegbereitern cluniazensischer Ge- sinnung starke und stärkste Persönlichkeiten einfinden, die Selb- ständiges und Eigenbetontes zu geben haben.

Es ist, um das noch zu sagen, zweifelsohne, daß E. Sackur und letztlich noch H. Mitteis⁹⁶⁾ die Bedeutung und die Einwirkung von Cluny überschätzten. Zum anderen ist von R. Bauerreiß speziell die Reform in den deutschen Grenzlanden (Lothringen) als „wohl nur scheinbar unabhängig“ von Cluny angesprochen⁹⁷⁾. Für den bel- gischen Raum hat jedoch E. de Moreau in seiner großangelegten Kirchengeschichte dieses französisch-deutschen Grenzgebietes die- ses Problem aufgegriffen⁹⁸⁾. Für diesen Forscher, der dabei auf Stu- dien von E. Sabbe fußt⁹⁹⁾, wird die Reform dieser Gebiete für die Zeit vom 10.—12. Jh. von nicht weniger als vier Wellen besorgt. Die ersten drei Reformströmungen sind nach de Moreau lothringi- schen Ursprungs, nämlich Brogne, Gorze und St. Vanne. Die vierte Welle geht allerdings von dem burgundischen Großkloster aus. Aber auch de Moreau ist geneigt, Cluny als Anreger und Mithelfer der lothringischen Reformströmungen anzusprechen. Immerhin vollzieht sich nach diesem Autor ein Nebeneinander.

Doch soviel an Klärungen und Untersuchungen noch zu leisten ist, ganz gleich, die Initiative Clunys steht in monumentaler Größe vor uns, auch wenn Nebensonnen sich geltend machen. Und seine erstmalige Verbandsschöpfung weist diesem Reformzentrum in der Geschichte der monastischen Bewegung eine einzigartige Stellung ein, gleichgültig, ob die abhängigen Klöster unterschied- lichen Rechtes waren, gleichgültig, ob es hie und da zu Auflehn- ungen kam. Die Gesamtlinie des cluniazensischen Verbandes ist jedenfalls eine Vorbereitung, ein Durchbruch und ein Vorgriff, um die mächtig ansteigenden Verbandsgründungen am Ausgang des 11. und erst recht im Hochzeitalter des 12. Jh. zu erleichtern. Selbst das Zeitalter der Mendikanten erlebt im cluniazensischen Ver-

95) The relation of Cluny to some other movements of monastic reform. The journal of theological studies. January 1914, p. 180—195. Zur Abhängig- keit Vallombrosas von Cluny, s. Cardinal Gasquet, Monastic life in the middle ages. London 1922, p. 226.

96) Der Staat des hohen Mittelalters. Weimar 1940, S. 206.

97) Cluny, bei Buchberger II, Sp. 993—997, bes. Sp. 993.

98) Histoire de l'église en Belgique des origines aux débuts du XII^e siècle. 2 t. Bruxelles 1940, bes. S. 52 ss.

99) La réforme clunisienne dans le comté de Flandre au début du XII^e siècle. Revue belge de philologie et d' Histoire 9 (1930), p. 121 ss; La réforme de Richard de Saint-Vannes dans les Pays-Bas. Ibid. 7 (1928), p. 551—570. Mitgeteilt bei de Moreau l. c. — S. Ferner Heinrich Sproemberg, Beiträge zur Fran- zösisch-Flandrischen Geschichte I. Alvisius, Abt von Anchin (111—1131). Ber- lin 1931.

bandstyp eine verheißungsvolle Vorwelle und eine wurzelhafte Verankerung.

3. Mabillon und das Cellensystem

Als die Reform von Cluny einsetzt, liegen draußen in der monastischen Welt bereits die Anfänge der Cellenbildung vor. Gemeint sind jene kleineren Niederlassungen, die mit einigen Konventualen besetzt sind und sich an das Zönobium anlehnen. Nach dem capitulare monasticum von 817 sollen es nicht mehr als sechs Mönche sein¹⁰⁰). Diese älteren Cellen, Spiegel des Streubesitzes wie Nachhall der alten Eremitensiedlung, sind mehrfach von Wirtschaftshistorikern (G. Caro, A. Dopsch, H. Bickel, R. H. Ganahl) und von Ordenshistorikern (G. de Valous, Ph. Schmitz) erörtert. Wir selbst untersuchten sie in unserem „Kurie und Kloster“ vorwiegend an der Hand des hochmittelalterlichen Papstprivilegs nach der verfassungsgeschichtlichen und rechtsgeschichtlichen Seite¹⁰¹). Diese Studien sind inzwischen von R. Molitor weitergeführt worden¹⁰²). Aber vieles bleibt für eine Gesamtwürdigung noch zu tun. Wir wollen heute darauf hinweisen, wie der große Mauriner Jean Mabillon die Cellenbildung sieht¹⁰³); denn mit diesem Ordenshistoriker geht noch viel ältere Überlieferung.

Die Begründung von Cellen erfolgt nach diesem Autor, um einem vierfachen Bedürfnis zu genügen. Zum ersten berührt er den Drang zur Ausweitung. Wegen der Überfüllung der Hauptabtei ist eine Entsendung von Kolonien notwendig geworden. Letztere leben unter Vorgesetzten, die dem Hauptkloster unterworfen sind. Wenn Mabillon die Frage der Übersetzung berührt, mag die Forschung von heute einen Schritt weiter gehen und einmal Untersuchungen über die Zahl der mittelalterlichen Konventualen anstellen. Es fehlt an solchen Arbeiten. Gewiß sind vereinzelt Notizen in den Quellen wie in der Literatur in Hülle und Fülle anzutreffen¹⁰⁴). Aber es mangelt zusammenfassende Übersichten. Sie müßten nach Zeitaltern, aber ebenso nach Einzelkonventen wie nach Verbandsgruppen geboten werden. Dabei dürfte es sich herausstellen, daß die Ziffer nach traditionellen, wie nach reformisch aufbrechenden Erwägungen, ebenso nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten be-

100) MG. LL. II. 1, p. 346. A. Zák, Cella, bei Buchberger II, Sp. 803 bis 805.

101) II, S. 291 ff und im Register, S. 399 f.

102) Rechtsgeschichte I, S. 86 ff.

103) Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti . . . saeculum quintum. Venetiis s. a. VII, praef. nr. 53, p. 26. Dazu Ringholz, Stud. u. Mitt. a. d. Benedictiner-Orden 5 (1884), 1, S. 312, mit wörtlicher Wiedergabe der Aufstellungen Mabillons, aber ohne jeden weiteren Zusatz.

104) Anger, Le nombre des moines à Cluny. Rev. Bénédictine 36 (1924), p. 267—271, bietet für den cluniazensischen Raum keineswegs erschöpfende Mitteilungen.

stimmt ist. Der *numerus clausus* spielt in das Zönobium wie in das Domkapitel und in das Kardinalskollegium hinein. Aber nicht minder stellt sich für den mittelalterlichen Menschen die Macht des Symbols heraus. Die damals immer wieder aufleuchtende Vorstellung, ein Leben gemäß der *vita apostolica* zu führen (Wanderprediger, Apostelbrüder, Armutsgedanke, dazu Apostelkult, Karlssage, Darstellung in Portalzyklen, beim Weltgericht, Herausstellung neben den Propheten)¹⁰⁵, begünstigt die Zwölfzahl. Letztere wird zudem durch die benediktinische Überlieferung (Benedikt von Nursia gründet nach Gregor d. Gr. von Subiaco her zwölf Konvente mit je zwölf Mönchen und einem Vater d. h. einem Abt) wie schließlich durch das babylonische Duodezimalsystem gestützt.

Daneben stehen andere Fassungen des Klostertyps. Der Plan von St. Gallen (unter Abt Gozbert 816—837) hat die deutsche Großabtei vor Augen. Letztere wächst sich im Ablauf der Zeit auch wehrhaft aus. Sie stellt ihre Dienstmannen zur Reichsheerfahrt. Die Aufgebotsliste, die Otto II. für den italischen Feldzug zum Herbst 981 ergehen läßt, hat uns darüber bemerkenswerte Einzelheiten übermittelt¹⁰⁷). Dagegen suchen die Reformklöster des 12. Jh. die Dienstmannschaft zu vermeiden. Sie hängen, wie die Zisterzienser, an der Zwölfzahl, wenn auch der Enthusiasmus in Cîteaux und in Clairvaux bald weit größere Ziffern an seiner Seite sieht. Doch bleibt das Kleinkloster mit zwölf Genossen noch weithin das Ideal. Als Franz von Assisi soviel Jünger um sich sieht, daß sie zwölf zählen, zieht er mit der kleinen Schar nach Rom zu Innocenz III., um sich die kurz niedergeschriebene Regel bestätigen zu lassen¹⁰⁸). So greift hier franziskanische Übung auf vorfranziskanisches Brauchtum zurück. Ganz anders ist jedoch die Haltung des deutschen Klosterreformers Heinrichs II. Er hat oft die Selbständigkeit kleinerer Monasterien vernichtet, indem er sie größeren Reichskirchen auslieferte^{108a}).

Einen zweiten Beweggrund stellt Mabillon für die Errichtung von Zellen heraus. Allmählich werden Liegenschaften und Landgüter erworben, die nicht in nächster Nähe des Klosters liegen. Dabei wird es notwendig, die Bewirtschaftung der Klostergüter und

105) Karl Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*. I. Freiburg i. Br. 1928, im Register. Zur *vita apostolica* neuerdings Schreiber, *Studien über Anselm von Havelberg*, S. 39 ff.

106) Siehe auch Joseph Sauer, *Zahlensymbolik*, bei Buchberger X, Sp. 1028.

107) Aloys Schulte, *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter*. Stuttgart 1910, S. 203. Zur *notitia de servitio monasteriorum* aus der Zeit Ludwigs d. Fr. s. neuerdings T. Werner-Hasselbach, *Die älteren Güterverzeichnisse der Reichsabtei Fulda*. Marburg 1942, S. 121.

108) Heribert Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*. Freiburg i. Br. 1909, S. 6.

108a) Holtzmann, *Sächsische Kaiserzeit* S. 481 f.

ebenso die Seelsorge durch Klosterangehörige besorgen zu lassen. Hier werden von Mabillon wirtschaftliche Momente eingeführt. Sie sind bereits in einer Fülle von Einzeldarstellungen berührt, die sich — allerdings meist im Dissertationstyp — der Wirtschaftsgeschichte von Einzelkonventen zuwenden.

Dabei erscheint es uns, um einer Anregung Ausdruck zu geben, erwünscht, wenn der Begriff des Eremus nach Orten, Ländern und Zeiten noch stärker herausgestellt wird. K. Rübel¹⁰⁹⁾ und A. Dopsch¹¹⁰⁾ haben diesen bedeutsamen kirchlichen Erwerbstitel für die fränkische Zeit behandelt. Aber es wäre erwünscht, die Brücke zu jenen loca deserta zu schlagen, die in päpstlichen Privilegien des Hochmittelalters, besonders bei den Ritterorden, heraustreten¹¹¹⁾. Nicht minder wird die wichtige Frage des Novalzehnten berührt, den die gleichen Klosterprivilegien, besonders für Zisterzienser und Prämonstratenser vorweisen¹¹²⁾. Vor allem aber mag man darauf achten, daß der Klostergründer und der Ordensstifter den einsamen Ort und die fast undurchdringliche Wildnis, die die Gründungschronik geradezu in typischen Zügen zu schildern weiß, bevorzugt. Gewiß vorab im Zeichen des asketischen Ideals, in der Überlieferung der altchristlichen Mönchsväter und der ägyptisch-palästinensischen Wüste, in der echten Liebe zur wertschaffenden Einsamkeit, die im Mittelalter immer wieder ihr Hohes Lied findet. Hugo von St. Viktor († 1141) lobt die Kartäuser, die Norbertiner, die Zisterzienser, daß sie die Einsamkeit bejahen¹¹³⁾. Man erinnere sich weiter an den gemühtiefen Prämonstratenser und nachmaligen Kartäuser Adam den Schotten († 1212). Sein Werk *De quadripartito exercitio cellae* hat M. M. Davy als den „besten Traktat über die Einsamkeit des ganzen Mittelalters bezeichnet“¹¹⁴⁾. Man nehme ebenfalls das besonders ausgeprägte Einsamkeitsgefühl der spanischen Nationalliteratur¹¹⁵⁾. Aber zum anderen mochten doch auch ernste öffentlich-rechtliche wie privatrechtliche Erwägungen mitgehen, wenn man im Eremus siedelte. War dieser auch keineswegs

109) Die Franken, ihr Eroberungs- und Siedlungssystem im deutschen Volkslande. Bielefeld, Leipzig 1904. Dazu K. Brandt, *Gött. Gel. Anz.* 170 (1908), S. 1—51.

110) Die Wirtschaftsgeschichte der Karolingerzeit vornehmlich in Deutschland. 2 Bde. Weimar 1913, II, S. 215.

111) Michael Tangl, Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200—1500. Innsbruck 1894, S. 245 nr 18. Dazu Schreiber, *Kurie und Kloster* II, S. 383.

112) Schreiber, a. a. O. im Register S. 461 unter Zehnt.

113) L. Bourgain, *La chaire française au XII^e siècle d'après les manuscrits*. Paris 1879, p. 328 s.

114) *La vie solitaire Cartusienne d'après le de Quadripartito exercitio cellae d' Adam de Chartreux*. *Revue d'Ascétique et de Mystique* 14 (1933), p. 124 bis 145, ferner François Petit, *Ad viros religiosos*. Tongerlo 1934, p. 52 s.

115) Karl Vossler. *Poesie der Einsamkeit in Spanien*. München 1940. Darin übersieht jedoch Vossler die französischen Einflüsse. Dazu G. Schreiber, *Theologische Revue* 40 (1941), Sp. 115—119.

als Niemandsländ schlechthin anzusprechen, so war dort in Sachen des Eigentümers (König, Dynast, Grundherr) die *fundatio coenobii* und die Rodung ungleich leichter zu vollziehen.

Was die Seelsorge betrifft, denkt Mabillon nur an den engen Kreis der Landarbeiter, Handwerker und *famuli*, die der Cella dienen¹¹⁶). Das hochmittelalterliche Leben war aber reicher verästelt. Die Zahl derer, die z. B. auf Grund von Verträgen zur Cella in irgendwelche Beziehungen und Abhängigkeiten traten, mochte bald da, bald dort beträchtlich anwachsen. Damit aber kam es zu Auseinandersetzungen mit der nächstgelegenen Taufkirche (*matrix ecclesia*), deren Rechte im 11., mehr noch im 12. Jh. vom Zönonium im allgemeinen schon geachtet wurden. Das Thema Mönchtum und Seelsorge, ebenfalls aber Kanonie und Seelsorge bietet allerdings für das Hochmittelalter noch reizvolle Forschungsaufgaben. Sie weisen noch über die Vorarbeiten von A. Hauck¹¹⁷) und U. Berlière¹¹⁸), von L. Bruhat¹¹⁹) und L. Pfleger¹²⁰), G. G. Coulton¹²¹) und W. Williams¹²²) und anderer hinaus. Wir haben unsererseits an mehreren Stellen versucht, einiges für diesen Forschungsbereich beizusteuern, für die benediktinisch-cluniazensischen Gruppen, aber auch für andere hochmittelalterliche Orden¹²³). Neuerdings sind dazu Studien zum Thema Prämonstratenser und Seelsorge getreten¹²⁴). Aber vieles bleibt noch herauszustellen. Man nehme nur die Tatsache, daß die Benediktiner zuweilen Kanonikatstifte für seelsorgliche Zwecke in ihren Dienst nahmen¹²⁵). Weiterhin beachte man, daß reformerische Kreise bei grundsätzlicher Ablehnung der Pastoration doch Schwerkranken und Sterbenden zur Seite standen, die — in der Art der Ostkirche — das Mönchsgewand noch erbateten oder gar schon der Gebetsverbrüderung des Klosters zugehört hatten¹²⁶). Solche Momente wirkten sich ja auch noch im Franziskanismus aus. Überhaupt wird es not-

116) Zu diesem Kreis auch U. Berlière *La Familia dans les monastères bénédictins*. Bruxelles 1931.

117) Kirchengeschichte Deutschlands, bes. IV⁵, S. 335 f., 348, 379, 401 f.

118) *L'exercice du ministère paroissial par les moines du XIIe au XVIIIe siècle*. *Revue Bénédictine* 39 (1927), p. 340 ff.

119) *Le monachisme en Saintonge et Aunis*. La Rochelle 1907.

120) Die elsässische Pfarrei, ihre Entstehung und Entwicklung. Straßburg 1936; Derselbe, Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelalter. Kolmar 1943, S. 92 ff., 162 ff.

121) *Five centuries III*, p. 159, 163.

122) *Monastic Studies*. Manchester 1938, p. 49 f.; ferner Ludwig Ott, Untersuchungen zur theol. Briefliteratur der Frühcholastik. Münster 1937, S. 78 f.

123) Schreiber, Kurie und Kloster II, S. 450 im Register; Kirchliches Abgabewesen, S. 443 ff.; Mittelalterliche Segnungen, S. 262 ff.; Kluny und die Eigenkirche.

124) Schreiber, Prämonstratenserkultur, S. 78; Studien über Anselm von Havelberg, S. 77 ff.

125) Pöschl, Bischofsgut I, S. 82.

126) Schreiber, Kluny und die Eigenkirche, S. 378.

wendig sein, die Seelsorge der Mendikanten noch stärker im Lichte der vorbereitenden hochmittelalterlichen Entwicklung zu sehen, besonders von den Wanderpredigern, Regularkanonikern und Prämonstratensern her.

Zum dritten gedenkt Mabillon der Initiative, die für die Cellenbildung von den Gläubigen ausgeht. Diese geben Besitzungen nur unter der Bedingung an den Konvent, daß dieser auf das geschenkte Grundstück einige Mönche setzt. Warum dieses *Laiantum* einige Mönche begehrt, die dafür maßgeblichen Beweggründe hat Mabillon nicht näher erörtert. Aber diese Motive sind schon aus dem Urkundenmaterial des Hochmittelalters, besonders aus den Abmachungen und Traditionsnotizen Frankreichs, herauszuholen. Man will einen Kleinkonvent in seiner Nähe haben. Man hat damit seine gepflegtere seelsorgliche Betreuung, auch dann, wenn diese Mönche für die eigentliche *cura animarum* einen oder mehrere Eigenkirchengeistlichen bestellen. Man wird vor allem der Fürbitten der Mönche teilhaftig, in der Konfraternität (Gebetsverbrüderung) wie beim Todesfall. Ebenso mag das Begräbnis an der Cellenkirche oder gar im Bereiche des Hauptklosters (Friedhof, Kircheninnere) winken, dazu der Dreißiger und das Anniversar des Totengedächtnisses¹²⁷⁾. Überdies mag mehr als eine Cella ein besonderes Heiltum mit sich geführt haben, das zur Wallfahrt ausreifte. Stößt man doch öfters auf Abmachungen mit dem dortigen Eigenkirchengeistlichen über die Spenden der Pilger (*oblaciones peregrinorum*)¹²⁸⁾.

Wenn auch Einzelbeiträge vorliegen, so sind doch umfassende Untersuchungen über solche Fürbitten (*preces, orationes*) erwünscht. Sie weisen mit der Gebetsverbrüderung, mit der Eintragung in den *Liber vitae*, mit der Bitte pro *benefectoribus*, mit der Totenmemorie pro *defunctis* (Seelgerät) u. a. m. schon eine reiche Gliederung auf¹²⁹⁾. Dazu tritt die hohe Wertung des Gebetes monastischer Reformer und der Mönche überhaupt — ein Zug, der sich auch in der Ostkirche scharf heraushebt¹³⁰⁾ — immer wieder in der Erzählung, in der Legende, im Epos, im Heiligenleben des

127) Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg i. Br. 1902; Schreiber, Kirchliches Abgabewesen, S. 438; Derselbe, Kluny und die Eigenkirche, S. 381 ff.

128) Quellenbelege bei Georg Schreiber, Wallfahrt und Volkstum, Düsseldorf 1934 ff; Derselbe, Kluny und die Eigenkirche, S. 399. Anm. 1; Derselbe, Deutsche Mirakelbücher. Düsseldorf 1938.

129) H. Henrici, Über Schenkungen an die Kirche. Weimar 1916, S. 22 f; K. J. Merk, Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche. Stuttgart 1926, S. 11 ff; Derselbe, Abriß einer liturgisch. Darstellung des Meßstipendiums. Ebda 1928; Jorden, Totengedächtniswesen, S. 78 ff; Schreiber, Kluny und die Eigenkirche, S. 377 f; Tellenbach, Libertas, S. 97 f.

130) Buckler, Anna Comnena, p. 538 im Register unter *clergy, prayers* of; Schreiber, Byzantinisches Hospital, S. 123 ff.

Hochmittelalters heraus. Solche Hinweise begleiten die Geschichte der Messe, nicht minder die große Kette der Segnungen, im besonderen die Eulogie¹³¹). Um dieses Gebet der Regularen bemühen sich die Krieger, die die Heerfahrt antreten, die Pilger, die auf die gefahrvolle Wallfahrt ziehen, die Seefahrer, die auf das stürmische Meer gehen. Immer wieder werden diese Züge als Schenkungsmotive berichtet. Sie gleiten noch in die Ewigmesse und in andere Stiftungen des späteren Mittelalters¹³²). Dort sind es von den Betelorden besonders die Karmeliten, die für den deutschen Kaufmann im Ausland beten. Um diese Übung wissen Handelsplätze wie Konstanz, Frankfurt a. M., Brügge, Augsburg¹³³). Im Jahre 1461 verpflichten sich die Karmeliten in Konstanz vertraglich, für die Ravensburger Handelsgesellschaft einen Jahrtag zu begehen. In diese Richtung weisen die Forschungen des Arbeitskreises um Aloys Schulte¹³⁴).

Zum vierten weiß Mabillon zu melden, daß Abteien, die außerhalb eines geschützten Ortes lagen, zuweilen in befestigten Orten eine Zufluchtsstätte in Kriegszeiten eingeräumt wurden. Im Laufe der Zeit entwickelte sich aus dem Provisorium die Niederlassung einer Cella. Mabillon sieht davon ab, diese Vorgänge zu spezialisieren. Aber sie sind mit einem Blick auf die Ungarnnot und verwandte Volksnot leicht zu greifen. Als 922 die Ungarn heranziehen, flüchten die Insassen des adligen Damenstifts Gerresheim nach dem befestigten Köln. Wohl weiht 970 Erzbischof Gero die wiederhergestellte Kirche wieder ein. Aber vorab bleibt Gerresheim noch eine Filiale des Kölnerklosters, wo zunächst auch die Reliquien des hl. Hippolytus zurückbleiben, bis anscheinend geraume Zeit später die Rücksiedlung nach Gerresheim erfolgt. Natürlich behielt dieses Stift eine kleine Niederlassung in Köln¹³⁵). Derart wuchsen Klosterhöfe in Städten, besonders in Bischofsstädten, heran. Einzelheiten mag man in Stadtgeschichten und in den Veröffentlichungen der Kunstdenkmäler nachsehen. Vergleichende Studien

131) A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde Freiburg i. Br. 1909. I, S. 229 ff; C. J. Merk, Anschauungen über die Lehre und das Leben der Kirche im altfranzösischen Heldenepos. Halle a. S. 1914, S. 213. L. Bihl, Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich. Paderborn 1937; E. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendlande I. Würzburg 1942, S. 121. Schreiber, Mittelalterliche Segnungen, S. 215 ff.

132) L. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter. Freiburg i. Br. 1936; F. X. Buchner, Volk und Kult. Düsseldorf 1936, S. 32 f.

133) Aloys Schulte, Die große Ravensburger Handelsgesellschaft und die Pflege der kirchlichen Kunst. Arch. f. Kulturgesch. 26 (1935), S. 73—88, bes. S. 87.

134) Otto Fellingner, Der Karmeliterorden und der deutsche Kaufmann im Mittelalter. Bonner phil. Diss. 1914.

135) E. Podlech, Die wichtigeren Stifte, Abteien und Klöster in der alten Erzdiözese Köln, S. 291 ff; A. Dresen bei Buchberger IV, Sp. 440 f.

über diese wirtschaftlich wie kulturell bedeutsamen Zellen sind noch erwünscht. Man hat sie schon in älterer Zeit als Refugium bezeichnet. Ein solches Refugium besaßen in Trier die Abteien St. Matthias, Echternach, Waldgassen, Mettlach, Himmerod, B M V ad martyres, Maximin, Tholey, das Stift St. Paulin, schließlich die Kartause St. Alban ^{135a}).

4. Prioratverfassung und Beamtentum.

Soweit Mabillon. Doch ist die Sonderstellung eines bestimmten Cellentyps bei ihm noch nicht behandelt: das ist die scharf umrissene Eigenart des cluniazensischen Priorats. Seine bevorzugte Heimstätte ist Frankreich ¹³⁶). Es ist bewußter Träger der Reform. Sein Schwerpunkt liegt auf dem Lande. Dort stützt es den Streubesitz des Hauptklosters. Ja, es entwickelt zuweilen eine eigene kirchliche Grundherrschaft, je nach der wechselnden, oft bedeutenden Größe des Priorats. So wird es zum Mehrer des Klosterguts. Es wird also eine Annahmestelle und Einschreibliste für Schenkungen, Prekarien, Leihrentenverträge, indem es die karolingische Praxis bedeutsamer Traditionen an die Kirche weiterführt ¹³⁷). Es zieht dabei lebensvolle Verbindungslinien zum Grundbesitzadel, zum freien und halbfreien Bauerntum, so zu den Hospites, die auf dem cimiterium (atrium) des Prioratfriedhofs gesiedelt sind.

Darüber hinaus wird dieses Kleinkloster zu einer erfolgreichen Werbestelle für Novizen. Zählt es doch ritterbürtige Söhne der Landschaft unter seine Konventualen. Es händigt hie und da einem dieser Eingeborenen die Würde des Priors, also des Vorstehers dieser Niederlassung ein. Dieser wird allerdings nicht von den Prioratgenossen gewählt, sondern vom Hauptkloster bestellt ¹³⁸). So wirkt 1086—1088 Wilhelm Bernard als Prior in Saint-Mont, in dem bedeutenden cluniazensischen Priorat der Gascogne. Seine Mutter Esquiva, Herrin von Lagraulet, übergibt diesem Priorat, das ihren Sohn derart ausgezeichnet, 1088 die Kirche in Riels (Archidiakonat Auzan) ¹³⁹). Derart baut Cluny wurzelhafte Heimatwerte in sein

135a) Nach frdl. Mitteilung des Herrn Diözesanarchivar Dr. Aloys Thomas in Trier.

136) Das erste kluniazensische Priorat in Belgien wurde um 1089 errichtet. De Moreau, *Hist. de l'église en Belgique* II, p. 52.

137) Über die Zuwendungen an die Kirche in der Karolingerzeit besonders Dopsch, *Wirtschaftsentwicklung* I, S. 182 ff; abhängig hievon J. Höffner, *Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter*. Paderborn 1939, S. 38 ff.

138) Bernard II., Graf von Armagnac, trat 1062 in das cluniazensische Priorat Saint-Mont (D. Auch, Gascogne) ein. Schreiber, *Cluny und die Eigenkirche*, S. 385 mit Anm. 4.

139) *Cartulaire du prieuré de Saint-Mont (ordre de Cluny) publié pour la Société Historique de Gascogne par Jean de Jaurgain, avec introduction et sommaires de Juston Maumus* (Archives hist. de la Gascogne, XV me Année. Deuxième série. Fascicule 7 me). Paris, Auch 1904. Dazu Schreiber, a. a. O. S. 399.

Prioratsystem ein. Es nützt und pflegt die Familienkultur und den Zusammenhang der Sippe. Dabei bezeichnet die Figur eines Priors zugleich eine scharfe Absage an das Eigenkirchenrecht; denn dieser Prior wird nicht von seiner Edelsippe auf Grund des Eigenklosterrechts eingesetzt, sondern vom Großabt der burgundischen Reformzentrale ernannt. Niemand hat hier dreinzureden. Das Laiantum mit den Ansprüchen seiner Familie, desgleichen der Dynast der Landschaft und des politischen Territoriums sind also ausgeschaltet. Neue Zeitalter der Libertas dämmern herauf. Das Priorat genießt hier alle Vorzüge seiner Verbandszugehörigkeit.

Der Einzelkonvent war ja früher vom Eigenklosterherrn abhängig, aus mehr als einer Veranlassung, aber nicht zum wenigsten deshalb, da er allein stand. Diese Vereinzelung war sein Gepräge. In dem Augenblick jedoch, da das jeweilige Monasterium in einen Bund hineinwachsen konnte, war es gesichert. Teilnahme am Verbandsrhythmus bedeutete eine *Vita nuova*. Mehr oder minder erwuchs bereits mit dieser Tatsache der Angliederung der Adelsbrief der Freiong.

Noch in einem anderen Punkte stießen diese Priorate gegen das Eigenkirchenrecht vor. Sie setzten sich für die Befreiung der *Niederkirche* aus Laienhänden ein. In hingebender und mühsamer Einzelarbeit, allerdings unterstützt von der ungemeinen und geradezu magnetischen Werbekraft des monastischen Systems (Konfraternität, Eintritt in den Konvent, Anlegung des Mönchshabits bei Schwerkranken und Sterbenden, Totendienst, Finanzmacht des Klosters, Leibrenten, Altersversorgung, Ausrüstung für die Pilgerfahrt und den Kreuzzug u. a.) zogen die Priorate Eigenkirchen immer wieder an sich. Das mehrte den Kirchenbesitz des Gesamtverbandes in erstaunlichem Ausmaß. Cluny wurde in und mit seinen Prioraten *Großkirchenbesitzer* wie wenige andere Herrschaftsgebilde Frankreichs. Aber es nahm Abstand davon, über Metropolitansitze und Bistümer hinweg eine eigene Großdiözese zu entwickeln, eine Tatsache, die diözesanrechtlich und pfarrechtlich gewiß von höchster Bedeutung war. Es begnügte sich im wesentlichen mit der Emanzipation der *Niederkirche* aus der laikalen Gewalt. So wurde es zum Schrittmacher gleichzeitiger Synodaldekrete. Ja man darf sagen, niemand vermochte einen beredteren und lebensvolleren Kommentar zu den theoretischen Beschlüssen der in sich fortschrittlichen Reformkonzilien zu schreiben als jenes burgundische Zönobium, das erstmalig die ganze Wucht und gesammelte Kraft des Großverbandes einzusetzen vermochte. Es gestaltete mit seinen Bundesgenossen die Synodalpolitik in Sachen der *Niederkirche* zur befreienden Tat.

Im allgemeinen ließ Cluny beim Hauptkloster und in den Prioraten die neu gewonnenen *Niederkirchen* durch *Eigenkirchengeistliche* versehen. Das entsprach der bisherigen Übung. Aber

es wäre falsch, wenn man in Anlehnung an gewisse Niedergangserscheinungen des 9. Jh. die Stellung dieser Geistlichen als zu gedrückt und zu abhängig ansprechen würde. Wer hier vom Standpunkt des Abgabewesens, dessen Entwicklung sich als sehr aufschlußreich erweist, die realen Verhältnisse zu ergründen sucht, kommt hier zu ganz anderen Ergebnissen. Die spirituellen Befugnisse und die temporalen Einkünfte dieser Geistlichen bewegen sich im 11. und 12. Jh. durchaus in aufsteigender Linie ¹⁴⁰).

Ein anderes noch. Die Forschung (H. Mitteis, R. Molitor, G. Schreiber) hat darauf hingewiesen, das das *Lehensrecht*, das in so viele Kirchenbezirke und Klosterbereiche eindrang, sich auch beim Priorat geltend machte. Es zog sich in die Eidesleistung, die der Prior dem Abt des Großklosters gegenüber zu leisten hatte. Daran mag auch der Hoftag erinnern, den Cluny in der Priorenversammlung heraufführte, um Fragen der Disziplin zu behandeln ¹⁴¹). Aber das sind im Grunde genommen mehr äußere Anklänge ¹⁴²). In Wahrheit arbeiten in Cluny bereits Grundsätze, um das Lehenwesen zu überwinden.

Dieser Prozeß entfaltet sich gerade beim Priorat. Dieser Prior ist ja nicht mehr und nicht weniger als der beamtete Funktionär des Klosters. Der Großabt von Cluny setzt ihn ein und ab, wie bereits angedeutet. Dabei ist der abbas Cluniacensis nirgendwo an die Formen und Überlieferungen des Lehenrechtes gebunden. Er handelt ganz nach seinem Gutdünken und Ermessen. Dieser Prior schuldet ihm überdies unbedingten Gehorsam. Beide, Prior und Priorat, stehen im straffen Verwaltungsgefüge eines hochwertig disziplinierten und zentralistisch zugeschnittenen Verbandes. Dazu verbietet die geistliche Stellung des Amtsträgers jeden Gedanken an die Erbllichkeit. Gerade Cluny steht außerhalb der Gefahrenzone, in der sich das Kirchwesen des 10. und 11. Säkulums befand, wenn Priesterehen getätigt und gar Priestererbkirchen entwickelt wurden, die uns neuerdings für den italischen Raum von H. E. Feine eindringlich geschildert sind ¹⁴³).

Noch ein weiteres. Dieser scharf beaufsichtigte und restlos verantwortliche Prior hebt die Cella auf eine neue Stufe der Entwicklung. Das ältere Cellenwesen leidet weithin unter dem Verdacht der Zeitgenossen, daß dort manche Erschlaffungen der Disziplin ein-

140) Eingehender Schreiber, *Mittelalterliche Segnungen*, S. 289 ff.

141) Ordericus Vitalis, *Hist. eccl.* III, l. 13,4, Migne PL. 188, col. 935, dazu Schreiber, a. a. O., S. 209 f.

142) Bei den abhängigen Abteien scheint jedoch die lehensrechtliche Auffassung zeitweilig stärker herausgetreten zu sein. Chagny, Cluny et son Empire, p. 69 verzichtet auf diese Unterscheidung.

143) Studien zum langobardisch-italischen Eigenkirchenrecht I. Zschr. d. Sav.-Stift f. Rechtsgeschichte 61, Kan. Abt. 30 S. 1—95, bes. S. 37, 45 ff; 55; II ebd. 62, K. A. 31, S. 1—105; III, ebd. 63, K. A. 32, S. 1—105.

treten. Immer wieder haben sich Synoden und klösterliche Maßnahmen mit Erscheinungen beschäftigt, die an das Motto „Der Zar ist weit“ erinnern. So kann ein englisches Sprichwort im Mittelalter bemerken: die Klöster sind von Gott, die Cellen aber vom Teufel erschaffen¹⁴⁴). Nach dieser Seite schuf Cluny, was G. G. Coulton entging, mit der Errichtung eines straff organisierten Priorats sicher eine bemerkenswerte Remedur, wenigstens nach der grundsätzlichen Seite.

In der Tat, die Stellung dieses Priors stellt ein einzigartiges Verhältnis dar. Man möge es nicht ganz außer acht lassen, wenn man die Abwandlung des Lehnseizalters und den Übergang zum Beamtenstaat verfolgt. Man darf für solche Zusammenhänge nicht einwenden, der Blick auf Cluny sei völlig überflüssig. Bezeichne es doch keinen Staat. Letzteres ist gewiß richtig. Aber die Staatlichkeit des Hochmittelalters hat Anregungen von den verschiedensten Seiten aufgenommen¹⁴⁵). Zudem war Cluny schon ein machtvolles Herrschaftsgebilde und ein Verbandstyp von weitreichender Bedeutung, der dem politischen und verwaltungsrechtlichen Denken jener Zeit immer wieder nahegebracht wurde. Ist doch die Domänenwirtschaft und die Organisationstechnik der Großklöster als vorbildlich empfunden.

Noch unlängst ist der Wiederaufstieg der mittelalterlichen Königsmacht und andererseits die hohe Bedeutung der normannischen Staatspraxis für die Herausstellung des Beamtentums zusammenfassend und lichtvoll von H. Mitteis dargetan worden¹⁴⁶). Es mag sich, wie soeben angedeutet, nahelegen, wenn die Fülle der Anreger und Beweger zu erörtern ist, etwaiger cluniazensischer Einwirkungen zu gedenken. Dabei mag man sich daran erinnern, daß Cluny mit einer Reihe von Abteien und Prioraten in normannischen Gebieten beiderseits des Kanals Wurzel schlug¹⁴⁷). Wiederum ist es ausgerechnet der große cluniazensische Geschichtsschreiber Ordericus Vitalis, der Anglonormanne, der das Hohelied dieses

144) G. G. Coulton, *Five centuries I*, p. 253.

145) Man nehme nur, was uns Mitteis, *Staat*, S. 231, zur Entwicklung des französischen Beamtentums im Zeitalter Ludwigs VI. (1081–1137) zu sagen hat: „Bald entwickelte sich ein aus den reichen Lehenseinkünften dotiertes Beamtentum; vicarii, baillivi, praepositi treten auf, die nach Muster der Kirchen und Klöster eine geordnete Verwaltung führen.“

146) Mitteis, *Staat*, bes. S. 316 ff. 409 ff.

147) J.—F. Lemarignier, *Étude sur les privilèges d'exemption et de juridiction ecclésiastiques des abbayes normandes depuis les origines jusqu'en 1140* (Arch. de la France monastique XLIV). Paris 1937; Rose Graham, *The cluniac order and its english province*. Journal of the British Archaeological Association. N. S. 28 (1932), p. 169–174; L. Guillaumau, *Les prieurés anglais de l'ordre de Cluny*. Revue Mabillon 8 (1912/1913), p. 1–42, 159–188.

Normannentums singt ¹⁴⁸⁾. Zum anderen wirkt Suger († 1151) von St.-Denis, der erste Ratgeber Ludwigs VI., in einer Abtei, die wenigstens zeitweise durch cluniazensisches Denken hindurchgegangen ist ¹⁴⁹⁾. Für Suger sind gerade die königlichen Abteien besondere Stützpunkte der königlichen Macht ¹⁵⁰⁾. Dazu hat Fritz Schalk, in Anlehnung an L. Olschki, neuerdings darauf hingewiesen, daß viele Ideen, die speziell von Saint-Denis ausgingen, unmittelbar für Aufgaben des Staates verwendet wurden ¹⁵²⁾. Daß sich zum anderen die Verwaltungspraxis von St.-Denis und der königlichen Abteien mit dem cluniazensischen Zuschnitt eng berührte, braucht kaum eigens bemerkt zu werden.

Abschließend sei übrigens bemerkt, daß eindringliche Arbeiten zur Kenntnis des cluniazensischen Priorats dringend erwünscht sind. Man hat sich im allgemeinen darauf beschränkt, seine Urkunden und Nekrologien herauszubringen und hie und da Einzeldarstellungen vorzulegen, die mehr sein äußeres Geschehen behandeln ¹⁵³⁾.

5. Abgrenzung von Interessensphären.

Der Aufbruch der Reformorden des 11. und 12. Jh. vollzieht sich vornehmlich in Frankreich, wenn auch in Italien, besonders in Camaldoli, manche Anregungen aus der Ostkirche flossen. Jedenfalls greifen die französischen Quellbezirke mit Cîteaux und Prémontré besonders weit aus, räumlich wie zahlenmäßig. Sie sehen sich dabei durch die Verbände von Grandmont, Tiron, Savigny, Fontevault, Val des Choux, weiter durch die Kartause und durch kleinere Bünde flankiert.

Der französische Raum zeigt in der Tat eine proteusartige Fruchtbarkeit. Wanderprediger und Genossenschaftsgründer zählen in jenen Zeitaltern starke Gefolgschaften. Dort lebt man schneller. Dort erlebt man intensiver ¹⁵⁴⁾. Diese Beobachtung stimmt gut zu sonstigen Aufgeschlossenheiten und zu manchen kulturellen Vorsprüngen, die das Gebiet der Gallia christiana damals aufweist.

148) Coulton, *Five centuries I*, p. 622; Joh. Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*. München 1935, S. 51 ff; W. Wattenbach-R. Holtzmann, *Deutschlands Geschichtsquellen I*, 4, S. 787 f.

149) M. Félibien, *Hist. de l'abbaye de Saint-Denys en France*. Paris 1706; Sackur, *Cluniacenser II*, S. 499 im Register.

150) Mitteis, *Staat*, S. 231.

151) Mitteis, *a. a. O.*

152) Die Entstehung der französischen Nation, bei Th. Meyer, *Der Vertrag von Verdun*, S. 137—149, bes. S. 148 mit Anm. 29.

153) Gustav Schnürer, *Das Necrologium des Cluniacenserpriorates Münchenweiler (Villars-Les-Moines)*. Freiburg (Schweiz) 1909. Weitere Lit. bei Schreiber, Kluny und die Eigenkirche, wo versucht ist, Wesenheit und Umriss eines cluniazensischen Priorats schärfer herauszuarbeiten.

154) Man nehme dazu die Forschungen von A. Hessel, E. Schramm, W. Kienast, H. Spanke.

Die örtliche und landschaftliche Unterbringung dieser Reformellen mochte nicht gerade leicht sein. Schon von altersher ist dieses eigengeprägte Gebiet der gallischen Liturgie mit Kanonikatsstiften und Monasterien stark durchsetzt, mehr als der ostfränkische Raum¹⁵⁵⁾. Dazu treten die vielen Neusiedlungen der cluniazensischen Reform. Hunderte und aberhunderte von laikalen Eigenkirchen werden in Priorate überführt. So wird es von vornherein eine Notwendigkeit, daß die neuen monastischen und kanonikalen Großverbände Cîteaux und Prémontré es auf Rodungen abstellen. Wenn schon ihre Ideologie sie in die Richtung des Eremus weist, machen sich besitzrechtliche Gegebenheiten, wirtschaftliche Erwägungen, im besonderen der Kampf um den Nahrungsspielraum nicht minder geltend.

Eifers chte, Reibungen, Zusammenstöße bleiben nicht aus, da sich die Zahl der Verbände mehrt. Aber es zeugt von hoher Einsicht, daß die beiden stärksten Partner Zisterzienser und Prämonstratenser bereits 1142, also in ihrer Frühzeit, zur förmlichen Abgrenzung ihrer Interessensphären schreiten. Dabei sind es wesensverschiedene B nde, die sich begegnen; denn es treffen sich Regularkanoniker neuesten Typs mit den altbenediktinisch gerichteten Bekennern einer gleichzeitig vorw rtsdr ngenden *carta caritatis*. Wie wenige andere Zeugnisse bekundet diese Abmachung das Gleichgewicht der Kräfte zwischen Monasterium und Kanonie.

Nach der inhaltlichen Seite kommt man überein, was die Aufnahme von Mitgliedern angeht, die bereits einer der Genossenschaften angehören. Weiter soll keiner von dem anderen Zehnten annehmen. Wieder soll man sich verständigen, wenn einer der beiden Teile eine bestimmte Sache käuflich oder sonst erwerben will. Bemerkenswerter jedoch ist die Einigung über die Errichtung von Kl ostern und Grangien. Wir geben sie wörtlich, in der deutschen Fassung des zisterziensischen Ordenshistorikers A. Manrique. Sie mag andeuten, daß auch noch eine spätere Zeit dieses denkwürdige Abkommen zu beachten wei ¹⁵⁶⁾. Näherhin wird bestimmt: „Keine soll auch aus diesen beyden Religionen (nämlich der Zisterzienser und Prämonstratenser) eine Abtey erbauen nahe bey einer Abtey des andern Ordens, es seye dann solcher Ort vier Meilwegs davon entlegen, nach der Mensur und Maaß, wie solche jede Provinz

155) Dazu Schreiber, Kurie und Kloster, S. 77 ff; Derselbe, Nationale und internationale Volkskunde. Düsseldorf 1930, S. 66 f; für das Heldenepos Merk, S. 207.

156) Annales, Cistercienses. 1. Teil. Regensburg 1739, S. 333 f. In der lateinischen Ausgabe: Cisterciensium seu verius ecclesiasticorum annalium tomi 1—4. Lugduni 1642, I, p. 432. — Auch die hier interessierte Pr monstratenserliteratur hat den Vertrag festgehalten. Neuerdings gestreift bei B. F. Graßl, Der Pr monstratenserorden, seine Geschichte und Ausbreitung bis zur Gegenwart. Analecta Praemonstratensia X (Beiheft, 1934), S. 17. — Seine Stellung in der Ordensentwicklung des 12. Jh. ist bereits bei Schreiber, Kurie und Kloster II, S. 7 mit Anm. 3 kurz berührt.

pfllegt zu messen; außer in England, allwo zwey Meilen für eine und in der Lombardie, in welcher auch zwey für eine gerechnet werden; es seyen dann dieses alte Oerter (im Gegensatz zum Rodungsland), deren Güter und Einkommen zur Erhaltung eines Convents erklecken. Von einer Schwaig¹⁵⁷⁾ zu der anderen oder von einer Schwaig zu einer Abbtey solle aufs wenigst eine Meilwegs entzischen seyn, die Wohnungen aber der Schwestern sollen von jeder Abbtey zwey Meilwegs entlegen.“ Weiter erstreckt sich diese Regelung nicht auf Klosterbesitz, der schon vor dem Abkommen bestand. „Diejenige Oerter aber, welche von Jahr und Tag, der in diesem Brief gezeichnet ist, ein Orden bekommen hat, sollen unter diesem Gesetz nicht begriffen seyn, wenn anders solche zur Unterhaltung erklecken oder mit dieser Intention sind angenommen worden, daß an demselben eine Abbtey erbauet werde.“ Soviel zum Inhalt. Hohe Beachtung verdient gewiß der Umstand, daß dieses hochoriginelle Abkommen aus der Kraft und Initiative des Verbandsgedankens fließt. Weder ein Metropolit noch ein Legat, noch die päpstliche Kurie ist um Vermittlung angerufen. Auch kein weltlicher Herrscher ist eingeschaltet, da diese beiden Orden über die Länder des Abendlandes hinweggreifen und dem Europabegriff politisch und kulturell¹⁵⁸⁾ anhängen. Das Generalkapitel eines jeden Verbandes soll bei etwaigen Streitigkeiten angerufen werden. Man sieht, der Wille zum Autonomen tritt kraftvoll hervor. Das Genossenschaftswesen verspürt sein Eigengewicht. Sein Selbstbewußtsein und Stolz reckt und erhöht sich.

Dabei will die Rücksichtnahme auf den Nachbarverband erwähnt sein. Sie entspringt Gemeinsamkeiten des asketischen Ideals, des Kirchenbegriffes und der Heilsordnung. Aber ebenso machen sich Gebote der Klugheit und der Wirtschaftlichkeit geltend. Zudem weiß man um Verwandtschaften der Lebensform. Kanoniker und Mönche treffen sich in der höheren Einheit der religio, im Bekenntnis zum Religiosentum.

Es ist wohl das erste Übereinkommen dieser Art, das die Geschichte des kirchlichen Genossenschaftswesens kennt. Es ist das Frühstadium weiterer Verträge, die sich durch das Zeitalter der Mendikanten ziehen. Zudem ergingen in der Folge im Wege des päpstlichen Privilegs Bestimmungen, die für das Klostergründungsverfahren die Entfernung klösterlicher Niederlassungen regelten¹⁵⁹⁾.

157) Im Sinne des Wirtschaftshofes, des Vorwerkes, der Grangie, die Viehwirtschaft treibt. Zu den Grangien der Zistersienser vgl. K. Hofmann, Grangie, bei Buchberger IV, Sp. 646 f, mit Hinweis auf die Forschungen von E. Hoffmann, H. Muggenthaler, H. Svoboda. — Über die Schwaighöfe handelt ausführlich Otto Stolz, Die Schwaighöfe in Tirol, ein Beitrag zur Siedlungs- und Wirtschaftsgeschichte der Hochalpentäler. Innsbruck 1930, wo Schwaig als Viehhof gedeutet wird.

158) Siehe oben S. 51 ff.

159) T ang l, Kanzeleiodnungen, privilegium commune V nr 7 S. 240. Dazu Schreiber, a. a. O.

In der Kette der Abmachungen von Orden zu Orden will, um noch einen Ausblick zu gewähren, etwa das Konzil von Basel erwähnt werden, auf dem die beiden Ordensgenerale der Dominikaner und Franziskaner 1435 über einen Punkt ein Übereinkommen schließen. Um die gleiche Zeit, näherhin im Jahre 1443, versprachen der Franziskaner- und der Dominikanerkonvent in Bremen vor dem Rat, sich gegenseitig in ihren Rechten zu schützen¹⁶⁰). In solche Zusammenhänge will auch die Abgrenzung der Terminierbezirke bezogen sein, wie wir ergänzend zu D. Lindner¹⁶¹) bemerken. Sie trat später in das Staatskirchenrecht ein, wobei das bayerische Interesse eine besondere Aufmerksamkeit verdient.

Doch fassen wir einige Ergebnisse unserer Untersuchungen zusammen. Zunächst ist die Trennung von Kanonie und Monasterium schärfer herausgetreten, die zuweilen von der Forschung vernachlässigt ist. Zum zweiten weisen die abendländischen Verbände manche Berührungen mit dem byzantinisch-levantinischen Mönchtum auf. Die westlichen Reformen des Hochmittelalters bezeichnen eine gewisse Rückkehr zu asketischen Idealen der Ostkirche. Zum Dritten ergibt sich eine Fülle verbindender Linien, die bereits von dem vorfranziskanischen Genossenschaftswesen der Cluniazenser, Zisterzienser, Prämonstratenser und anderer Bünde zum Zeitalter der Mendikanten weisen. Der Drang zum Fortschritt, die Erschließung neuer Wege, die Verwandtschaft der Strukturen, ähnliche Gegebenheiten des Lebens machen sich immer wieder geltend. Weiteres zu diesem Thema soll noch an anderer Stelle gesagt werden. Aber schon jetzt sei festgestellt, daß die Vorarbeit der vorfranziskanischen Verbände weithin entwickelt war. Aber oft genug wurde sie unterschätzt.

Noch ist der Sinn für eine vergleichende Geschichte des kirchlichen Genossenschaftswesens zu wecken und zu fördern. Aber ebenso ist zu beachten, daß die bereits vor Franz von Assisi gefundenen und erkämpften Verfassungsformen und Lebensgewohnheiten stets von neuem auf eine Beseelung und Durchdringung warteten, die nur die schöpferische Art des religiösen Genies und das starke Ethos der Gefolgschaft zu geben hatten.

160) Für die Mendikanten siehe P. Schlager, Beiträge zur Geschichte der kölnischen Franziskaner-Ordensprovinz im Mittelalter. Köln 1904, S. 269, 270, über päpstliche Bestimmungen S. 270; s. ferner Beiträge zur Geschichte der sächsischen Franziskaner-Provinz 1911/1912, S. 10. — Die Dominikaner sollen nach den franziskanischen Constitutiones Farineriae von 1348 wie Brüder des Franziskanerordens aufgenommen werden. Holzappel, Franziskanerorden, S. 84.

161) Terminieren bei Buchberger IX, Sp. 1050. — Dieses Terminieren betrifft das Sammeln von Almosen innerhalb eines bestimmten Bezirkes (terminus). Dazu noch J. Wiesehoff, Die Stellung der Bettelorden in den deutschen freien Reichsstädten. Münstersche phil. Diss. Borna-Leipzig 1905, S. 37.

Der Streit um des Priesters Bart.

Von Dr. Philipp Hofmeister,

Benediktiner der Abtei Neresheim.

1. Da die zum Christentum bekehrten Juden sich nicht leicht von gewissen Zäemonien zu trennen vermochten, die Gott ihren Vorfahren anbefohlen hatte und in deren Übung und Verehrung sie aufgewachsen waren, so meinten einige aus der Sekte der Pharisäer, man müsse auch die Heiden beschneiden, da dies dem neuen Glauben keinen Eintrag tue. Allein das Apostelkonzil zu Jerusalem, vor allem Petrus und Jakobus, waren anderer Auffassung (Apg. 15,6 ff). Dieses stellte sich vielmehr auf den Standpunkt: Einheit im Glauben, aber vernünftige Freiheit in Gewohnheiten von geringer Bedeutung. Diesen somit schon von den Aposteln vertretenen Grundsatz verkündeten später auch die Päpste und hervorragende Kirchenlehrer. Papst Leo IX. schrieb an den Patriarchen Michael Zärlarius von Konstantinopel: „Nihil obsunt saluti credentium diversae pro loco et tempore consuetudines, quando una fides, per dilectionem operans bona quae potest, uni Deo commendat omnes“¹⁾. Etwa 150 Jahre vor ihm äußert sich der durch seine *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* bekannte Regino von Prüm in der Eifel in eben diesem Werke also: „*Sancta universalis ecclesia toto orbe terrarum diffusa, quamvis in unitate fidei conjungatur, tam consuetudinibus ecclesiasticis ab invicem differt. Aliae siquidem consuetudines in Galliarum Germaniaeque regnis in ecclesiasticis officiis reperiuntur, aliae in orientalium regnis, transmarinis regionibus*“²⁾. Es läßt sich zwar nicht leugnen, daß das Jahrtausend, das seit der Niederschrift dieser Worte vergangen ist, die Verschiedenheit der Gewohnheiten im lateinischen Ritus vielfach beseitigt hat, aber die Gegensätze zur Ostkirche sind noch nicht überbrückt, auch nicht auf rein disziplinärem Gebiete. Einen an sich recht unscheinbaren Differenzpunkt möchten wir im Folgenden behandeln, nämlich das Barttragen durch die Geistlichkeit der Ostkirche und die Bartlosigkeit des abendländischen Klerus. Diese Verschiedenheit in der geistlichen Tracht geht auf die ersten Zeiten des Christentums zurück und ist bis heute noch nicht überwunden. Das Bart- bzw. Nichtbarttragen der Geistlichen hat an sich mit dem Christentum nichts oder nur sehr wenig zu tun; es beruht vielmehr auf Gewohnheiten, die sich

1) Migne J. P., *Patrologiae cursus completus, Series latina*, Parisiis 1844 ss., 143, 764.

2) Ed. F. G. A. Wasserschleben, Leipzig 1840, 2.

bei den Völkern des Morgen- und Abendlandes schon vor Christi Geburt fanden. Dieser Gegensatz zwischen Morgen- und Abendland soll zunächst dargestellt werden, erst hernach wollen wir auf die kirchlichen Gebräuche und Bestimmungen näher eingehen.

2. In allen Ländern des Orients, vor allem in Ägypten, bei den Hethitern und im elamitischen Reiche scheint in den ältesten Zeiten die bartlose Tracht üblich gewesen zu sein. Wenn in Ägypten später manche Könige einen Bart trugen, so handelt es sich hier nicht um einen wirklichen, sondern um einen künstlichen Bart, der auf Einflüsse fremder Völker zurückgeht. In Südbabylonien war die breite Masse glattrasiert, nur die Götter und später auch die Herrscher trugen einen Bart. Die Vereinigung von Nord- und Südbabylonien um die Wende des 2. Jahrtausends vor Christus brachte aber hier eine Änderung; von nun an war alles bärtig, was seinen Grund wahrscheinlich darin hat, daß die Herrscher nach Ausweis der Namen Westsemiten waren. Die Semiten nämlich liebten den Vollbart. Wir treffen ihn in Palästina und Syrien und durch die Wanderzüge der semitischen Stämme kam er dann auch zu den Hethitern sowie nach Assyrien und Babylonien. Das besondere Kennzeichen der Semiten war der Backen- und Kinnbart mit glattrasierter Oberlippe, die sog. Fräse. Da der Bart als ein Zeichen der Männlichkeit galt, so hatte er vielleicht ursprünglich eine ähnliche Bedeutung wie die teilweise Beschneidung³⁾. Die hl. Schrift erwähnt das Bartragen mehrmals. Nach Lev. 19,27 und 21,5 gab der Herr durch Moses den Männern des auserwählten Volkes und den Priestern im besonderen die Weisung, weder Haupt noch Bart zu scheeren (vgl. Ps. 132,2). Die Vorschrift des Herrn durch Ezechiel an die Priester, das Haupt nicht kahl zu scheeren noch sich das Haar wachsen zu lassen, sondern die Haare ringsherum zu schneiden, bezieht sich wohl auch auf den Bart (Ezech. 44,20). Langes Haar galt als Zeichen der besonderen Hingabe an den Dienst Gottes, als Symbol der Knechtschaft und der Gottangehörigkeit (Num. 6,5 ff. 1 Kp. 1,11), aber auch als Zeichen der Schönheit auch beim Manne. Wird doch von dem überaus schönen Absalom erzählt, daß ihm nur einmal im Jahre das Haar geschnitten worden sei, weil es ihm zu schwer war, ja daß die Haare seines Hauptes 200 Seckel nach dem öffentlichen Gewichte gewogen haben (2 Kg. 14,26). Die Hochschätzung des Bartes zeigt auch der morgenländische Brauch, daß sich Freunde zur gegenseitigen Begrüßung am Barte berühren (vgl. 2 Kg. 20,9). Ein Rest dieser Hochschätzung findet sich heute noch bei den Mohammedanern, die beim Barte Mohammeds zu schwören pflegen. Bartlos einherzugehen galt bei den Juden als Zeichen der Trauer, der Buße und der Schmach (1 Paral. 19,4 f.; Is. 7,20; 15,2; Jerem. 41,5; 48,37; Ezech. 5,1; 7,18; Mich. 1,16. Aus-

3) Mötefindt, Hugo, Zur Geschichte der Bartracht im alten Orient, Klio, Beiträge zur alten Geschichte 19, 1925, 1 ff.

nahme 2 Kg. 19,24, wo die Trauer im ungeschorenen Barte zum Ausdruck kam).

Von Asien aus drang der Bart auch in Europa ein. Die Griechen und Römer waren ursprünglich ebenfalls glattrasiert. Bei jenen brachte das Ende der kretisch-mykenischen Kultur den Bart, der zunächst die Form der Fräse mit scharf ausgeprägtem Spitzbart trug. Seit dem Ende des 5. Jahrhunderts war der Vollbart allgemein üblich, freilich, um mit der Kultur Alexanders d. G. wieder fast ganz zu verschwinden⁴⁾. In Italien kommt im 8. Jahrhundert vor Christus der Spitzbart auf, zunächst in Mittelitalien, später auch in Unteritalien. Die Kaiserzeit brachte aber bei den Römern eine große Änderung. Mit dem Ablegen des Bartes trat man in das Mannesalter ein. Man vollzog diesen Akt mit einer religiösen Feier, indem man den abgeschnittenen Bart den Göttern opferte⁵⁾. Nur wer sich in Trauer befand oder in Anklagezustand versetzt war, erschien unter Ablegung der Standesabzeichen in vernachlässigter Kleidung und mit einem Barte und langem Haupthaar⁶⁾. Wie man in der Kaiserzeit das Barttragen empfand, geht aus einer im *Corpus iuris civilis* enthaltenen, von dem Rechtsgelehrten Ulpian stammenden Stelle hervor, in der es heißt, daß es eine Beschimpfung oder Beleidigung sei, wenn man, um jemand zu ärgern, den Bart und die Haare lang wachsen läßt⁷⁾. Selbstverständlich ist, daß auch die Kaiser bartlos gingen. Kaiser Hadrian (117—138) war in Rom der erste, der wieder einen Bart trug; aber er fiel dadurch auf, denn zu seiner Zeit war das Rasiertsein noch allgemein üblich. Kaiser Konstantin (306—337) kehrte aber zur Bartlosigkeit zurück und ihm folgten alle seine Nachfolger bis auf Mauritius († 602). Ganz charakteristisch für die Römer ist, daß die Langobarden, die ihren Namen dem lang herabwallenden Barte verdanken, diesen ablegen mußten, wenn sie Römer wurden. Die im *Liber Pontificalis* enthaltene Lebensbeschreibung des Papstes Hadrian (772—795) berichtet uns, daß die Einwohner der Städte Spoleto und Rieti und deren Umgebung sowie die Leute aus den Herzogtümern Fermo, Osimo und Ankona, nachdem sie dem Papste Treue geschworen hatten, „more Romanorum tonsurati sunt“⁸⁾.

Unter den Völkern der vorchristlichen Zeit seien dann auch die Germanen berücksichtigt. Auch sie scheinen in der Urzeit bartlos gewesen zu sein. Es legen dies wohl die zahlreichen Rasiermesser

4) Thalhoffer, Über den Bart der Geistlichen, Archiv für katholisches Kirchenrecht 10, 1863, 94.

5) Pauly's Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neu bearbeitet von G. Wissowa u. W. Kroll,² Stuttgart 1893 ff. III 33.

6) Mötefindt, Hugo, Studien über die Geschichte und die Verbreitung der Barttracht, Anthropos 22, 1927, 828 ff; 23, 1928, 617 ff. Mommsen, Theodor, Das römische Strafrecht, Leipzig 1899, 391.

7) L. 15 § 27, Dig. 27, 10.

8) Duchesne, Louis, Le liber pontificalis I, Paris 1886, 495 s.

und Haarzangen in den Gräberfunden nahe. Zur Zeit der Römekämpfe freilich trugen wohl die meisten Stämme den Vollbart; nur Germanen, die auf ehemals gallischem Boden siedelten, hatten nach gallischer Sitte auch bloß den Schnurrbart. Schon Tacitus berichtet von den Chatten, daß sie, sobald sie herangewachsen sind, Haar und Bart wachsen ließen und nicht eher ablegten, bis sie den ersten Feind getötet hatten. Diese Eitelkeit bei den germanischen Völkern hatte eine höhere Bedeutung, denn Haupthaar und Bart galten stets als Zeichen des freien Mannes; dieser ließ es überall wenigstens bis zu gewisser Länge und unter gewissen Bedingungen wachsen, während es der Sklave kurz geschoren tragen mußte. Eine besondere Auszeichnung der königlichen Familie war es, daß sie ihre Haare noch länger tragen durfte als die anderen. Chararic, ein König der Franken, betrachtete das Abschneiden der Haare wie die Entfernung der Zweige an einem frischen saftigen Baume. Ein freier Mann, der als Kriegsgefangener oder durch gerichtliches Urteil seine Freiheit verlor, büßte zunächst Haar und Bart durch das Scheermesser ein. Das Abschneiden von Haar und Bart hatte symbolische Bedeutung; wer sich Haar und Bart abschneiden ließ, begab sich damit in die Gewalt desjenigen, der es abschnitt. Wenn die Hausmeier einen schwachen Merovingerkönig absetzten, so schnitt man diesem alsbald Haar und Bart ab, um ihn einstweilen für den Thron unfähig zu machen. Das Abschneiden des Bartes galt als Symbol der Abhängigkeit und der Adoption. Wie hoch die Germanen den Bart schätzten, zeigt auch die Sitte, daß man bei Willenserklärungen mit der linken Hand den Bart berührte, während die rechte die entscheidende symbolische Handlung (Erheben der flachen Hand, Handschlag) vornahm⁹⁾.

3. Der Stifter der christlichen Religion ist seiner menschlichen Natur nach ein Sprosse des israelitischen Volkes. Unter diesen Umständen spricht die Vermutung dafür, daß auch Christus einen Bart trug. Mit vollem Recht pflegt daher die Kunst Christus in der Regel mit einem Barte darzustellen. In der Form hat sich wohl der Heiland auch an die in Palästina herrschende Gewohnheit angeschlossen; nirgends ist uns berichtet, daß sich Christus durch Bartlosigkeit oder eine besondere Bartform von den übrigen Männern unterschieden habe. In dem vor 337 erbauten Mausoleum der Konstantina in Rom befindet sich ein Mosaikbild, das Christus darstellt, wie er dem Petrus die Schlüsselgewalt verleiht. Der Christuskopf hat einen prächtigen Backen- und Kinnbart, die Oberlippe ist glattrasiert. Diese Bartform bei Christus findet sich auch später

9) Zöpfel, Friedrich, Deutsche Kulturgeschichte, Freiburg i. Br. 1930 f. I, 11. Tacitus, De origine, situ, moribus ac populis Germanorum liber c. 3. Stolberg, Friedrich Leopold von, Geschichte der Religion Jesu Christi XVIII, Mainz 1827, 371. Schröder R. — Künßberg E. v., Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte,⁶ Berlin und Leipzig 1922, 64.

noch. Erwähnt seien hier die aus der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts stammenden Christusbilder in der Taufkirche des Lateran und des hl. Johannes in Neapel. Auch im 8., 11. und 13. Jahrhundert finden sich hiefür noch Belege; selbst noch Bilder aus der Ulmer Schule sowie die Bilder der Hochaltäre von Tiefenbronn und Blaubeuren von Hans Schüchlin bzw. Bartholomäus Zeitblom, ferner die Grablegung von Albrecht Dürer u. a. weisen diese Bartracht auf. Daneben freilich finden sich auch Darstellungen Christi mit einem Schnurr- und Vollbart: Thronender Christus in der Sophienkirche zu Konstantinopel etwa 537, Rundbild Christi in der Domitillakatakomba, Christus auf erhöhtem Throne in der Apsis von S. Pudenziana um 390. Auch die Apostelfürsten erscheinen auf den ältesten Darstellungen überall bebartet: Bronzenes Medaillon im Museo Cristiano in Rom, Sarkophag aus S. Paolo ebenda sowie der sich jetzt im Vatikan befindliche Sarkophag des Junius Bassus.

Den Darstellungen Christi mit einem Barte steht eine andere Bildergruppe gegenüber, auf der Christus bartlos erscheint. Hierher sind vor allem zu rechnen eine beträchtliche Anzahl von Darstellungen des Guten Hirten. Die Bartlosigkeit hat hier vielleicht ihren Grund in dem jugendlichen Alter Christi. Auch als Orpheus und bei der Auferweckung des Lazarus in der Domitillakatakomba in Rom ist Christus bartlos dargestellt. Bartlos ist er ebenfalls auf einer in konstantinische Zeit zurückreichende, heute im Neuen Museum in Berlin befindliche Elfenbeinpyxis sowie auf 2 Mosaikbildern in Ravenna, nämlich in der Apsis von S. Vitale und in der Kirche von S. Apollinare Nuovo an der Nordseite auf einem Bilde, das die Wunder des Heilands wiedergibt. Von den übrigen Darstellungen Christi ohne Bart seien hier noch erwähnt eine dem 10. Jahrhundert angehörige Miniatur aus dem Codex aureus des Eskorial (Christus heilt einen Taubstummen), ferner eine Miniatur eines Bamberger Evangeliars aus dem 11. Jahrhundert (Krönung Heinrichs II. und Kunigundens durch Christus) sowie ein Abendmahl auf einem Benediktionale des 11./12. Jahrhunderts in der fürstlich Öttingen'schen Bibliothek in Maihingen, wo neben Christus auch einige Apostel ohne Bart dargestellt sind¹⁰⁾. Zu berücksichtigen ist freilich bei allen diesen Bildern, daß sie teils der römischen Kultur entstammen oder in Zeiten angefertigt sind, in denen der römische Brauch, bartlos einherzugehen, auch auf andere Völker Einfluß geübt hatte. Nicht ausgeschlossen natürlich ist auch, daß sich die Künstlerhand hier eine gewisse Freiheit gestattete. Auf die frei schaffende Hand des Künstlers ist es wohl auch zurückzuführen, wenn der hl. Evangelist Johannes, den die Tradition und die Liturgie „virgo“ nennen, auf den Bildern bartlos erscheint.

10) Kuhn, Albert, Allgemeine Kunstgeschichte, Einsiedeln 1891 ff. Plastik 1, 281, 287 f., 295, Malerei 1, 99, 102 ff., 106 f., 112, 121 f., 127. Zöpfel, I, 149, 153. Künstele, Karl, Ikonographie der christl. Kunst I, Freiburg i. Br. 1928, 26 ff.

4. Dem Brauche der Ostvölker entsprechend trugen sicherlich auch die Bischöfe und Priester des Morgenlandes in den ersten christlichen Jahrhunderten einen Bart. Wir haben darüber zwar keine ausdrücklichen Zeugnisse, allein die Väter sprechen doch verschiedene Lobpreisungen des Bartes aus, die kaum möglich gewesen wären, wenn die Geistlichen keinen Bart getragen hätten. Schon der Priester Klemens von Alexandrien gebraucht in seinem *Paedagogus* I. III die Wendungen „*Virum autem, cum sicut leones barba ornasset*“ und „*Virorum quidem caput sit rasum, nisi forte pilos crispos habeat; barba autem hirsuta. Intorti autem capilli ne a capite nimium demittantur, in comam muliebrem dilabentes; viris enim barba sufficit. Quod si quis etiam barbam nonnihil tondeat, ea tamen non est omnino denudanda, est enim turpe spectaculum; barbaeque ad cutem usque tonsura non videtur multum abesse a vulsione et levore*“¹¹⁾. Auch in der dem 4. Jahrhundert entstammenden und auf Syrien zurückgehenden *Didaskalia* (3, 18,11) ist uns eine sehr wertvolle Stelle enthalten, aus der wir sehen, wie die älteste Christenheit über die Haarpflege dachte: „*Noli exornare pulchritudinem naturae tuae, quae tibi a Deo data est, sed humili animo eam coram hominibus vilem reddas; similiter noli nutrire capillos capitis tui, sed eos conscinde, neque eos come neque orna vel unge, ne ad te pilleceas feminas tales, quae capiant vel capiantur libidine. Neque vestitu pulchro utaris neque pedibus tuis crepidas componas, quae libidinem stultitiae forent, neque anulos ex auro factos digitis tuis induas, quandoquidem haec omnia et quaecumque naturae addis, meretricia sunt. Tibi enim tanquam homini in Deum credenti non licet capillos capitis tui nutrire et comere et polire, id quod voluptas libidinis est, neque eos componas neque ornes nec tales reddas, ut pulchri sint. Neque corrumpas vestigia barbae tuae nec commutes figuram naturae faciei tuae, nec mutes eam, ita ut alia sit, ac Deus eam creavit, volens hominibus placere*“¹²⁾. Hier darf auch noch der hl. Hieronymus erwähnt werden, der im Anschluß an Ezechiel 44,20 darauf hinweist, daß die Kleidung der Priester ehrbar sein müsse, daß diese weder wie die Priester des Isis Serapis das Haupt kahl scheeren noch sich aus Prunksucht und nach Barbarenmode das Haar lang wachsen lassen sollen¹³⁾. Hieronymus, der ja meist im Orient lebte, hat hier wohl nicht bloß die Kopf-, sondern auch die Barthaare im Auge und will offensichtlich die orientalische Sitte des Barttragens verteidigen. Auch eine amtliche Äußerung der Ostkirche über die Haarpflege ist uns erhalten. Wenn auch nicht ausdrücklich, so doch wenig-

11) Migne J. P. *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, Parisiis 1886 ss., 8, 579 ss. 635 s.

12) Funk, Franciscus Xaverius, *Didaskalia et Constitutiones Apostolorum I*, Paderbornae 1905, 10 ss.

13) PL 25, 437.

stens einschließlich hat sich das allgemeine Konzil von Konstantinopel III 680/81 in den c. 21 und 42 mit dem Bart beschäftigt. Im zuerst genannten Kanon bestimmte es, daß Kleriker, die ihre Sünden nicht freiwillig bereuen, „comam sicut laici nutriant, utpote qui mundanam conversationem vitae coelesti praeposuerint“. Der an zweiter Stelle erwähnte Kanon eifert gegen die Eremiten, die zwar das Kleid der Mönche gewählt haben, aber „capite comati“ in die Stadt kommen und hier mit Männlein und Weiblein verkehren¹⁴⁾. Aus dieser Stelle darf man wohl schließen, daß die Kleriker mit Bärten, die Eremiten aber an sich bartlos einhergingen. Für Mesopotamien ist auch bezeugt, daß die Mönche sich rasierten. Sonst aber berichten die alten Schriftsteller, daß die orientalischen Mönche Bärte, ja sogar lange Bärte trugen¹⁵⁾. Die Motive der Eremiten und mesopotamischen Ordensleute, keine Bärte zu tragen, waren wohl aszetische. Wenn aber orientalisch-euchologische Gebete beim Abschneiden des Bartes enthalten, so ist zu berücksichtigen, daß diese nicht den Klerikern und Ordensleuten gelten, sondern den Jünglingen ganz allgemein bis zum 30. Lebensjahre, damit der wollähnliche erste Bart des Jünglings eine schöne und feine Form erhalte¹⁶⁾.

Im Abendland fand das Christentum einen anderen Boden als im Oriente vor. Die Römer waren bartlos und an ihre Sitte hielten sich auch die katholischen Bischöfe und Priester. Wenn der Bischof Optatus von Mileve in Numidien in seinem Buche über das Schisma der Donatisten (2,23) gegen deren Sitte, das Haupt den Priestern zu scheeren, eifert¹⁷⁾, so bezieht sich diese Stelle wohl weniger auf den Bart als auf die Haupthaare. Es lagen hier bei den Donatisten wohl Übertreibungen vor, denn gegen ein allzulanges Tragen der Haare gingen auch die kirchlichen Synoden vor. Das Konzil von Agatho 506 c. 20 bestimmt nämlich, die Kleriker, die „comam nutriunt“, sollen vom Archidiakon, eventuell auch gegen ihren Willen, geschoren werden. In diesem Sinne ist wohl auch die 24. Verordnung der wahrscheinlich aus Südfrankreich stammenden *Statuta ecclesiae antiquae* zu verstehen: „Clericus neque comam nutriat neque barbam“¹⁸⁾. Die Weisung dagegen, den Bart nicht wachsen zu lassen, werden wir im Sinne von völlig Abschneiden desselben nach Römersitte auslegen dürfen und müssen.

14) Mansi J. D., *Conciliarum nova et amplissima collectio*, Florentinae-Venetis 1759 ss., 11, 951 ss., 963 ss.

15) Martène, Edmundus, *De antiquis monachorum ritibus*, Antwerpiae 1764 p. 240. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* ed. Fernand Cabrol et Henri Leclercq II, Paris 1925, 482.

16) Rußnak, Nikolaus, *Disciplina comas alendi et barbas nutriendi ecclesiastica*, Msc. 1940 fol. 21 s.

17) PL 11, 978.

18) Mansi 8, 328; 3, 55 = c. 22 D. 23, c. 5, X, 3, 1.

Das erste sichere Zeugnis, daß ein katholischer Priester bartlos ging, ist das des hl. Kirchenlehrers Hieronymus, der an seinen Gegner, den einstigen Mönch von Mailand und späteren römischen Kleriker Jovinian schrieb: „quamquam barbam raseris, inter hircos numeraberis“¹⁹⁾. Hieronymus wirft ihm vor: wiewohl du nach außen ein Kleriker oder Ordensmann bist, so wirst du am Tage des Gerichts doch zu den Böcken gestellt werden. Ob um die Wende des 4. Jahrhunderts die Bartlosigkeit des Klerus im ganzen Römerreiche schon allgemein üblich war, erscheint etwas fraglich. Nennt doch der hl. Bischof Augustinus in seinem Gottesstaate (22,24) den Bart ein „virile ornamentum“²⁰⁾, welchen Ausdruck er kaum gebraucht haben dürfte, wenn er selbst keinen Bart getragen hätte. Auch noch von Papst Vigilius (538—555) heißt es, seine Feinde hätten ihn an den Füßen, Haaren und am Barte grausam mißhandelt. Einen gewissen Gegensatz hierzu bildet aber das Urteil der 585 gefeierten Synode von Mâcon, das dem Bischof Ursicinus von Cahors die Strafe auferlegte, „ut . . . neque capillum neque barbam tonderet“²¹⁾.

Die Sitte, den Bart unter heiligen Zäremouien zu entfernen, treffen wir auch bei den Christen, speziell bei den Klerikern und Ordensleuten. Statt den Göttern opferte man den Bart Gott und den Heiligen. So machten es der Mönch Wilhelm von Gellone und Paulinus von Nola²²⁾. Die Sakramentarien der alten Kirche, das Gelasianum und Gregorianum in ihren verschiedenen Formen und Auflagen enthalten fast alle ein besonderes Gebet „ad barbam tondendam“, in dem Gott um Fürbitte für seinen jugendlichen Diener angefleht wird. Auch bei den Mönchen war der feierliche Ritus des Bartopfers üblich. Bereits der Liber Ordinum des mozarabischen Ritus weist einen solchen auf. Er besteht aus Psalm 132, in dem es heißt: „Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron“ sowie aus einigen Gebeten. Diese „benedictio barbae“ findet nach der Messe statt und nach derselben wird der Bart entfernt. Die oben erwähnte Oration „ad barbam tondendam“ findet sich auch in dem im Kloster Fulda im 10. Jahrhundert gebräuchlichen Sakramentar. Sie hat ihren Platz meist unmittelbar vor den Gebeten „ad clericum faciendum“. Dieser Umstand weist darauf hin, daß diese Zäremouie am werdenden Kleriker vorgenommen wurde und daß alle Kleriker bartlos sein mußten²³⁾. Im Pontificale

19) Adv. Jovinianum 2. 21, PL 23, 330.

20) PL 41,791.

21) Martène, Edmundus, De antiquis ecclesiae ritibus, Antwerpiae 1763, II, 15. S. Gregorii Historia Francorum, VIII, XX. P.L. 71, 462.

22) Martène, De monachorum ritibus 240. Franz, Adolph, Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1904, 178.

23) PL 74, 1229. Lietzmann H., Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar, Münster i. W. 1921, 126 f. Dictionnaire d' Archéologie etc. II 489 s. Richter, Gregor — Schönfelder, Albert, Sacramentarium Fuldense s. X, Fulda 1912, 359.

Romanum des 12. und 13. Jahrhunderts dagegen folgt sie unmittelbar dem *Ordo ad clericum faciendum*. In einem alten Salzburger Pontifikale sowie in dem des Durandus ist unser Ritus noch etwas reicher ausgestattet. Vor der Oration *Deus cuius providentia* wird nämlich noch die Antiphon *Sicut ros Hermon* mit Psalm 132 gebetet²⁴). Dieser Ritus ging dann auch in das spätmittelalterliche römische Pontifikale über (Ausgabe Venedig 1520), aber die in Venedig 1561 und 1582 erschienenen Ausgaben desselben enthalten den Ritus der Bartabnahme nicht mehr, wohl weil inzwischen das Barttragen durch den Klerus aufgekommen war.

Die Bartlosigkeit der Geistlichen drang im Abendland nicht überall durch. Ja eine Synode von Barzelona um 540 verwarf sie geradezu: „*Ut nullus clericorum comam nutriat aut barbam radat*“ (c. 3)²⁵). Je höher ein Mann bei den Germanen stand, desto mächtiger wallten Bart und Haupthaar, haben wir bereits oben gehört. Um nun als frei zu erscheinen, ließen auch die Geistlichen das Haar wachsen. Aber die Kirche, getreu römischer Sitte, betrachtete die Mähnen mit Abscheu und verwarf sie als weibisch. Nach einer Synode unter dem Vorsitz des hl. Bonifatius sollte es dem Archidiacon erlaubt sein, ohne weiteres das Priesterhaar abzuschneiden²⁶). Diese Bestimmung entsprach wohl den Dekreten der römischen Synoden von 721 c. 17 und 743 c. 4: „*Si quis ex clericis relaxaverit comam, anathema sit*“. Im Text der an zweiter Stelle genannten Synode heißt es statt „*ex clericis*“ genauer „*clericus aut monachus*“²⁷). An all diesen Stellen haben wir unter „Haar“ sicherlich auch den Bart zu verstehen. Das beweist auch der Umstand, daß die Verordnung des hl. Bonifatius uns im *Corpus iuris canonici* (c. 7, X, 3,1) als Weisung Alexanders III. an den Erzbischof von Canterbury wieder begegnet, jedoch mit dem Zusatz „*et barbam*“, der sicherlich nur zur Verdeutlichung diente. Wie scharf auch für die Mönche das Bartverbot gehandhabt wurde, zeigt die Regel des hl. Kolumban, die bestimmte: „*Diaconus, cui barba tonsa non fuerit, ad calicem accedentes, sex percussionibus*“ (c. X)²⁸).

Burkhard von Worms nahm in sein *Decretum* die angeblich von einem Konzil von Karthago stammende und schon oben genannte Verordnung der *Statuta ecclesiae antiquae* auf²⁹). Fast den gleichen Wortlaut weist auch die Synode von Gerona 1078 c. 7 auf. Die Synoden von Bourges 1031 c. 7 und Cajazzo Diöz. Oviedo 1050 c. 3 verordnen sodann, die Kleriker sollen den Bart scheeren³⁰).

24) Andrieu, Michel, *Le Pontifical romain au moyen âge*, Città del Vaticano 1938 ss. I 124, II 328, III 338. Martène, *De ant. ecclesiae ritibus* II 51.

25) Mansi 9, 109.

26) PL 89, 827.

27) Mansi 12, 264, 384.

28) PL 80, 217.

29) PL 140, 622.

30) Mansi 20, 519; 19, 504, 787.

Dem 11. Jahrhundert gehören dann noch 2 wertvolle Zeugnisse über die Bartlosigkeit der abendländischen Geistlichen an. Agnellus von Ravenna berichtet in der seinem *Liber Pontificalis* einverleibten Lebensbeschreibung des hl. Petrus Damianus (2,2), daß um diese Zeit in Ravenna große Unruhen gewesen seien, die vielen das Leben gekostet habe und deshalb die Stadt in tiefe Trauer versetzt worden sei. Die einen hätten „capillos et barbas extrahentes“, andere dagegen, Vornehme und einfache Leute „squallida . . . barba moerendo incedebant“. Von den Priestern aber sagt Agnellus nur, daß sie ihre geistlichen Gewänder abgelegt, grobe Tücher angezogen, Asche auf ihr Haupt gestreut hätten und barfuß gegangen seien. Mittelbar ergibt sich aus diesem Bericht ziemlich sicher, daß die Geistlichen gar keinen Bart trugen³¹). Das zweite Zeugnis ist ein Brief Gregors VII. an den obersten Beamten von Cagliari auf Sardinien, Orzokkus, in dem er diesen bittet, dem Erzbischof dieser Stadt, Jakobus, keine Schwierigkeiten zu bereiten, da er ihn gezwungen habe, seinen Bart „Romano more“ zu entfernen und zur gleichen Tat auch dessen ganzen Klerus veranlaßt habe³²). Die Synode von Toulouse 1119 c. 10 verbietet sogar den in die Welt zurückgekehrten Klerikern und Ordensleuten das Wachsenlassen der Barthaare nach Art der Weltleute unter der Strafe der Exkommunikation³³). Aus dem *Rationale divinarum* (2, 1, 32) des Durandus des Älteren ist sodann ersichtlich, daß die Geistlichen noch am Ende des 13. Jahrhunderts fast allgemein keinen Bart trugen. Als symbolischen Grund für die Bartlosigkeit gibt er an: „longitudo capillorum multitudinem significat peccatorum . . . Radimus enim barbas, ut per innocentiam et humilitatem puri videamur, et angelis, qui semper in iuvenili aetate florent, coaequemur“.

Daß die Kleriker im Mittelalter bartlos waren, geht sodann auch daraus hervor, daß man Ordensleute, die keine Weihen hatten, geradezu „barbati“, „Bartbrüder“, d. h. solche, die einen Bart trugen, nannte. Dieser Ausdruck begegnet uns zuerst in den Gewohnheiten von Einsiedeln³⁴), wir treffen ihn aber auch bei den Laienbrüdern der Benediktiner von Hirsau, der Zisterzienser, der Trinitarier, der Augustinerchorherren von St. Viktor in Paris und bei den Ritterorden, deren Mitglieder lange Bärte trugen. Für die Hirsauer Klöster sei hier verwiesen auf die auf Abt Wilhelm zurückgehenden Gewohnheiten (1, 2), in denen es heißt, daß der Priester bei der Aufnahme nach der Tonsur die Oration spricht: „Oremus Praesta quaesumus“. Dann fährt der Text fort „Quo facto, ad barbam ton-

31) PL 106, 693 s.

32) Jaffé, Philippus, *Regesta Pontificum Romanorum* I, Lipsiae 1885 n. 5184.

33) Mansi, 21, 226.

34) Sackur E., *Die Cluniazenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts*, Halle 1892 ff., 2, 250 A. 1.

dendam dicitur Dominus vobiscum. Deus, cuius specie. Post hanc orationem non aspergit, sed mox tondere incipit“. Bei den Konversen unterblieb diese Zäremonie³⁵⁾. Bezüglich der übrigen Orden sei auf das Schreiben Klemens IV. „In ordine vestro“ vom 9. Juni 1267 hingewiesen, in dem er die Statuten der Trinitarier bestätigt. In diesen lautet c. 10: „In rasura similiter Ordinem S. Victoris sequantur clerici, laici vero barbas non radant, sed eas ad modum Templariorum, vel Conversorum Cisterciensium crescere permittant“³⁶⁾. Die Bärte der Ritterorden sind etwas auffallend, da die weltlichen Ritter auf den Burgen im Hochmittelalter meist bartlos waren und so auch die Kreuzzüge unternahmen; Kaiser Friederich fiel in damaliger Zeit wegen seines Bartes geradezu auf; dieser trug ihm den Namen Barbarossa ein³⁷⁾. Auch die Regel des Deutschen Ordens von 1245 macht deutlich einen Unterschied zwischen den Priestern und den Rittern, wenn sie in c. 12 vorschreibt: „Bart und Schnurrbart sollen nicht zu lange sein. Die Priesterbrüder tragen Haar und Tonsur nach der Vorschrift des Ordens. Aus Ehrfurcht vor der Feier der Messe sollen sie sich rasieren lassen“³⁸⁾. Hier ist zum ersten Male die Bartlosigkeit mit aszetischen Gründen motiviert, während sie ja bisher einfach als Nachahmung römischer Sitte erscheint. Dem Brauche der Laienbrüder des Ordensstandes schlossen sich dann auch die Brüder in den Spitälern an³⁹⁾, die, wenn auch ohne Gelübde, doch nach Art der Ordensleute gemeinsam lebten. Die Barttracht dieser Brüder war aber im Mittelalter eine Eigenheit, denn unter dem Einflusse der Kirche hatte sich die Bartlosigkeit auch bei den Laien mehr und mehr eingebürgert. Hatte Otto d. G. noch langes Haar und Bart getragen, so galt es später nur noch als Zeichen der Trauer oder mangelnden Bildung, Haar und Bart wachsen zu lassen⁴⁰⁾.

5. Die Bestimmungen der vorgenannten Synoden zeigen, daß es bisweilen einen Kampf kostete, die Bartlosigkeit der Geistlichen durchzusetzen. Der Streit um des Priesters Bart ging aber nicht bloß zwischen der kirchlichen Auktorität und jenen abendländischen Geistlichen, die einen Bart tragen wollten, ein solcher entspann sich auch zwischen dem Morgen- und Abendland. Unter den Vorwürfen, die der von der römischen Synode 863 abgesetzte und gebannte Patriarch Photius von Konstantinopel, der sich trotz die-

35) PL 150, 934.

36) *Magnum Bullarium Romanum* ed. Laertius Cherubini, Luxemburgi 1727, I, 147. Über den Ritus der Bartabnahme bei den Augustinerchorherren siehe Franz 111.

37) Grupp, Georg, *Kulturgeschichte des Mittelalters*,⁴ Paderborn 1932, III 232, 367, IV 4.

38) Perlbach, W., *Die Statuten des Deutschen Ordens*, Halle 1890, 40.

39) Reike, Siegfried, *Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter*, Stuttgart 1932, II 38 A. 9.

40) Zöpfl I 152.

ser Maßnahmen im Osten halten konnte, gegen die Lateiner erhob, war unter anderen auch der, daß sich die abendländischen Geistlichen nicht scheuen, den Bart zu scheeren. Wo und in welcher Weise Photius zum ersten Mal diesen Vorwurf erhob, wissen wir nicht. Es ist möglich, daß Photius einem im Namen der Kaiser Michael und Basilius an den Fürsten Bogoris Michael von Bulgarien gerichteten, mit abfälligen Bemerkungen gegen den Hl. Stuhl in Rom und die Lateiner geschmückten Briefe ein Begleitschreiben beilegte, in dem er die Vorwürfe gegen die Bartlosigkeit erhob. Vielleicht aber befanden sich auch diese Bemerkungen in einem den päpstlichen Legaten, den Bischöfen Paulus und Eugenius sowie dem Kardinalpriester Petrus an der Grenze zur Unterschrift vorgelegten Formulare. Papst Nikolaus I. setzte in einem eigenen Schreiben die Bischöfe Deutschlands hievon in Kenntnis und forderte auf, die Vorwürfe zu widerlegen⁴¹⁾. Diese päpstliche Weisung griff dann der Benediktiner Ratramnus von Korvey aus und schrieb das Buch „Contra Graecorum opposita“. In diesem wies er darauf hin, daß der Unterschied des Barttragens und der Bartlosigkeit der Geistlichen von den Vorfahren übernommen sei, bereits die Nasiräer hätten sich rasiert (Ezech. 5,1 vgl. Apg. 21,23; 24,26) und dem Brauche dieser folgend hätten Petrus und andere Apostel und Jünger wie überhaupt die Abendländer keinen Bart getragen. Ratramnus bemerkt auch, daß sich von Anfang an in der Kirche Verschiedenheiten gefunden hätten, daß aber diese nur unwesentliche Dinge berühren. Er ruft geradezu aus: „Num in barbae vel tonsione vel conservatione praeceptorum divinorum praevaricatio cognoscitur ulla“⁴²⁾.

Durch diese Schriftstücke war nun einmal das Barttragen bzw. die Bartlosigkeit unter die Differenzpunkte zwischen Morgen- und Abendland aufgenommen, und wie es bei Streitigkeiten zu gehen pflegt, aus den Mücken wurden Elefanten. Unter der Regierung des Papstes Leos IX. in Rom und des Patriarchen Michael Zärularius in Konstantinopel verschärften sich die Gegensätze und unter den Differenzpunkten taucht natürlich auch die Bartgeschichte wieder auf. Wie es scheint, ließen die Morgenländer die keinen Bart tragenden Abendländer nicht zur kirchlichen Gemeinschaft zu. In den verschiedenen Briefen, die Leo IX. 1053 und in der ersten Hälfte des Jahres 1054 an den Bischof bzw. Erzbischof Michael Zärularius, an den Patriarchen Petrus von Antiochien und an Kaiser Konstantin Monomachus richtete, ist zwar die Bartdifferenz noch nicht erwähnt; sie findet sich auch nicht in dem Briefe des Bischofs Leo von Achrida an den Bischof Johannes von Trani, in dem der Ver-

41) Hergenröther, Josef, Photius, Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma, Regensburg 1867 ff. I, 656. Thalhofer 99.

42) PL 121, 227, 322 ss.

fasser fast alle Klagen der Morgenländer gegen die Abendländer behandelt. Ebenso wenig in der Schrift des Priestermönchs Nicetas Stethatus von Studion gegen die Lateiner⁴³⁾. Die Bartgeschichte tauchte aber auf in der berühmten Bulle „Quicumque fidei“, die die Kardinäle Humbert und Friedrich und der Erzbischof Petrus von Amalfi am 16. Juli 1054 auf dem Hochaltare der Hagia Sophia niederlegten, in der über Michael Zärularius und seinen Anhang die Exkommunikation ausgesprochen wurde. Hier war gegen die Orientalen der Vorwurf erhoben, daß sie „ut comam capitis et barbam veluti Nazareni nutrientes eos, qui comas tondent, et secundum institutionem Romanae ecclesiae barbas radunt, in communionem non recipiant“⁴⁴⁾. Hierauf berief Michael Zärularius eine Synode nach Konstantinopel, auf der am 24. desselben Monats und Jahres geklagt wurde: „incusantes nos in multis aliis et praeterea, quod barbam aequae atque illi radere eamque, quae est secundum naturam hominis figuram contra naturam immutare non sustinemus“⁴⁵⁾. Damit war aber der Bartstreit noch nicht zu Ende. Michael Zärularius wandte sich weiterhin in einem Briefe an den Patriarchen Petrus Theopolis von Antiochien, in dem er klagt, daß die Abendländer über die Kirche der Orthodoxen das Anathem ausgesprochen hätten, „quod, qui in ea sunt, nolint barbas instar Latinorum radere“. Petrus Theopolis erwiderte darauf in einer Schrift mit ruhigem Blute: „Quid ad nos, si pontifices barbam radant, et in signum (sicut scripsisti desponsationis cum sancta Dei Ecclesia) gerant annullum?“ Die Lateiner rasieren den Bart, wir Orientalen aber tragen auf dem Scheitel eine „corona“. „Sed et ipsi aurum gestamus, qui amicti simus chirothecis, manipolis et stolis auro intertextis“⁴⁶⁾.

Die Differenz im Barttragen hat um die Mitte des 11. Jahrhunderts auch manche abendländische Synode beschäftigt. Ziemlich eingehend hat sich mit ihr das Konzil von Limoges 1031 abgegeben. Es fühlte sich aber über diese Materie etwas erhaben, beginnt es doch seine Beratungen gleich mit der Wendung, was eigentlich dieser Unterschied mit der Religion zu tun habe. Das Konzil meint, die abendländische Gewohnheit gehe unter Berufung auf Petrus davon aus, daß sich die Kleriker von den Laien wie „in vita“, so auch „in corporis habitu“ unterscheiden müssen. Nach Auffassung der Synode scheint diese Regelung mehr zu nützen als zu schaden. Die Orientalen dagegen könnten sich auf die Apostel Paulus und Jakobus berufen und den Standpunkt vertreten, es sei geziemend, daß die Kleriker und Laien „decorem in facie servare virilem iuxta

43) Will, Cornelius, Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae s. XI compositae exstant. Lipsiae et Marpurgi 1861, 56 ss.

44) Mansi 19, 817 s.

45) Ibid. 813.

46) PG 120, 818, 799.

dignitatem humanae conditionis a Deo creatam, quae solum virum barbam propter decorem habere voluit et in vertice solummodo capitis clericalus signum praemonstrare“. Der Herr als Nasiräer „intonus esse voluit“ und „ferrum super caput eius non ascendit, coronam spineam dumtaxat in vertice dignatus est pati“⁴⁷⁾.

Noch ein 3. Mal spielte die Bartlosigkeit der abendländischen Geistlichen im Morgenlande eine Rolle, nämlich zur Zeit der Kreuzzüge, als viele Lateiner in den Orient kamen und sich hier niederließen. Allein jetzt war die Sache nicht mehr so gefährlich und von solcher Tragweite. Über die Aufnahme der glattrasierten Abendländer in Konstantinopel ist uns ein köstlicher Bericht erhalten. Die Eroberung dieser Stadt führte 1204 zur Einsetzung einer neuen geistlichen und weltlichen Regierung durch die Lateiner. Zum Patriarchen wurde Thomas aus Venedig bestellt, die weltliche Regierung bestand meist aus Franken. In seiner Geschichte von Konstantinopel berichtet nun Niketas Choniates auch Näheres über die Ankömmlinge. Vom neuen Patriarchen hebt er hervor, er sei „homo modicae quidem proceritatis, corporis vero obesitate porcum superans saginatum. Faciem habebat idem tonsam novocula ex consuetudine, quae popularibus suis erat communis, atque pectoris etiam pilos evulsos diligentius quam dropacis ope fieri posset... Annulum gestabat digito, manuum quoque tegumentis nonnumquam utebatur ex corio factis iisque digitatis“. Bezüglich der übrigen Geistlichen, die beim Altardienst und bei den Geschäften seine Gehilfen waren, bemerkt Niketas Choniates dann, daß diese „suo antistiti omnino simile (collegium) in vestitu, vitaeque ratione et barbae tondendae more“ gewesen seien⁴⁸⁾. Man sieht deutlich, dem Chronisten fiel die Bartlosigkeit der Lateiner besonders auf und an ihr stieß er sich wie die Orientalen der früheren Jahrhunderte. Wie hier in Konstantinopel ging es wohl bei allen Kreuzzügen im ganzen Orient.

6. Gar so genau scheint im Abendland um die Wende des 13. Jahrhunderts die Vorschrift und Gewohnheit der Bartlosigkeit der Geistlichen nicht beachtet worden zu sein. Eine anscheinend auf das allgemeine Konzil von Vienne 1311 zurückgehende Verordnung Klemens V. (c. 2, Clem. 3,1) über die Tonsur und die Kleidung der Geistlichen erwähnt zwar den Bart bzw. die Bartlosigkeit nicht, allein die Synode von Toledo 1324 c. 2 verlangt ausdrücklich, daß die Kleriker wenigstens einmal im Monat den Bart rasieren. Die Synode von Avignon dagegen klagt sehr, daß weltliche Herren die ihnen von den Bischöfen gegebenen Vollmachten mißbrauchen, Kleriker in Kerker sperren, ganz rasieren lassen, um die gegen sie verübten Gewalttaten als gegen Nichtkleriker begangen beschönigen zu können⁴⁹⁾. Diese Verordnung setzt voraus, daß damals die

47) Mansi 19, 534 s.

48) PG 139, 1042.

Kleriker behartet gingen. Das Übel muß ziemlich weit um sich gegriffen haben, sind doch eine Reihe von Dekreten kleinerer und größerer Synoden überliefert, die die Vorschriften der geistlichen Kleidung, zu der auch die Bartlosigkeit gehörte, von neuem einschärfen und für Vernachlässigung derselben nicht unbeträchtliche Strafen festsetzen. Erwähnt seien hier die Synoden von Sens 1320 c. 4, Paris 1323 c. 4, Avignon 1337 c. 46, London 1343 c. 2⁵⁰⁾ und aus Deutschland die Konzilien von Köln 1337 c. 2, 1371, Breslau 1446, Bamberg 1491, Schwerin 1492, Basel 1503⁵¹⁾ Bei Nichtbeachtung der gegebenen Vorschriften sollen Geldstrafen bei Benefiziaten zuerst $\frac{1}{100}$ des Einkommens, später auch der ganzen Einnahmen, bei Nichtbenefiziaten kleinerer Beträge, ja sogar *suspensio ab officio*, eventuell auch *a beneficio latae sententiae*, Unfähigkeit zu Beneficien und zum Erwerb akademischer Grade verhängt werden. Ob diese Stufenleiter der Strafen auch bei Vergehen gegen die Bartlosigkeit allein eingehalten wurde, dürfte wohl fraglich sein.

7. Den Bemühungen der Synoden scheint aber kein reicher dauernder Erfolg beschieden gewesen zu sein. Denn bald nach ihrer Abhaltung muß bei den Geistlichen des Abendlandes das Barttragen eingerissen sein. War es doch unter Papst Julius II. schon so weit gekommen, daß der Papst selbst bärtig gehen konnte. Das unter Leo X. 1514 im Lateran gefeierte allgemeine Konzil schließt sich zwar in seiner Konstitution „*Supernae dispositionis*“ vom 5. Mai 1514 § 24 bezüglich seiner Bestimmung über das Barttragen formell an die früheren Dekrete an: „*tam ipsi clerici beneficiati quam in sacris ordinibus constituti comam aut barbam non nutriant*“, will aber damit keineswegs das Barttragen verbieten, sondern nur eine übermäßige Bartpflege verhindern⁵²⁾. Leo X. wie auch sein unmittelbarer Nachfolger Hadrian VI. waren zwar wieder bartlos, aber von Klemens VII. an bis herab zu Innozenz XII. († 1700) trugen alle Päpste wieder Bärte. Die *barbitonsores* der Päpste hörten auch unter diesen nicht auf, sie gehörten zum Hofstaate und hatten ihren Gerichtsstand vor dem *Praefectus Palatii Apostolici*, der für diese Leute einen Auditor hatte⁵³⁾. Die Synodaldekrete aus dem 16. und dem Beginne des 17. Jahrhunderts schließen sich in ihrem Wortlaut teils ganz an den des Laterankonzils an (Mainz 1549, Mecheln 1570, Kulm 1605)⁵⁴⁾ oder sie suchen einer ungeziemenden Bartform zu steuern. Die erste unter der Regierung

49) Mansi 25, 732, 751.

50) Ibid. 25, 650, 730, 1098, 1170 s.

51) Hartzheim, *Josefus, Concilia Germaniae, Coloniae Augustae Agrippinensium* 1759 ss., 4, 444, 500; 5, 288, 604, 648; 6, 17.

52) *Magnum Bullarium Romanum* 1,545. Sipos, Stephanus, *Enchiridion Juris Canonici*,⁴ Pécs 1940, 134.

53) De Luca, Johannes Baptista, *Relatio Curiae Romanae, Coloniae Agrippinae* 1683, disc. VIII n. 3.

54) Hartzheim 6, 584; 7, 623; 8, 667.

des hl. Karl Borromäus in Mailand 1565 gefeierte Provinzialsynode verlangt nur, daß die Kleriker den Bart nicht „studiose nutriant“, die Synode von Rouen 1581 verbietet nur „barbam indecoram“ und die von Aix 1585 sagt, die Kleriker sollen den Bart nicht „studiose“ oder „more militari“ pflegen. Auch das Konzil von Cambrai 1596 untersagt ebenfalls den Bart „militum more“. Sie wie auch die Synode von Mecheln 1607 tadeln den „barba alata“, welcher Ausdruck vielleicht auch den Soldatenbart bezeichnet, da die Synode von Cambrai von „barba alata vel militum more“ spricht. In Reims hing man offensichtlich noch etwas mehr an den alten Gewohnheiten, denn das daselbst 1583 abgehaltene Konzil bestimmt ausdrücklich: „Barbam vero aut omnino non gestent, quod magis probamus, aut saltem totum a superiore labro ob sacrae communionis reverentiam tondeant vel radant“. Diese letztere Weisung enthalten auch die genannten Synoden von Aix, Cambrai und Mecheln sowie das Konzil von Bordeaux 1624 c. 13 n. IV⁵⁵⁾. Auch in den Gebieten deutscher Zunge war der Bart um diese Zeit ausdrücklich gestattet. Die Synoden von Trient 1593, Brixen 1603, Konstanz 1609, Augsburg 1610, Osnabrück 1625 wünschen eine dezente für einen Geistlichen passende Bartform. Dem genannten Konzil von Reims ist etwa vergleichbar das von Antwerpen 1576: „barbam autem, qui radere non volent, ita tamen inscindere faciant, ut barbae quidem signum, non barbam gestare videantur⁵⁶⁾. In Osnabrück fingen im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts die jungen Kanoniker an, nach neuer Mode den Kopf zu scheeren und Vollbärte zu tragen; deshalb wurde dann die alte Vorschrift, bartlos und mit langen Locken, also im Stile Maximilians I. zum Chor zu kommen, eingeschränkt⁵⁷⁾. Geradezu auffallend ist, daß das Trienter allgemeine Konzil in dem am 25. November 1551 beschlossenen Dekrete über die Kleidung der Geistlichen Tonsur und Bart nicht berührte. Auch 2 auf diesem Dekrete fußende Entwürfe für Reformationsbullen unter Julius III. aus dem Jahre 1554 gehen auf den Bart nicht ein. So ganz unerwähnt blieb aber der Bart auf dem Trienter Konzil doch nicht. Der Dominikanererbischof von Braga Bartholomäus a Martyribus machte 1561 dem Konzil den Vorschlag „quod omnes clerici radant barbas et utantur vestibis talaribus“⁵⁸⁾. Aber dabei blieb es.

Wie bei den Weltgeistlichen ging es auch beim Ordensklerus. Allen voran schritt Ignatius von Loyola, der Stifter der Gesellschaft Jesu, der selbst einen Bart trug und seinen Jüngern die Weisung

55) Mansi 34, 35, 643, 966, 1247, 1463, 701 s. Hardouin J., Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum Pontificum, Paris 1715, 11, 97.

56) Hartzheim 8, 422, 575, 890; 9, 352.

57) Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung 31, 1942, 343.

58) Concilium Tridentinum, ed. Societas Görresiana, Friburgi Br. 1901 ss.

gab, der Bart solle kurz geschoren und gleichmäßig abgerundet, nicht spitz zulaufend oder sonst nach weltlicher Mode getragen werden^{58a}). Für die Zisterziensermönche verlangte zwar das Generalkapitel von 1601 c. 26 n. 10 wieder die bartlose Tracht, indem es alle 14 Tage das Rasieren des Kopfes und des Bartes vorschrieb, es sei denn, daß einem nach dem Urteil des Arztes das Rasieren schade; aber das Kapitel von 1666 ist offensichtlich milder und wünscht nur, daß weder die Äbte noch die Mönche den Bart oder das Haar „nutrire vel prominentes superiori labro pilos alere“^{58b}). Den Kapuzinern und Kamaldulensermönchen wurde das Recht zum Barttragen sogar durch die päpstlichen Konstitutionen Klemens VII. „Religionis zelus“ vom 7. Juli 1528 § 7 und Pauls III. „Rationi congruit“ vom 3. November 1534 § 10 gestattet. In der letzteren Bulle wird dieses Recht begründet mit den Worten „pro honestate et qualitate vitae eremiticae“. Bei den Kapuzinern rechtfertigen noch heute die Konstitutionen den Brauch des Barttragens mit den Worten: „ad exemplum Christi, seraphici Patris Francisci, aliorum Sanctorum et priscorum patrum nostrorum“ und das Barttragen sei eine „res virilis, naturalis et austera“; verboten ist nur der Bart „saecularium more“^{58c}). Die Statuten der Benediktinerkongregation vom Hl. Geist in der Diözese Augsburg von 1687 (4,4, 5) verlangen wieder Bartlosigkeit, „aliquid tamen relinquendo infra nares et in inferiore labio“, bei den Salzburger Mitbrüdern überließ das Generalkapitel 1707 die Sache einfach dem Urteile des Abtes⁵⁹). Wir haben oben gehört, daß der Ritus der Bartabnahme im 16. Jahrhundert ganz aus dem Pontificale Romanum verschwand, doch blieb dies nicht immer so. Das 1595 in Rom im Auftrage Klemens VIII. herausgegebene Pontifikale ließ zwar ebenfalls die Bartabnahme aus dem Ritus *De clerico faciendo* weg, enthielt aber im 3. Teile einen besonderen Abschnitt *De barba tondenda*, der mit der Rubrik „Quando primo clericis barbae tondendae, dici debet Pontifice sedente cum Mitra Antiphona: Sicut ros hermon“ etc. So blieb das Pontifikale bis auf den heutigen Tag.

8. Eine neue Periode in der Geschichte des Streites um den Bart der Geistlichen leitet die Tätigkeit des hl. Karl Borromäus ein. Da von seinem Mailänder Klerus nur noch die Priester „sanctioris disciplinae“ keinen Bart trugen, so gab er am 30. Dezember 1576 einen Erlaß heraus, in dem er dem Klerus die für die Bartlosigkeit sprechenden Gründe darlegte und denselben zur Ablegung des Bartes

13, 268 s., 296, 543.

58a) Huonder, Anton, Ignatius von Loyola, Köln 1932, 284.

58b) Canivez Josefus, Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis, Louvain 1933 ss., 7, 229, 432.

58c) Magnum Bullarium Romanum 1, 674, 698. Constitutiones O. M. Capucinatorum 1926 n. 40.

59) Huemer, Blasius, Die Salzburger Benediktiner-Kongregation, Münster i. W. 1918, 50.

aufforderte: „Indem wir den Bart ablegen, verzichten wir auf äußeren Schein; durch Nichtachtung dessen, was allgemein als eine Zierde des Antlitzes betrachtet wird, entsagen wir dem nichtigen Prunk und den von den Menschen gesuchten Eitelkeiten“⁶⁰). Den Bemühungen des Heiligen war bei seinem Klerus kein großer Erfolg beschieden. Die Sitte der Bartlosigkeit des Klerus unserer Tage fußt nicht auf aszetischen Gründen, sondern auf der Mode unter der Regierung des französischen Königs Ludwigs XIV. Damals trug der gebildete Weltmann die über die Schultern herabwallende Allonperücke, der Mann sollte löwengleich erscheinen. Um der Perücke willen mußte der Bart nach und nach verschwinden. Nur Sonderlinge hielten an ihm fest. Je mehr die Perücke und die Bartlosigkeit zu einem Modeartikel wurde, desto mehr eiferten die Stadtväter und Theologen gegen sie. Aber es ging wie immer in solchen Fällen. Allen Anfeindungen zum Trotz behaupteten sie sich und deckten schließlich auch das Haupt derer, die sie anfänglich verdammt hatten, der Theologen, ja diese trugen sie noch und gingen bartlos einher, als die anderen Herren schon längst die Perücken wieder in die Truhen versenkt hatten und Bärte wachsen ließen⁶¹). Die Perücken sind zwar im Laufe der Zeit auch beim Klerus verschwunden, aber geblieben ist aus der Zeit des französischen Königs die Bartlosigkeit. Zwar hat es in neuerer Zeit da und dort nicht an Bestrebungen gefehlt, zum „natürlichen“ Bart zurückzukehren. Für die vor allem in Italien verbreiteten Lateranensischen Chorherren ließen zwar noch die 1841 vom Hl. Stuhl approbierten Statuten (1,5) den Bart zu: „Barbae etiam tonsio eo modo fiat, qui religiosos viros decet, non quo profanos ac saeculares homines sequi videamur“. Aber bald hernach stieß dieses Ansinnen bei der obersten kirchlichen Auktorität auf Widerspruch. In einem im Auftrage Pius IX. erlassenen Schreiben vom 4. Mai 1863 bezeichnete der Münchener Nuntius die Bartlosigkeit des Klerus als „moderna et vigen ecclesiae latinae disciplina“ und ähnlich antwortete der Apostolische Nuntius in Wien im Auftrage des Papstes am 30. Juni 1874 dem Bischof von Lavant mit der Begründung, da das Bartragen durch den Klerus beim Volk Anstoß erregen würde⁶²). Um dieselbe Zeit wandten sich auch verschiedene Synoden gegen das Bartragen. Das Provinzialkonzil von Prag 1860 beschloß: „barbam vero nutrire, clericis districtim interdiciamus“ und die Plenarsynode von Baltimore II 1866 n. 151 verfügte: „Comam et barbam studiose, aut laicorum more ne nutriant... Barbam clericorum promissam nuper damnavit pontifex Pius papa IX (gemeint ist das eben erwähnte Schreiben des Münchener Nuntius). „Ecclesiasticis omnibus hac in re morem Romanae ecclesiae tam-

60) Orsenigo, Caesare, Der hl. Karl Borromäus, Freiburg i. Br. 1937, 90.

61) Zöpf 2, 381 f.

62) AAS 12, 1920, 46. A. f. k. KR 52, 1874, 58.

quam normam sequendam, mandamus“⁶³). Wenige Jahre nach dieser letzteren Synode war die Sache vom geistlichen Bart wieder zu recht hohen Ehren gekommen. Auf dem in der Peterskirche in Rom tagenden allgemeinen sog. Vatikanischen Konzil wurde auch das Barttragen der Geistlichen besprochen. Der dem Konzil vorgelegte Entwurf zu einem Kapitel *De vita et honestate clericorum* c. 1 enthielt den Satz, die Kleriker sollen „*capillis simplicem cultum adhibeant*“. Vom Bart speziell war nicht die Rede. Unter den Bischöfen, die sich zu diesem Kapitel äußerten, war auch der Paderborner Konrad Martin. Er wünschte die Beifügung: „*licet etiam clericis latini ritus barbam decentem ferre*“. Gegen diesen Vorschlag traten aber bald die Bischöfe Pankratius Dinkel von Augsburg und Vinzenz Jekelfalussy von Alba Julia sowie der ebenfalls ungarische Erzbischof von Kalocsa und Bacs, Ludwig Haynald, auf. In längerer Rede führte dieser letztere aus, die Bartlosigkeit sei früher eingeführt worden, damit sich der Klerus von den Laien unterscheide; um diesen Zweck auch heute noch zu erreichen, sei das beste und einzige Mittel eben die Bartlosigkeit. Auch um etwaige Eitelkeit beim Klerus zu vermeiden, wünscht er, daß alle Kleriker „*imberberes*“ seien⁶⁴). Wegen des vorzeitigen Abbruchs des Konzils kam es zu keiner Abstimmung über unsere Materie und so wurde die Angelegenheit nicht entschieden. In der folgenden Zeit haben dann manche Synoden z. B. das irische Plenarkonzil 1886 ein ausdrückliches Bartverbot erlassen. Das sonst so bedeutende, in der ewigen Stadt selbst 1899 tagende Plenarkonzil für das lateinische Amerika hat sich über unsere Materie nicht direkt geäußert; es beschloß nur, daß die Haartracht einfach und bescheiden sein und das Haar nicht gepflegt werden solle. Ob zum Tragen eines Bartes bischöfliche Erlaubnis genügte oder gar päpstliche Vollmacht erforderlich war, darüber gingen die Meinungen der Kanonisten auseinander. Heiner vertrat die Auffassung, gewohnheitsrechtlich sei der Bischof zuständig, allein die um die Jahrhundertwende der Hl. Ritenkongregation von Leo XIII. gewährten Vollmachten weisen unter den außerordentlichen Fakultäten auch die auf „*barbam deferendi*“ (n. 15)⁶⁵).

Auch der 1918 in Kraft getretene Codex Juris Canonici übergeht den Bart mit Stillschweigen und verordnet in can. 136 § 1 nur, die Kleriker sollen „*tonsuram seu coronam clericalem, nisi recepti populorum mores aliter ferant, gestent, et capillorum simplicem cultum adhibeant*“. Wieder waren es die Deutschen, die nun den Streit um des Priesters Bart von neuem ins Rollen brachten. Von den Kanonisten, die sich zum genannten Kanon äußerten, meinten

63) Mansi 48, 215, 937.

64) Mansi 50, 517, 538, 583, 621, 632, 907.

65) Heiner, Franz, *Katholisches Kirchenrecht*, 4 Paderborn 1904, 194. ASS 36, 1903/04, 414.

die einen, dem Klerus sei jetzt, da das kirchliche Gesetzbuch über den Bart schweige, die Freiheit, einen Bart zu tragen, gewährt, andere waren der Auffassung, die bisherige unvordenkliche Gewohnheit der Bartlosigkeit gelte auch fernerhin noch, der Bischof könne diese Gewohnheit von neuem bestätigen und dadurch die Bartlosigkeit vorschreiben. Auf der Fuldaer Bischofskonferenz 1919 erklärten die deutschen Oberhirten „einmütig“, das Verbot des Barttragens bestehe weiter. Der Vorsitzende, Kardinal Bertram, legte dann die Sache der Hl. Konzilskongregation vor, die am 10. Januar 1920 dahin entschied, daß durch den Kodex den Weltgeistlichen keine Freiheit gegeben sei, einen Bart zu tragen und daß der Bischof ein etwa früher bestehendes Bartverbot aufrecht halten könne⁶⁶). Das 1920 in Mecheln abgehaltene Provinzialkonzil machte dann gleich von der bestätigten Vollmacht Gebrauch, schloß sich aber in der Formulierung seines Verbots an die ältesten Bartverbote an: „Vetantur autem barbam nutrire“ (n. 131,10). Die alte Streitfrage, wer die Erlaubnis zum Barttragen geben kann, wird aber auch jetzt noch nicht einheitlich gelöst. Hilgenreiner meint, bei den Lateinern genüge bischöfliche Genehmigung; ihm pflichten bei Chelodi und Conte⁶⁷). Päpstliches Indult dagegen verlangt Wernz-Vidal, es sei denn, es handle sich um Kleriker in den „regiones orientales“; seinen Standpunkt vertritt auch der Monitore ecclesiastico⁶⁸). Da somit die Kanonisten über das Recht der päpstlichen Reservation streiten, so gilt in praxi der Grundsatz: „Leges in dubio iuris non urgent“ (can. 15). Also auch hier ein Streit um des Priesters Bart. Unseres Erachtens ist dieser Streit unbedenklich zugunsten der Bischöfe zu entscheiden, denn wenn die Ordensoberen ihren Untergebenen eine vom Habit abweichende Kleidung gestatten können (can. 596), dann können dies auch die Bischöfe bezüglich der Geistlichen ihrer Diözese. Dazu kommt, daß die Oberen der Missionsgebiete ganz allgemein das Barttragen erlauben können, wie die alsbald zu erwähnenden Ordenskonstitutionen zeigen.

Auch bei den Ordensleuten ist heute im Barttragen keine Einheit. Die Kapuziner und Kamaldulenser halten heute noch streng an ihren apostolischen Indulten fest. Eine Reihe von Statuten von Ordensverbänden gestatten das Barttragen den Geistlichen ganz allgemein in den Missionsgebieten⁶⁹); sonst ist in einzelnen Fällen

66) AAS 12, 1920, 43 ss.

67) Lexikon für Theologie und Kirche, herausgeg. von Michael Buchberger, Freiburg i. Br. 1930 ff. 1, 991. Conte a Coronata, Matthaeus, Institutiones Juris Canonici, 2Taurini-Romae 1939 ss. 1, 228 n. 7.

68) Wernz, F. X. — Vidal, P., Jus canonicum II, Rom 1923, 114. Conte 1, 228 n. 7.

69) Constitutiones generales Fratrum Minorum 1922 n. 662. Constitutiones Ordinis Fratrum Carmelitarum discalceatorum 1928 n. 87. Constitutiones Fratrum Sacri Ordinis Praedicatorum 1932 n. 608.

teils die Erlaubnis des Ordensgenerals⁷⁰⁾ oder des Abtes oder Provinzials⁷¹⁾ erforderlich. Schon 1920 antwortete die Hl. Religionskongregation einem Ordenspriester, der um ein Bartindult nachsuchte: „Orator pareat suis Superioribus“⁷²⁾. Eine besondere Anweisung über die Form des Bartes, wenn das Tragen eines solchen gestattet ist, bieten die Konstitutionen der Somasker, die wünschen, es solle beim Bart „religiosus decor“ gewahrt werden und nicht solle er „aliquam animi levitatem aut vanitatem“ aufweisen; daher sollen die betreffenden Religiösen „barbam non e malis nec totam abradent, neque ad mentum brevi collectam, sed decenter angulis conformatam, aequalem, nec ultra tres digitos a mento promissam gestabunt“⁷³⁾.

Als Strafsanktion gegen das Bartragen ohne Erlaubnis der kirchlichen Oberen oder gegen ungeziemende Bartform käme heute formell can. 2379 (monitio, suspensio ab ordinibus, depositio) in Betracht, doch wird man diese gesetzliche Bestimmung beim Bart kaum anwenden können, da es sich doch hier nur um eine unbedeutende Sache handelt und die Bartlosigkeit kein Unterscheidungszeichen von der Kleidung der Laien ist. Can. 136 § 1 berücksichtigt ja hinsichtlich der Tonsur „recepti populorum mores“ und dieser Grundsatz gilt auch für das Bartragen.

9. Ganz getreu ihrer sonstigen Haltung in Recht, Liturgie und Sitten haben die Orientalen, sowohl die unierten, wie auch die sog. orthodoxen, in neuerer und neuester Zeit am Barte der Geistlichen festgehalten. Die Tradition der Väter ist bei ihnen hier so stark, daß es fast keines geschriebenen Gesetzes bedurfte. Unter den Synoden der orthodoxen Kirchen scheint die einzige das Konzil von Moskau 1551 zu sein, das sich mit unserer Materie beschäftigte. Es untersagte „severe“, „ne quis barbam sibi raderet et ita imaginem Dei in se destrueret“⁷⁴⁾. Von den Konzilien der mit Rom unierten Kirchen sind hier das Maronitische Nationalkonzil 1736 und die Lemberger ruthenische Provinzialsynode 1891 zu erwähnen. Erstes, offensichtlich von abendländischen Bestimmungen beeinflusst, verordnete: „Barbam autem post suseptum sacrum diaconatus ordinem nutrire ex more totius orientis praecipimus; sic tamen in superiore labro recidatur, ut pili eum, qui Sacram Eucharistiam sumit, non impediunt (3,1,4)⁷⁵⁾. Das Lemberger Konzil kennt eine abweichende Gewohnheit. Wie sonst haben sich auch hier die meist unter Lateinern wohnenden Ruthenen dem Brauche

70) Const. Fr. S. O. Praedicatorum 1932 n. 608. Konstitutionen des Ordens der Barmherzigen Brüder 1927 n. 87.

71) Constitutiones Societatis Verbi Divini 1922 n. 36, Constitutiones Congregationis Ottiliensis OSB. 1935 n. 155.

72) Theologisch-prakt. Quartalschrift 73, 1920, 312.

73) Constitutiones Clericorum Regularium a Somascha 1927 n. 821.

74) Codificazione canonica orientale, fonti S. II fasc. VI, Roma 1936, 52.

75) Mansi 38, 154.

der lateinischen Priester angeschlossen und tragen daher keinen Bart. Deshalb bestimmt die Synode (9,2,2), die Priester sollen immer gut rasiert zum hl. Opfer schreiten. Eine Beeinflussung vom lateinischen Ritus ist auch bemerkbar beim Klerus des malabari-schen Ritus; die unter starkem Druck des portugiesischen Klerus stehende Synode von Diamper 1599, die diesen syri-schen Ritus geradezu unheimlich latinisiert hat, hat auch bezüg-lich des Bartes römischen Brauch eingeführt. Die damals lebenden Priester durften zwar ihren Bart weiter tragen, aber bezüglich der „iuniores“ verordnete sie, daß diese „intonso crine non incedant, sed barbam sibi radant“⁷⁶). So blieb es bis heute, während ihre jakobitischen Mitbrüder wie auch die neuerdings unierten Malan-karesen den Bart bewahrt haben⁷⁷). Bei der jakobitischen Bischofs-weihe kommt der Bart zu einer ganz besonderen Ehre. Der die Weihe spendende Bischof macht mit den Händen Bewegungen wie wenn er aus der Gnadenfülle des Hl. Geistes schöpfen wollte; dann bedeckt der assistierende Priester die Hände, die nun gefüllt sind mit der Gnade, mit der Palla des Kelches. Hernach macht der Bi-schof an dem Weihelikandidaten mit den Händen Bewegungen des Ausschüttens über dessen Haupt, legt ihm unter Gebet die Hände auf das Haupt, bestreicht ihm Haupt, Wangen, Bart und Oberkör-per, um so die Salbung durch den Hl. Geist und dessen Herabkunft auszudrücken⁷⁸). Treu haben das alte Erbgut des Bartes auch die ganz unter Lateinern zerstreuten Italogriechen bewahrt⁷⁹).

10. Es bietet einen eigenen Reiz, heute nach fast 2000 Jahren den Streit des Klerus um den Bart zu überblicken. Unsere Ausführ-ungen dürften zeigen, daß der Streit um des Priesters Bart noch nicht überwunden ist. In der Literatur ist zwar der Streit zwischen Morgen- und Abendland, Gott dank, so ziemlich verschwunden, aber im praktischen Leben fristet er doch immer noch sein Dasein. Ein befreundeter Orientale äußerte dem Verfasser gegenüber ein-mal, daß heute noch manche orthodoxe Geistliche die abendländi-schen Priester wegen ihrer Bartlosigkeit nicht für echte Priester halten und diesen Umstand seelsorglich verwerten. Die Differenz zwischen Morgen- und Abendland hat an sich mit dem Christen-tum gar nichts zu tun, sie ist vielmehr bedingt durch verschiedene vorchristliche Kulturen. Der Gegensatz der Anschauungen ist aber heute wesentlich dadurch gemildert, daß das lateinische Recht be-züglich des Bartes auf die in orientalischen Gegenden lebenden Priester den Spruch der Glosse zu c. 11 D. 12 anwendet: „Si fueris

76) Ibid. 35, 1286 Janin, Raymond, *Les Eglises orientales et les Rites orien-teaux*, 2 Paris 1926, 530.

77) *Codificazione canonica orientale* S. II fasc. VIII, 96, fasc. IX, 92.

78) Dunkel, Fr., *Eine syrisch-jakobitische Bischofsweihe in Jerusalem*, Hl. Land 71, 1927, 98.

79) *Der christliche Osten*, Regensburg 1939, 300.

Romae, romano vivito more, si sis alibi, vivito sicut ibi“. Dieses Axiom kommt deutlich zum Ausdruck in can. 14 § 1, 2^o, wo es heißt, daß Fremde an die Gesetze ihres Aufenthaltsorts gebunden sind, wenn dies das öffentliche Wohl erfordert.

Auch der Streit unter den Lateinern selbst dürfte abgeflaut sein, da jetzt die Bischöfe und Ordensoberen kraft eigenen Rechts das Barttragen gestatten können. Hier haben wohl die veränderten Zeitverhältnisse mitgeholfen. Früher wurde geltend gemacht, die Geistlichen sollten, um Eitelkeit zu vermeiden, bartlos sein. Ob dieser asketische Gesichtspunkt auch heute noch gilt, will dem Verfasser recht fraglich erscheinen, fordert doch gerade die Bartlosigkeit mehr Pflege und Opfer als das so natürliche Barttragen. Ehedem und noch auf dem Vatikanischen Konzil wurde die Bartlosigkeit der Priester auch als ein Charakteristikum der klerikalen Kleidung ausgegeben, was sie ja überhaupt nie war. Wollte man den Grundsatz, daß sich die Kleriker von den Laien durch die Barttracht unterscheiden sollen, heute aufrecht halten, so müßte man jetzt, wo die Bartlosigkeit infolge der Ausdehnung amerikanischer und englischer Sitte so weit verbreitet ist, eher bestimmen, daß die Geistlichen wieder einen Bart tragen sollen. Die Bartlosigkeit ist heute kein spezifisches Merkmal der geistlichen Kleidung und deshalb kann sie auch nicht auf den in verschiedenen neueren Konkordaten⁸⁰⁾ der Kirche vom Staate gewährten Schutz der geistlichen Kleidung Anspruch machen.

80) Konkordate mit Italien vom 11. Februar 1929 a. 29, mit Österreich vom 5. Juni 1933 a. 21, mit dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933 a. 10, mit Portugal vom 7. Mai 1940 a. 15, AAS 21, 1929, 288; 26, 1934, 271; 25, 1933, 393 s., 32, 1940, 225.

Wolframs „Parzival“, evangelisch gesehen.

Von Lic. Erwin Wißmann.

Die letzten fünfzehn Jahre brachten außerordentlich fruchtbare neue Untersuchungen über Wolframs von Eschenbach „Parzival“, vor allem aus der Feder der beiden Germanisten Gottfried Weber und Friedrich Knorr¹⁾. So verdienstvoll deren Arbeiten zur Aufhellung des Gesamtgefüges der gewaltigen Dichtung und zur Erkenntnis der weitreichenden genialen Intentionen des großen Eschenbachers auch sind und so sehr sie neben den soziologischen und politischen Gesichtspunkten auch die allgemein geistesgeschichtliche und religiöse Bedeutung Wolframs herauszustellen versuchen, so fehlt daneben bislang eine besondere Betrachtung des christlichen Gehalts der Dichtung unter spezifisch evangelischen Gesichtspunkten²⁾. Liegt nach Webers zutreffenden Beobachtungen die religiös-christliche Ausrichtung des Gesamtwerkes auf der Hand, so ist es unsere Aufgabe, aus den mannigfaltigen, breit hingelagerten Schilderungen des großen Epos die christliche Linienführung herauszuschälen und die Eigentümlichkeit der christlichen Aussagen und Motive aufzuzeigen, um diese nicht nur für eine historische und systematische Würdigung, sondern auch für eine homiletische und religionspädagogische Auswertung, zumal für eine paradigmatische Benutzung in Verkündigung und Unterricht bereitzustellen. Das mag im folgenden in erster knapper

1) Gottfried Weber, Wolfram von Eschenbach, seine dichterische und geistesgeschichtliche Bedeutung, Band I, 1928. — Ders., Der Gottesbegriff des „Parzival“, 1935.

Friedrich Knorr, Welt und Mensch in Wolframs „Parzival“. Zeitschrift für Theologie und Kirche, Neue Folge XV, 1934, S. 358—378 und XVI, 1935, S. 77—92. — Ders., Wolframs „Parzival“ und die deutsche Reichsidee. Zeitschrift für Deutschkunde, 1936, S. 160—173. (Vgl. auch Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, X, 1934, Heft 6.)

Erwähnung verdienen daneben die geistvolle Abhandlung von Wilhelm Dilthey, Wolfram von Eschenbach, geschrieben 1907/08, veröffentlicht 1933 durch H. Nohl und G. Wisch in dem Nachlaßband „Von deutscher Dichtung und Musik“, S. 107—130, sowie die feinsinnige Studie von Gertrud Bäumer, Wolfram von Eschenbach, 1938, bes. S. 50—81.

Der Raummangel verbietet es leider, zu diesen Arbeiten im einzelnen hier Stellung zu nehmen.

2) Von älteren evangelisch ausgerichteten Untersuchungen sind zu nennen:

San-Marte (= Albert Schulz), Über das Religiöse in den Werken Wolframs von Eschenbach. Parzival-Studien, Heft II, 1861. (San-Marte bearbeitet die religiösen Äußerungen Wolframs im Spiegel theologischer Loci und dogmatisch-ethischer Einzelbegriffe.)

Bernhard Spieß, Die christlichen Ideen der Parzivaldichtung. Programm des Königlichen Gymnasiums zu Wiesbaden, 1879, S. 3—15. (Diese völlig unzureichende Darstellung gipfelt in der These, Wolframs „Parzival“ sei „eine Allegorie der christlichen Erlösung“.)

Skizzierung geschehen³⁾, um später hoffentlich in größerem Zusammenhang ergänzt werden zu können. Die aktuelle Bedeutung einer derartigen Betrachtungsweise dürfte aber schon durch diese kurze Beleuchtung des wichtigsten Befundes eindrucklich werden.

Als Christ singt Wolfram in seinem „Parzival“ das Hohelied von der Treue Gottes.

Diese Treue wird Parzival an allen wichtigen Wendepunkten seines Lebens verkündet. Zuerst von seiner Mutter Herzloyde, auf des Knaben erstaunte Frage: „Oweh, Mutter, was ist Gott?“ mit den Worten: „Sohn, merk dir diese Weise / und fleh ihn an in deiner Not: / Seine Treu' der Welt stets Hilfe bot“ (119, 17—24)⁴⁾. Dann von dem alten Ritter Kahenis bei dessen Hinweis auf die Bedeutung des Karfreitags: „Wo ward je höhere Treu' gesehn / als die, die Gott für uns beging, / da man für uns ans Kreuz ihn hing“ (448, 10—12). Danach von dem frommen Einsiedler Trevrizent in dem langen Gespräch über Gottes in der Bibel bezeugte unwandelbare Hilfe, Treue und Liebe (461, 28—466, 6) und zuletzt in seinem Schlußlobpreis der Wunderwege Gottes: „Gott ist Vater und Sohn zugleich, / sein Geist ist großer Hilfe reich“ (797, 29 f.).

Der Treue Gottes entspricht die Treupflicht menschlichen Trauens und Glaubens. Darum mahnt Trevrizent: „Seid getreu ohn' alles Wanken, / da Gott die Treue selber ist!“ (462, 18 f.). Auf diese Treue Gott gegenüber zielen die Anfangsverse der ganzen Dichtung mit ihrer Betonung von „Stäte“

An neueren evangelischen Arbeiten wurden eingesehen:

Erich Vogelsang, Umbruch des deutschen Glaubens von Ragnarök zu Christus, 1934, S. 42—51: „Im Kampf um Ehre und Liebe (Parzival)“; vgl. auch Deutsche Theologie, 1934, Heft 2, S. 89 ff.

Julius Richter, Germanentum und Christentum in Wolframs „Parzival“. Deutsche evangelische Erziehung. Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht, Jahrgang 48, 1937, S. 52—68.

(Beide Aufsätze behandeln die angegebenen Spezialfragen.)

Von katholischen Arbeiten war zugänglich:

Anton Sattler, Die religiösen Anschauungen Wolframs von Eschenbach. Grazer Studien zur deutschen Philologie, hsg. von Schönbach und Seuffert, Heft I, 1895. (Sattler beschränkt sich wie der von ihm angegriffene San-Marte auf eine registrierende Untersuchung theologischer Loci. Nach ihm stimmt Wolfram von Eschenbach „der Hauptsache nach mit den Anschauungen der katholischen Kirche vollkommen überein“.)

3) Verfasser befindet sich z. Zt. verwundet in Lazarettbehandlung und mußte diesen Geburtstagsgruß für den verehrten Jubilar und Empfänger des vorliegenden Bandes in kürzester Frist niederschreiben. — Bewußt beiseite gelassen sind die neuerdings mehrfach verhandelten ethischen Fragen des Verhältnisses zwischen christlicher und ritterlicher Lebensauffassung und der damit verbundenen Stellung zur Welt überhaupt.

4) Die von uns gebotene Versübertragung der Belegstellen versucht, dem mittelhochdeutschen Urtext in Wortlaut und Reim möglichst nahe zu kommen. Die Verszählung folgt den geläufigen wissenschaftlichen Textausgaben.

und „Unstäte“ und ihrer Warnung vor des unseligen „Zweifels Wanken“ (1,1—14; vgl. 119,28).

In dieser Treupflicht versagt Parzival. Er bezweifelt die Treue Gottes, da er sie falsch versteht. Er versteht sie allzu menschlich, im Bann seiner ritterlichen Erziehung und des damaligen Ritterdienstes, entsprechend dem Schema von Leistung und Gegenleistung, von Dienst und Belohnung. Weil er sich — nach der furchtbaren Verfluchung durch Sigune und Kundrie (254, 30 ff. und 316, 1 ff.) — trotz all seines redlichen, ritterlichen Bemühens von Gott verlassen, vergessen und ins Unrecht gesetzt fühlt, empört er sich wider Gott und sagt ihm den Dienst auf. „Weh, was ist Gott? / Wär' der gewaltig, solchen Spott / hätt' er uns beiden nicht gegeben, / könnt' er als Gott mit Kräften leben. / Ich war ihm dienend untertan, 'hofft', seine Gnade zu empahn. / Nun will ich ihm den Dienst aufsagen: / Hat er Haß, — den will ich tragen“ (332, 1—8; vgl. 447, 25—30).

Er glaubt, Gott hasse ihn, und darum bricht in ihm selbst der Gotteshaß auf. So verläßt er Kahenis und seine Töchter mit den Worten: „Es fügt sich besser, daß ich scheide, / da ich voll Haß ja jenen meide, / den sie von Herzen minnen, / auf dessen Hilf' sie sinnen. / Er hat seine Hilf' an mir gespart / und mich vor Sorgen nicht bewahrt“ (450, 17—22). Und noch vor Trevrizent bekennt er in überwallender Erregung: „Haß gegen Gott trag ich im Herzen“ (461, 9). Nicht mehr auf Gottes Macht und Hilfe vertraut er, sondern nur noch auf sich selbst, auf seine eigene Kraft und Stärke, und daneben auf die Liebe seines fernen Weibes, deren Minne ihn segnen soll.

Aber Gottes Treue leuchtet nur umso heller über seinem Leben. Sie zerschlägt ihm seine Selbstherrlichkeit und führt ihn aus dem Gotteshaß zurück zu Vertrauen, Heil und Frieden.

Wunderbar und mannigfaltig ist dieser Gottesweg, zielstrebig und sicher. Gottes Hand leitet ihn vermittelt der Menschen, mit denen er zusammengeführt wird, und zwar sowohl durch ihr Wort und ihren Rat wie durch das Widerfahrnis der oft schmerzlichen Begegnung mit ihnen.

Der Gnadenweg Parzivals beginnt bei seinem dritten Zusammentreffen mit seiner Base Sigune. „Da wollte Gott sich seiner annehmen“ (435, 12). Sigune, die seine Sorge und Not spürt, verweist ihn auf Gottes Hilfe. „Sie sprach: Nun helfe dir dess' Hand, / dem aller Kummer ist bekannt“ (442, 9 f.).

Dieser gute Wunsch erfüllt sich. Gottes Hand führt ihn zu Kahenis, dem Karfreitagspilger, der dem Zweifel Parzivals an der Treue Gottes den höchsten, eindeutigen und unwidersprechlichsten Erweis der Gottestreue entgegenstellt, den Tod Christi auf Golgatha (448, 7—12).

Des Pilgers Rat und Gottes Wille führen den jungen Ritter weiter zu Trevrizent. Unterwegs senkt sich in sein eben noch von Gotteshaf erfülltes Herz zum ersten Mal der Gedanke an Gott als den Schöpfer der Welt: „Allererst er da gedachte, / wer all die Welt vollbrachte, / an seinen Schöpfer hehre, / wie gewaltig der wäre“ (451, 9—12). Und im Weiterreiten muß er sich fragen: „Ob Gott nicht doch noch Hilfe fügt, / die über meine Trauer siegt? / . . . Ist heute seiner Hilfe Tag, / so helf' er, wenn er helfen mag!“ (451, 13 f. und 21 f.). Er wendet sein Pferd um, sodaß es nicht mehr der von den Pilgern gewiesenen Richtung zu dem Einsiedler folgt, läßt ihm die Zügel über die Ohren fallen und ruft ihm zu: „Nun laufe, wie Gott will!“ (452, 9). Das Roß bringt ihn dennoch zu Trevrizents Klausen.

Dem Gottestrotz Parzivals gegenüber bezeugt Trevrizent Gottes unwandelbare Treue und Liebe (461 ff.). Aus der Heiligen Schrift berichtet er, wie mit den ersten Menschen die Sünde in die Welt kam und von Geschlecht zu Geschlecht weiter wirkt: „Die Sippe ist ein Sündenwagen, / sodaß wir Sünde müssen tragen.“ Erbarbung kommt allein von Gott, der — Mensch geworden — „mit Treue gegen Untreue streitet“ (465, 5 f. und 10). In ihm wohnt „wahre Minne“: „Er ist ein durchleuchtend Licht / und wankt von seiner Minne nicht. / Wem er Minne erzeigen soll, / dem wird mit seiner Minne wohl“ (466, 3—6). Zwischen Gottes „Minne“ und „Haß“ haben die Menschen zu wählen: „Der Schuldige ohne Reue / flieht die göttliche Treue. / Wer aber büßt der Sünden Schuld, / der dient um werthe Huld“ (466, 11—14).

Doch bei der theoretischen Belehrung über Sünde und Sündenvergebung bleibt es nicht. Gott läßt durch Trevrizent Parzival erkennen, wie sehr er selbst, ohne es zu wissen, in Sünde verstrickt ist. Nicht nur durch seine versäumte Frage vor Anfortas, nicht nur durch seinen Gotteshaf und seine Nichtachtung des Karfreitags ist er nach seinem eigenen Geständnis „ein Mann, der Sünde hat“ (456, 29 f.); er ist sogar der Mörder seiner Mutter, deren Herz bei seinem Wegriff brach, und der Mörder seines Verwandten Ither, den er ahnungslos in dem roten Ritter erschlug. Für diese Doppelsünde soll Parzival nun Buße tun: „Willst du mit Gott in Treue leben, so sollst du Wandel (= Buße, Genugtuung) dafür geben“ (499, 17 f.). So rät ihm sein frommer Oheim Trevrizent, der bedeutungsvoll von sich sagen darf: „Ich bin der Rat, den Gott dir gewährt“ (489, 21). Aber er will und soll ihm noch mehr sein: der Bürge und Mittler von Gottes Vergebung selbst. Darum spricht er zu Parzival vor dessen Abschied: „Gib mir deine Sünden her! / Vor Gott bin ich deines Wandels (= deiner Buße) Gewähr“ (502, 25 f.) und nimmt ihm damit — als Laien! (462, 12) — seine Sünden ab (vgl. 501, 17: „Er schied ihn von den Sünden“).

Solchermaßen hat Parzival nicht nur das Wissen, sondern auch die eigene erschütternde Erfahrung von Sünde und Sündenvergebung, von Schuld und Buße und Gnade. Er weiß, daß Sünde Sonderung von Gott ist, Treulosigkeit gegenüber seiner ewigen Treue. Er weiß aber ebenso, daß Sünde Absonderung von dem Nächsten ist, bewußtes oder unbewußtes Vorübergehen an seiner Not, absichtliches oder absichtsloses Schuldigwerden an seinem Leben, an seiner Gesundheit oder an seiner Ehre. Er hat den Fluch des Sündigenmüssens an sich erfahren und ebenso das Ausgeliefertsein an Gottes Vergabung. Denn wenn er auch sein törichtes Schuldigwerden an der Herzogin Jeschute, der er einst Kuß und Ring und Spange geraubt (130—132), hatte wiedergutmachen können (262—271), so kann er den Tod der Mutter und die Tötung seines Verwandten Ither nimmermehr aufheben. Für diese Untaten kann er sich nur der grundlosen Gnade Gottes befehlen.

Aber er wird von Gottes Treuen noch mehr in die Tiefe geführt. Nach seinem Abschied von Trevrizent und der Vergabung jener früheren Sünden trifft er mit dem tapferen Gawan zusammen und hätte um ein Haar den Verwandtenmord an Ither wiederholt, wenn sich die Kämpfenden nicht noch im letzten Augenblick dank der Dazwischenkunft zweier Artusritter erkannt hätten. Eben noch frohgemut und befreit von Sündenschuld und -schwere, muß er sich nun sofort wieder als „unselig“, „unwert“ und „schuldig“ ob dieses „Frevels“ bezeichnen (688, 22 ff.).

Doch noch härter sollte er gedemütigt werden. Im Kampf mit seinem Halbbruder Feireiß zerspringt ihm das Schwert, das er einst dem toten Ither abgenommen, auf seines Gegners Helm. — „Gott wollte nicht, daß der Leichenraub dem Parzival in seiner Hand taugen sollte!“ (744, 14—16) — und ohnmächtig sieht er den sicheren Tod vor Augen, den er bedenkenlos so manchesmal anderen bereitet hatte. All sein Vertrauen auf Gott (741, 26 f.: „Der Christ vertraut' auf seinen Gott, / seitdem von Trevrizent er schied“) scheint wieder einmal umsonst gewesen zu sein, Gottes Hilfe scheint für ihn gänzlich verloren. Aber Gott führte ihn nur in diesen grauenhaften Abgrund, an diese Grenze seiner Existenz, um seine Selbstsicherheit vollends zu erschüttern, um ihn ganz demütig zu machen und damit reif für seine Gnade.

Durch Feireiß schenkt er ihm sein Leben neu. Und dem Gnadengeschenk des Lebens folgt das Gnadengeschenk der göttlichen Erwählung zum König des Grals.

Schon Sigune hatte dem Vetter, der vier Jahre lang auf der Suche nach der Gralsburg umhergeirrt war, eröffnet: „Es muß ganz unwissend geschehn, / wenn jemand soll die Burg erspähn. / Denn wer sie sucht fleißiglich, / gerade der findet sie nicht“ (250, 29 f. und 26 f.). Und ebenso hatte Trevrizent ihm in seiner Not und

Sehnsucht bedeutet: „Den Gral kann niemand erjagen, / als der im Himmel so bekannt, / daß er zum Gralsdienst wird benannt“ (468, 12—14; vgl. 472, 1—17 und 786, 2—7). Als dann Kundrie, die Gralsbotin, erscheint und das Wunder seiner Berufung verkündet (781, 13—16), da muß Parzival in allem Glück beschämt und demütig bekennen: „Ich sündhafter Mensch!“ — „So hat Gott wohl an mir getan“ (783, 7 und 10). Dieser Überwältigung durch Gottes Gnade entspricht es, wenn er auch auf der Gralsburg seine Sendung zur Erlösung des Anfortas von Gottes Güte abhängig weiß („Wenn Gottes Güte an mir siegt, wird es erfahren diese Schar“: 795, 22 f.) und — nach dreimaligem Kniefall vor dem Gral zu Ehren der heiligen Trinität — erst im Gebet um Rat ringt, bis er die schicksalwendende Frage an den leidenden Oheim richtet (795, 24—29).

So wunderbar ist Gottes Gnadenführung, daß selbst der fromme Trevrizent, der auf die Kunde von der Heilung seines Bruders Anfortas inbrünstig die Wunderwege Gottes preist („Geheimnisvoll ist Gottes Tat! / Wer saß je in seinem Rat? / Wer weiß das Ende seiner Kraft?“ 797, 23—25), doch die Absolutheit dieser Gnade und ihren Sieg auch über Parzivals Seele nicht ahnt und sieht. Er wähnt den Neffen noch in seiner früheren selbstsicheren, trotzig-kämpferischen Haltung und meint fassungslos: „Ein größres Wunder gibt's nicht leicht: / daß ihr durch Zorn es habt erreicht, / daß Gottes ew'ge Trinität / eurem Willen Gewährung tät. / Bis jetzt zu keinen Zeiten / mocht' man den Gral erstreiten“ (798, 2—5. 24—26). Und wenn er danach Parzival ermahnt: „Nun kehrt zur Demut euren Sinn!“ (798, 30), so weiß er nicht, daß Gott seinen Helden durch die letzten Kämpfe bereits ganz tief in eben diese Demut hineingeführt hatte.

Klar stehen die Sterne der Treue und Gnade Gottes über diesem Lebensweg, vom Auszug aus der Waldeinsamkeit bei der Mutter Herzeloide an bis hin zur Königswahl beim heiligen Gral. Wer sähe nicht die absichtliche Zeichnung dieses Gotteswegs durch Wolfram? Und wer wollte die bewußt christlich-neutestamentliche Linienführung leugnen? Schritt für Schritt sind Parzivals Führung und Erfahrungen ein Beleg und eine lebendige Illustration für die Wahrheit des biblischen Zeugnisses: „Ein Mensch kann sich nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel“ (Joh. 3, 27). „Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, denen, die nach dem Vorsatz berufen sind“ (Röm. 8, 28). „So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen“ (Röm. 9, 16). „So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben“ (Röm. 3, 28). „Demütiget euch vor Gott, so wird er euch erhöhen“ (Jak. 4, 10; vgl. I. Petr. 5, 5 f.). „Du hast mich treulich gedemütigt“ (Psalm 119, 75). „Sind wir untreu

(Luther: „Glauben wir nicht“), so bleibt Er treu; Er kann sich selbst nicht verleugnen“ (II. Tim. 2, 13).

Dies Hohelied von der Treue Gottes ist unüberhörbar. In ihm spüren wir Wolframs ureigenstes Bekenntnis. Auch diese neutestamentlich-christliche Seite seiner Dichtung ist seine besondere Leistung und sein allerpersönlichstes Werk. Durch solches Bekennen und Gestalten beweist er sich „als urtümlicher religiöser Genius“, nicht nur im Blick auf seine Zeit⁵⁾. Seine Stimme behält Gewicht auch in unseren Tagen. Denn was er von der Treue Gottes künden will, ist ebenso zeitlos, wie was er uns unter Parzivals Namen vom Menschen sagt. Er kennt den Menschen, nicht nur den ritterlichen Menschen seiner Tage, in seinem Werden und Wachsen, zumal seinem Hineinwachsen in den christlichen Glauben, er kennt ihn in seinem Ringen und in der Glaubensnot seines „Zweifels“. Er weiß um das Ausgeliefertsein an die Mächte des Ich bis hin zum titanischen Gottestrotz und Gotteshaf.

Der Seelsorger wird bei Wolfram ebenso die Kraft der Seelenführung und -betreuung bewundern wie der Religionspädagoge die einzigartige, wohlüberlegt voranschreitende und dem inneren Reifen Parzivals entsprechende Unterweisung im christlichen Glauben (Belehrung durch die Mutter: 119, 18 ff.: Gott; durch Gurnemanz: 169, 18 ff.: Messe; durch Kahenis: 448, 2 ff.: II. Artikel; durch eigene Betrachtung der Natur: 451, 9 ff.: I. Artikel; durch Trevrizent: 461, 28 ff.: Heilige Schrift, Erschaffung und Sünde der ersten Menschen, Gottes Erbarmung in Christus, Sünde, Buße, Vergebung und Gnade: III. Artikel). Der Kenner germanischen Glaubens wird bei der Schilderung von Parzivals erstem, später zusammenbrechendem Glauben an das *do ut des* = Verhältnis der Isländer ihrem Freundgott Thor gegenüber denken und in Parallele zu Parzivals Gotteshaf an die „gottlosen Männer“ des Nordens mit ihrem Sichverlassen auf „die eigene Macht und Stärke“. Der Religions- und der Rassenpsychologe werden diesen germanischen Einschlag in der Zeichnung unseres Helden ebenso zur Kenntnis nehmen wie alle sonstigen germanisch-deutschen Eigenschaften und Züge.

Vor allem aber wird der evangelische Christ und Theologe bei Wolfram die Herztöne des Glaubens hören, die uns vom Neuen Testament und von Luther her vertraut sind. Wie religiöse Morgenluft weht es da und dort durch diese fünfundzwanzigtausend Verse. Nicht als ob Wolfram irgendwo den religiösen Reformator herauskehrte oder ausdrücklich gegen die katholische Kirche seiner Zeit und ihre Lehre polemisierte.

5) G. Weber, Der Gottesbegriff des „Parzival“, S. 46. Vgl. auch W. Dilthey, a. a. O. S. 130: „Parzival ist das größte religiöse Gedicht des Mittelalters nach Dantes Göttlicher Komödie“ und G. Bäumer, a. a. O. S. 72 f.: „Parzival ist ein Markstein in der Geschichte der deutschen Frömmigkeit“.

Aber innerlich ist er über die Enge spezifisch römisch-katholischer Einstellung hinausgewachsen. Denn Kirche und Priester spielen in der ganzen Dichtung nur eine gänzlich nebengeordnete Rolle. Vom Papst ist überhaupt keine Rede, ebensowenig von Marien- und Heiligenverehrung. Und der Mittleranspruch der katholischen Kirche wird durch Trevrizents, des Laien, Sündenvergebung an Parzival — bei aller Würdigung der Priester in den unmittelbar vorangehenden Versen (502, 9 ff.) — tatsächlich beseitigt und aufgehoben. So wird das katholische Bußsakrament entmächtigt. Die übrigen Sakramente, deren Siebenzahl damals freilich noch nicht offiziell festgelegt war, werden außer dem Abendmahl (der Messe) und der Taufe gar nicht erwähnt. Und diese beiden auch von Luther später allein beibehaltenen heiligen Handlungen gewinnen in Wolframs Beleuchtung ein neues, unkatholisches, weltoffeneres, aber doch tief christusfrommes Gesicht: Die nur dann und wann nebenbei genannten Messen sind überstrahlt von der Gralsfeier, wo die vom Himmel überbrachte Hostie Gesundheit und Frieden, Leben und Erhaltung, Gemeinschaft und Verpflichtung wirkt, von Schuld und Elend befreit und Gottes Segen und Gnade verteilt. Und die Taufe ist das heilige Sinnbild der „Treue ohne Wanken“: „Die Tauf soll lehren Treue, / seit unsere Eh', die neue, (= der neue Bund Gottes mit den Menschen in Christus) / nach Christus ward genannt, / und Christ ist treu erkannt“ (752, 27—30; vgl. 751, 12 f. und 816, 25—30).

So nimmt Wolfram von Eschenbach auch bei dieser Erwähnung der Taufe als der Grundlage alles christlichen Lebens und Glaubens sein Hauptthema von der Treue Gottes und der Treupflicht menschlichen Vertrauens wieder auf und beweist zugleich hier wie in seinem ganzen köstlichen Werke die ungeheure Formkraft eines praktisch romfreien, deutschen Christentums.

Zur politischen Einstellung Papst Benedikts XII.

Von Prof. Dr. Heinrich Otto,

Wiesbaden, Oestricherstr. 5

Der Pontifikat Benedikts XII. war der kürzeste unter den Pontifikaten der ersten fünf Avignoneser Päpste: Klemens V. (1305 bis 1314), Johannes XXII. (1316—1334), Benedikt XII. (1334—1342), Klemens VI. (1342—1352), Innozenz VI. (1352—1362); aber trotzdem war er reich an folgenschweren Entscheidungen. Ueberdies stellt er den Forscher vor eine Reihe ungelöster, wenn nicht unlösbarer Probleme. So erhebt sich gleich im Anfange die Frage, wie es nur gekommen sein mag, daß aus dem Konklave vom Jahre 1334 der Kardinal Jacques Fournier, der letzte unter den Kardinälen („*infimo dei cardinali*“: Villani), der erst seit dem 18. Dezember 1327 dem Kardinalskollegium angehörte und der, soweit wir sehen, während seines Kardinalats niemals besonders hervorgetreten war, als einstimmig Gewählter¹⁾ hervorging. Was hat die Stimmen der 24 Kardinäle, die am 13. Dezember 1334 ins Konklave eintraten — es waren 16 Franzosen, 1 Spanier und 7 Italiener (unter ihnen der Kardinal von S. Maria in Vialata Lucas Fieschi († 31. Januar 1336) und Johannes Colonna²⁾ — auf ihn vereinigt? Ob etwa, wie im Jahre 1316 bei der Wahl Johannes XXII. König Philipp V. (1316 bis 1322) von Frankreich, diesmal Philipp VI. (1328—1350) auf die Wähler einen starken Druck ausgeübt hat? Oder hat vielleicht König Robert von Neapel (1309—1342) die Hand im Spiele gehabt? Wir wissen, daß König Robert sich um die Bewachung des Konklaves von 1334 verdient gemacht hat. Der Zufall hat es gewollt, daß eine Gesandtschaft König Roberts, bestehend aus dem Erzbischof von Trani Bartholomäus Brancacci und dem Grafen Bertrand de Baux³⁾, Jacob von St. Severin von Chiamonte und einem vierten Herrn, zur Zeit, als Johannes XXII. die Augen

1) „*dirigentes unanimiter vota sua*“, sagt Benedikt selbst.

2) Der bekannte Napoleon Orsini, der „Papstmacher“ von 1316 (1263 bis 1342), war nicht dabei; aber er hat am 8. Januar 1335 den neuen Papst feierlich gekrönt. S. über ihn Willemssen, *Historische Studien* Heft 172 S. 130.

3) von Monte caveoso und Andria; siehe meinen Aufsatz: „Benedikt XII. als Reformator des Kirchenstaates“ in *Römische Quartalschrift* 36 (1928) S. 65. 85 („*quos ad presentiam f. rec. Johannis pape, predecessoris nostri, dum adhuc viveret, exc. Regia destinarat*“). An ihn hatte Johannes XXII. geschrieben: „*Gratus est nobis adventus huiusmodi teque libenter videbimus*“ (Reg. Vat. 117 fol. 142 nr. 703 zum 22. August 1333).

schloß, sich an der Kurie befanden. Der Papst hat dem König in einem Brief vom 20. März 1335 gedankt für die „circumspecta diligentia“ und die „provida custodia clausure cetus Collegii post predecessoris transitum per eos adhibita“⁴⁾. Mit den erwähnten Gesandten (*memorati nuncii*) vereinigte allem Anschein nach der Seneschall der Provence Philippus de s. Gemito, von sich aus oder im Auftrag des Königs⁵⁾, sowohl während der Sedisvacanz (*tempore vacationis Romane curie*), als auch am Tage der Krönung des neuen Papstes (die *coronationis pape*) seine Bemühungen.⁶⁾ Der König hatte schon am 2. Januar 1335 durch den Bischof von Tusculum Annibaldus de Ceccano und seine Kaufleute brieflich („*per episcopi Tusculani quam per mercatorum meorum quator societatum litteras inculcatas*“) die Wahl Benedikts XII. erfahren. Er erteilte sofort den obengenannten Gesandten, sowie dem Seneschall und einem gewissen Joh. Cabassole⁷⁾ gewisse Aufträge an den neuen Papst. Es ist also keineswegs ausgeschlossen, daß er den Kardinälen seine Absichten und Wünsche zur Kenntnis gebracht hat, ohne daß man deswegen den König von Frankreich ganz aus der Angelegenheit heraushalten mußte.

Nun stellt uns aber der Bericht des Florentiner Geschichtsschreibers Giöv. Villani⁸⁾ vor eine weit größere Schwierigkeit. Er berichtet als einziger — die analoge Nachricht im Cod. Barb. lat. 2622 fol. 27 dürfte wohl auch auf ihn zurückgehen — die Cahorsische⁹⁾ Mehrheit der französischen Kardinäle, geführt von Kardinal Talayrand de Périgord — auch Johann Colonna habe sich ihr angeschlossen — hätte von ihrem Kandidaten Jean de Comminges¹⁰⁾ ein bindendes Versprechen verlangt, daß er im Falle seiner Wahl den hl. Stuhl nicht nach Italien zurückverlegen werde.¹¹⁾ Der Kardinal aber habe sich geweigert, ein derartiges Versprechen abzugeben.¹²⁾ Die Weigerung des Kardinals, (der sich wohl seiner Wahl sicher glaubte¹³⁾) habe aber die Kardinäle derartig in Ver-

4) S. Römische Quartalschrift 36 (1928) S. 87.

5) S. a. a. O. S. 86 Beilage 1 vom 2. Januar 1335.

6) S. Schäfer, Ausgaben der apostolischen Kammer unter Benedikt XII. S. 40 zum 28. Februar 1336.

7) miles, curiae regis Sicilie major rationalis (Daumet, Benoît XII. Lettres se rapportant à la France (Paris 1899—1900) nr. 71 vom 27. Juni 1335); miles, consiliarius regis (Daumet nr. 396 vom 12. Februar 1338.) S. Röm. Quartalschrift S. 86 Anm. 5.

8) Istorie Fiorentine XXI, 21.

9) nach Cahors, der Heimat Johannes XXII.; s. Mollat, Les papes d'Avignon (Paris 1912) S. 43 Anm. 1.

10) Kardinalbischof von Porto, Bischof von Toulouse.

11) con patto ch'egli promettesse loro, di non venire a Roma.

12) la qual cosa non voll promettere dicendo che innanzi renuntierebbe al cardinalato, ch'egli aveva certo, ch'el papato ch'era in avventura.

13) Artaud, Histoire des souverains pontifes. Paris 1842 F. III S. 155: fut d'avis qu'il fallait lui donner toutes les voix.

wirrung und Bestürzung versetzt¹⁴⁾, daß sie völlig überstürzt¹⁵⁾, nur um der augenblicklichen Verlegenheit ein Ende zu machen¹⁶⁾, denjenigen Kardinal, der das geringste Ansehen genoß¹⁷⁾, auf ihre Liste setzten¹⁸⁾, der dann schließlich — senza osservazione d'ordinato squittinio — sichtlich nicht ohne göttliche Einwirkung¹⁹⁾ von beiden Richtungen im Wählerkolleg gewählt worden sei.²⁰⁾ Demnach wäre also Fournier's Wahl gewissermaßen das Ergebnis eines Irrtums oder auch einer Verlegenheit oder Verärgerung über die Weigerung des Kardinals von Comminges gewesen.

Die Erzählung Villani's hat nicht durchweg Glauben gefunden. Mollat (*Les papes d'Avignon*)²¹⁾ spricht von einer Anekdote (historiette). Dagegen hat sie Jakob (*Studien über Benedikt XII.*)²²⁾ nicht für unglaublich befunden. Er weist darauf hin, daß Giov. Villani's Bruder²³⁾ sich damals in Avignon aufgehalten und mit dem päpstlichen Hofe in mancher Beziehung gestanden habe.²⁴⁾

Was mag übrigens — wenn man den Bericht Villani's als glaubwürdig voraussetzt — den Kardinal von Comminges zu seiner Weigerung bewogen haben? Der Cod. Barb. lat. 2622²⁵⁾ bemerkt, er sei überzeugt gewesen, daß das von ihm geforderte Versprechen gegen den Geist (das Wesen) der Kirche gerichtet sei (contra ecclesiam)²⁶⁾. (So meint denn auch Christophe mit Recht: *que la papauté ainsi transplantée de son siège naturel courait les plus grands dangers.*²⁷⁾)

Für unsere Untersuchung über die politische Einstellung Benedikts XII. ist aus dem Bericht Villani's nicht viel zu entnehmen. Erfahren wir doch daraus nicht, ob Kardinal Fournier auch zu den Kardinälen gehörte, die an den Kardinal von Comminges das bewußte Ansinnen gestellt hatten, ob also auch er in der

14) rimescolata la divisione tra' collegi.

15) quasi per gara.

16) non credendo che venisse fatto.

17) che era tenuto il piu minimo de' Cardinali, ciò fu il cardinale Bianco.

18) misono a squittino.

19) parve opera divina che ciascuna setta dei Cardinali a gara gli diedono le loro voci.

20) Bulaeus, *Historia universitatis Parisiensis*. Paris 1668/IV 241: illi secreto quodam s. spiritus ductu eligunt, quasi perfunctorie omnium cardinalium infimum et ultimae promotionis, Jacobum Fournierum seu de Furno, cognomento Novelli. S. auch Artaud l. c. S. 154.

21) Paris 1912 S. 64 Anm. 1.

22) Berlin 1910 S. 23 Anm. 1.

23) XI, 20: fratello carnale, uomo degno di fede — allora era in corte, mercante di papa.

24) S. Ciaconius, *Vitae et gesta pont. Rom. et card.* I 879; Bulaeus IV, 241.

25) *Electiones pontificum* p. 27.

26) S. auch Bulaeus a. a. O.: existimans iniuriam fieri dignitati summi pontificis.

27) Christophe, *Histoire de la papauté*. Paris 1853, II, 17; Villani II, 21.

etwaigen Rückverlegung des hl. Stuhles nach Rom durch den zu wählenden Papst ein Schreckgespenst erblickt hat.

Daß aber die Frage der Rückverlegung im Konklave von 1334 zur Sprache gekommen ist, das halte ich nicht nur nicht für ausgeschlossen, sondern nicht einmal für unwahrscheinlich. Man muß sich nur erinnern, daß die Gesandten Roberts, von denen oben die Rede war, beauftragt waren, mit dem Papste, sei es nun Johann XXII. oder sein Nachfolger, über die Rückführung der Bolognesen und einiger Rebellen (*rebellium*) der Mark und der Romagna (*ad ecclesie devotionem et obedientiam*) zu verhandeln²⁸⁾; da lag es doch nicht fern, daß auch die Frage der Rückverlegung des Papst-sitzes berührt wurde. Als italienischer Fürst, der noch obendrein unmittelbarer Nachbar des Patrimoniums war, hatte doch König Robert ein begreifliches Interesse daran, ob Avignon auch in Zukunft Sitz des Papstes sein werde, oder ob dieser wieder nach Rom zurückverlegt würde. Noch auf einen Umstand verdient nachdrücklich hingewiesen zu werden: Heinrich von Diessenhofen, der uns die schöne Anekdote von dem Eide Johannes XXII. überliefert hat²⁹⁾, daß er nämlich kein Pferd oder Maultier besteigen wolle, es sei denn zur Reise nach Rom, hat sich von 1334 bis 1337, also auch beim Tode Johannes XXII. in Avignon aufgehalten.³⁰⁾ Es besteht demnach die Möglichkeit, daß er damals die Geschichte von dem Eide in Avignon gehört hat, woraus dann wiederum zu schließen wäre, daß man wenigstens in der Stadt, wo das Konklave von 1334 stattfand, die Frage der Rückverlegung mehr oder minder eifrig diskutiert habe.

Es dauerte übrigens nicht lang, da sah der neue Papst Benedikt XII. sich genötigt, zu der Frage der Rückverlegung unumwunden Stellung zu nehmen. Seit Weihnachten 1334 predigte in der Lombardei der frate Venturino di Bergamo, ein Dominikaner, unter großem Zulaufe des Volkes und mit sichtlichem Erfolge.³¹⁾ Er bekehrte viele Sünder, Mörder und Räuber. Durch seine ergreifenden Predigten (*prediche efficaci*) bewirkte er, daß um die Fasten und in der Karwoche (*alla quarantina e al perdono*) mehr als 10 000 Vornehme (*gentili uomini ed altri*) sich nach Rom begaben. Sie trugen Dominikanerhabite, auf dem Mantel eine weiße Taube mit Olivenblättern im Schnabel. Sie kannten nur den Ruf: „pane e misericordia!“ Venturinos Predigten waren nicht tiefgründig, aber „di una bona loquela et sante parole“. Auf dem Wege nach Rom schloß sich Venturino unermesslich viel Volk an „con molta onestà e pazienza“. Von Rom begab sich Venturino nach Avignon, um die Gnade des Papstes anzuflehen. Er wurde aber am päpstlichen Hofe

28) S. meine Abhandlung in der Röm. Quartalschrift S. 87 nr. 2.

29) Boehmer, *Fontes* IV, 19.

30) Willemsen S. 112.

31) Villani XI., 23: *Commosse molti Lombardi e Toscani a penitenza.*

aus Neid oder einer anderen Ursache verdächtigt, „di peccati e di eresia“, vor allem aber, weil er sich aus Ueberheblichkeit (*presunzione*) zu der Behauptung verstieg, „che non era niuno degno papa, se non istesse à Roma alla sedia di s. Pietro“.

So ließ der Papst, da er befürchtete, der frate könnte das christliche Volk zum Aufruhr aufreizen (*commovesse*), ihn in Friesach in Kärnten (*Frisacca nelle montagne di Riccordana*) internieren und untersagte ihm Kanzel und Beichtstuhl.

Benedikt hatte übrigens schon in einem Briefe vom 8. April 1335 an den Bischof von Anagni, den er am 6. März 1335 zu seinem Vikar in Rom, „in qua nostri sedem apostolatus celestis dispositio statuit et firmavit ecclesie fundamentum“³²⁾ den frate Venturino und seine Tätigkeit in der Lombardei erwähnt.

Am 31. Juni 1335 erschienen sodann vor Benedikt Gesandte des römischen Volkes mit der Aufforderung, daß er nach Rom zurückkehren solle. Der Papst machte unter dem gleichen Datum dem König von Frankreich davon Mitteilung, indem er durchblicken ließ, daß er nicht abgeneigt sei, dem an ihn ergangenen Rufe Folge zu leisten („nostre erat voluntatis facere, quod petebant“)³³⁾. Er bat den König, falls er nicht, wie angekündigt, bis zum 1. Oktober 1335 — bis zu diesem Termine hatte der Papst die römischen Gesandten vertröstet — persönlich an die Kurie kommen werde, ihm mitzuteilen, „que sibi honesta super eis occurrerint, vel etiam oportuna“. — Daß der Papst nicht charakterfest genug war, um den als richtig erkannten Weg trotz aller Hemmungen einzuschlagen und zu verfolgen, das ist doch auch die Auffassung Raynalds, des berühmten Verfassers der „*Annales ecclesiastici*“³⁴⁾: *Rex Franciae et rex Siciliae, omnes quasi cardinales a proposito averterunt praeconcepto*. So hat Benedikt in einer höchst wichtigen Angelegenheit im entscheidenden Augenblicke doch schließlich versagt; vor dem Richterstuhl der Geschichte wird er nicht bestehen können.

Gewiß, auch Benedikt war Franzose, so gut wie die anderen Avignoneser Päpste.³⁵⁾ Und Benedikt fühlte und empfand auch als Franzose. Es kam ihm gewiß von Herzen, wenn er am 18. Juli 1335 an den König schrieb³⁶⁾: „*Deus adversarios et emulos tibi subijciat*“, oder: „*quod ad obviandum . . . adversis et quibusvis periculis . . . , quantum cum Dei beneplacito et honore fieri posset*“

32) Vat. Akten nr. 1720, Reg. Vat. 130 nr. 481; Jacob S. 102.

33) Vat. Akten nr. 1720. S. dazu auch Reg. Vat. 132 (Vat. Akt. 1894): „*desideriis optantes intensis*“.

34) 1335 § 6.

35) Mollat, *Les papes d'Avignon* S. 64 f. Geboren in Saverdun (issu d'une humble famille) in der Grafschaft Foix. Sein Onkel (oncle maternel) Arnaud Nouvel war Abt des Klosters Fontfroide (Aude).

36) Reg. Vat. 130 nr. 437 (Rayn. § 28); Vat. Akt. nr. 741.

ecclesie, nos impendere curaremus“, oder am 13. Mai 1336³⁷⁾ von sich und den Kardinälen: „qui pro maiore parte sumus oriundi de regno tuo, quique te ac dictum regnum sincere diligimus in viscere caritatis“. Besonders zu beachten ist schließlich eine Stelle in einem Briefe vom 1. Juli 1338³⁸⁾: „nos et eadem ecclesia eundem regem dimittere non possumus, nec etiam deberemus . . . , cum reges Francie nunquam dimiserint ecclesiam“. Dabei darf man indessen nicht übersehen, daß Benedikt auch dem König Robert von Neapel gegenüber, dessen Interessen sich nicht immer mit denen des Königs von Frankreich deckten³⁹⁾, ähnlich herzliche Töne anzuschlagen wußte. „Cum nostra et ipsius ecclesie Regisque predicti connexa sint negocia“; so heißt es in einem Briefe des Papstes an den Rektor der Campania e Maritima, den Johanniter Napoleon de Tiberis vom 28. März 1340.⁴⁰⁾ Man beachte auch den Brief vom 15. Februar 1337⁴¹⁾, wo die Rede ist von den Ländern des Königs, „de cuius devotione inter alios mundi principes confidimus“. Wichtig vor allem ist der Brief, durch den Papst Benedikt XII. schon am 3. Januar 1335 dem König von seiner feierlichen Krönung (benedictionis et coronationis solempnia recepimus) Mitteilung macht. Aus dem Briefe ergibt sich, daß der Papst schon vor der Krönung an Robert geschrieben hatte: „Hec autem, que ante benedictionis et coronationis nostre solempnia nulli nuntiavimus, tibi f. c., utpote illi, quem nos et ecclesia prelibata specialiter inter alios principes orbis terrae catholice fidei professores brachiis sincere caritatis astringimus, primordialiter decrevimus intimanda“.⁴²⁾

Der Vorliebe, die Benedikt XII. für König Robert von Sizilien zeigte, entsprach seine Voreingenommenheit für die italienischen Guelfen. „Guelfisch und kirchenfreundlich“, „ghibellinisch und kirchenfeindlich“ waren für ihn gleichbedeutende Begriffe; hier konnte ihm sein Vorgänger Johannes XXII. als Vorbild dienen. Bekannt ist die Anekdote von der Frage, die dieser (Johann XXII.) an den ghibellinisch gesinnten Napoleon Orsini gerichtet haben soll: „Du bist doch ein Ghibelline, wie kannst du da ein Freund des Papstes sein?“⁴³⁾ Als umgekehrt der Erzbischof Bertrand von Embrun sich einmal bei Benedikt über den Bischof von Orvieto beschwerte, nahm der Papst diesen in Schutz mit dem Bemerken, daß dieser doch ein Welfe, mithin ein treuer Sohn der Kirche sei.⁴⁴⁾

37) Reg. Vat. 132 nr. 9 (Rayn § 32); Daumet nr. 178.

38) Nova Alemanniae nr. 540 (s. Röm. Quartalschrift S. 60 Anm. 4).

39) Mollat S. 136, 7. Z. von unten.

40) Reg. Vat. 135 fol. 20v nr. 67 (Röm. Quartalschrift S. 107 nr. 34).

41) Reg. Vat. 133 fol. 7v nr. 34.

42) V. idus ianuarii, pont. nostri anno primo (Bibl. Angelica 151 fol. 252v); cf. Reg. Vat. 119 fol. 1 nr. 1.

43) Willemsen S. 156 (Acta Arag. II. 615 f.).

44) Reg. Vat. 131 fol. 47 nr. 171; s. Quartalschrift S. 76 (Theiner II, 23 vom 14. April 1336): „quod prefatus episcopus et Vannus (frater) alii que de domo et parte ipsorum sunt et fuerunt guelfi et fideles ecclesie“.

Eine ähnliche Auffassung begegnet uns übrigens in einem Briefe über die Mark Ancona vom Jahre 1341 ⁴⁵⁾: „In dicta provincia Marchie a longissimo tempore citra duo nomina insurrexerunt, videl. Guelforum et Gebellinorum, qui Guelfi secuti sunt partem Ecclesie et Gibellini partem contrariam et Imperii, et per ipsos Gibellinos et sequaces ipsorum pro posse fuerunt occupata iura ipsius ecclesie et predictorum Guelforum“. Der neu ernannte Rektor Johann de Riparia berichtet: „Subsequenter feci parlamentum generale apud Recanatum, ubi fuerunt syndici communitatum et magnates tam Guelfi quam Gibellini, in quo parlamento inter cetera fuit attributa michi potestas, posse reformare patriam sine consiliariis dicte provincie, quod ante non fuerat consuetum, quia dabantur . . . Rectori dicte provincie sex Guelfi et sex Gebellini ex utraque parte pro consiliariis“.⁴⁶⁾

Daß König Philipp VI. nicht gewillt war, den Papst und die Kardinäle unbehelligt über die Alpen ziehen zu lassen, ist wohl zu verstehen. Es war s. Z. ein gewaltiger längst angestrebter Erfolg der Diplomatie Philipps IV., als im Jahre 1309 Papst Klemens V. sich bestimmen ließ, seine Residenz in Avignon aufzuschlagen. Philipp VI. konnte sich jetzt, im Jahre 1335, nicht so leichtin entschließen, auf diesen Erfolg zu verzichten. — Er fürchtete offenbar, es sei Gefahr im Verzuge, und so entschloß er sich zu handeln. Eines Tages — es war jedenfalls vor dem 28. Oktober 1335 — erschienen 3 Kardinäle — nach Raynald waren es eifrige Parteigänger des Königs ⁴⁷⁾ — nämlich Peter von S. Martino in monte, Talayrand von S. Peter ad vincula und Peter von San Clemente, vor dem Papste als Abgesandte des Königs von Frankreich.⁴⁸⁾ Sie hatten zweierlei Aufträge; die einen betrafen den geplanten Kreuzzug, die anderen die Frage der Rückverlegung. Wie diese lautete, wissen wir nicht.⁴⁹⁾ Aber sie waren nach Aussage Benedikts von der Art, daß dieser, falls sie bekannt würden, schweres Aergernis befürchtete („que scandalosi periculi materiam forsitan suscitant“). Er wagte demnach nicht, die ersteren einem Konsistorium vorzulegen, sondern behielt sie für sich und ließ die ganze delikate Angelegenheit zunächst auf sich beruhen („aliis, ex quibus concludi videbatur, curiam in istis partibus perpetuo remanere, suppressis“ — „nos negocium huiusmodi retinuimus et adhuc retinemus penes nos in suspensio“). — Und dabei ist es dann geblieben. Benedikt ging nicht nach Rom, er blieb in Avignon. „Für ein Menschenalter bestanden einstweilen die Weltverhältnisse, wie sie sich am Anfang des Jahrhunderts nach langer Vorbereitung herausgebildet hatten, weiter;

45) *Collectorie* 421 p. 10 v.

46) 1. c. p. 23 v.

47) Rayn. § 5: regis addictissimi.

48) Vat. Akt. nr. 1762; Daumet nr. 112.

49) Nach Raynald enthielten sie „varios fucos ad curiam in Galliis distinendam“.

und so streckte dann die Witwe Roma vergeblich ihre Hand nach dem erkorenen Gemahl aus. Avignon behauptete den Ruhm, durch den Papst Mittelpunkt der Christenheit zu sein⁵⁰⁾

Man mag französischen Forschern zugeben, daß der König von Frankreich nicht allein die Schuld an dem Verbleiben des Papstes in Avignon trug. So schreibt Daumet⁵¹⁾: „On ne sera pas surpris que le souverain français ait déconseillé le transfert de la cour pontificale d'Avignon à Rome . . ., mais l'influence de Philippe ne fut en cette conjoncture ni unique ni prépondérante“. Der Papst sei nicht ein blindes Werkzeug (l'aveugle instrument) Philipps von Valois gewesen, und Frankreich sei nicht allein schuld gewesen an dessen Verbleiben in Avignon. Sicherlich haben die französische Mehrheit im Kardinalskollegium, die noch dazu Meinungsverschiedenheiten aufwies⁵²⁾, und das politische Chaos in Italien das Ihrige dazu beigetragen. Aber es bleibt doch die Tatsache bestehen, daß dem ohnehin nicht sehr willensstarken Papste, dem noch dazu das Schicksal, das seiner Zeit Philipp der Schöne seinem Vorgänger Bonifatius VIII. bereitet hatte, warnend vor die Seele treten mochte⁵³⁾, ein immerhin mächtiger Monarch, der noch obendrein sein König war, gegenüberstand. So kann man die geschilderte Einflußnahme des Königs auf die damaligen Entschließungen des Papstes vom Standpunkt der universalen Kirche nur tief bedauern.

Benedikt war eine milde, friedfertige Natur. Die Anwendung von Gewalt widerstrebte ihm. Hatte er doch schon im Konsistorium vom 21. Dezember 1334 den Wunsch geäußert, daß die Kirche während seiner ganzen Regierungszeit niemals in die Lage kommen möge, gegen einen Menschen kriegerisch vorzugehen⁵⁴⁾. Die Nachrichten, die über seine ersten pontifikalen Handlungen über die Alpen drangen, klangen durchaus beruhigend. „Nei primi anni del pontificato di B. XII. non si ebbono novità“, so schreibt Antonelli⁵⁵⁾, e una mite aura di pace spirò nella provincia (del patrimonio)“. An König Robert, der den Wunsch geäußert hatte, Benedikt möge zu seiner Entlastung gegen den König Friedrich von Trinakrien (Sizilien) einschreiten, schrieb er am 20. März 1335, er wolle es erst noch einmal mit Güte versuchen.⁵⁶⁾ Schon am 14. Februar 1335 schrieb er an die Scaliger (Albert und Mastino della Scala) und erklärte sich bereit, zwischen ihnen einerseits und den Kommunen von Parma, Reggio und Modena einen Frieden zu vermitteln.⁵⁷⁾ Und an Piacenza schreibt er am 25. August 1335, er ver-

50) Kraack, Rom oder Avignon. (Marburg 1929), S. 62.

51) Introduction p. VIII.

52) Daumet nr. 112: Vota fratrum fuerant . . . dissonancia et diversa.

53) S. Math. Neob. c. 56.

54) S. Jacob S. 31.

55) Antonelli, Vicendi della dominazione pontificia nel patrimonio p. 293.

56) Rayn. § 49.

57) Reg. Vat. 130 fol. 7 v nr. 59.

wende sich bei Azzo Visconti und den Scaligern, „quod territorium vestrum non invadant“.⁵⁸⁾

So hat er denn auch nicht lange gezögert, diejenigen italienischen Kommunen, die wegen ihrer Parteinahme für Ludwig den Bayern mit kirchlichen Zensuren belegt waren, wenn sie darum baten, von diesen zu befreien.^{58a)} Da lag der Gedanke nahe, auch einmal an den gebannten Ludwig den Bayern heranzutreten. — Nun meldet die Vita I. Benedikts⁵⁹⁾, dieser habe zu Anfang seiner Regierung einen Gesandten an Ludwig abgeordnet, um von ihm durch Güte zu erlangen, was der Strenge Johannes XXII. nicht gelungen war. Die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht ist angezweifelt worden.⁶⁰⁾ Aber es gibt doch Argumente, die dafür sprechen. Man beachte Benedikts Brief an Albert und Otto von Oesterreich vom April 1335⁶¹⁾, wo er von der Gefahr für die Seelen redet, die beim Fortdauer des kirchlichen Konfliktes zu befürchten sei (*periculum animarum de faucibus eterne dampnationis*), woraus zu ersehen ist, daß bei Benedikt doch der Priester den Politiker überwogen hat. Dazu stimmt, wenn er am 28. Oktober 1335 in seinem Briefe an den König von Frankreich⁶²⁾ von den großen Gefahren spricht, „*que interdicti et excommunicationis sententie, quibus illa regio Alemanie tot circumvoluta temporibus extitit, comminantur*“. Herzog Albrecht hatte übrigens davon gehört, daß in Avignon Neigung zu einer Aussöhnung mit Ludwig bestehe.⁶³⁾ Direkt bestätigt wird die Nachricht der Vita I durch eine Stelle im Cod. Vat. 3765, die Raynald wiedergibt⁶⁴⁾: „*Iste sententias latas per Joannem contra Ludovicum ducem Bavariae, qui se gessit pro Imperatore, nunquam aggravavit, sed ei legatos suos misit, monens et hortans, ut ad ecclesiae rediret unitatem*“. Auch Bouquet⁶⁵⁾ bringt eine gleichlautende Mitteilung: „*Hic papa in sui pontificatus principio misit nuntios suos ad Ludovicum ducem Bavarie, rebellem et inobedientem R. E., occupatoremque imperii, qui ipsum monerent et hortarentur sui parte — sperans erga eum tali modo plus proficere, quam si continuaret processus contra ipsum inchoatos per Johannem papam XXII.*“ Es geschah also auf eine Einladung Benedikts, daß der Bayer am 20. März 1335 die beiden Grafen von Oettingen nach Avignon als Unterhändler abordnete. Es war die erste Gesandtschaft, die Ludwig an Benedikt entsandte.

58) Reg. Vat. 130 fol. 75 v nr. 459; cfr. fol. 76 nr. 460.

58a) S. meine Abhandlung (Röm. Quartalschrift S. 66).

59) Baluze, Vitae paparum I. 198.

60) Müller, Der Kampf Ludwigs d. B. mit der Kurie I 6 Anm. 1.

61) Riezler, Vatik. Akten z. Gesch. Ludwigs d. B.

62) S. Daumet nr. 112.

63) S. Rayn. § 2; Vat. Akt. nr. 1716 vom 1. April 1335.

64) 1335. § 1.

65) Benedicti XII. gesta.

Was die oft erörterte Frage betrifft, ob Ludwig den beiden außer einem Beglaubigungsschreiben noch eine formelle Vollmacht (Procuratorium) mitgegeben hat, so möge hier auf den folgenden Umstand hingewiesen werden. Ludwig hat am 20. März 1335, also an dem gleichen Tage für einen der beiden Grafen eine Vollmacht zu Verhandlungen mit dem Delphin Humbert von Vienne ausgestellt, die uns wortgetreu gedruckt vorliegt⁶⁶⁾. Vergleicht man nun diese Vollmacht mit dem bekannten Regest in dem Avignoneser Inventar von 1366: „Aliud procuratorium, in quo constituit procuratorem Ludovicum iuniorem comitem de Öttingen dando sibi potestatem consummandi tractatus habitos inter ipsum et d. Benedictum papam XII. et faciendi omnia, que essent necessaria. D. XIII. Kal. aprilis a. D. 1335“, so stößt man auf eine unverkennbare Übereinstimmung: „dantes eidem plenam et liberam potestatem . . . tractatus cum dilectione tua super hiis, que ad ipsum deduxeris, consummandi, faciendi et terminandi ac ipsis finem debitum imponendi et omnia faciendi, que super premissis fuerint necessaria“, sodaß man fast zu der Annahme geneigt ist, das Regest gehöre zu dieser Vollmacht. Da dies indessen ausgeschlossen ist, so bleibt nur die Schlußfolgerung, daß die Vollmachten für den Papst und für den Delphin weitgehend übereinstimmten, daß aber die für den Papst uns nicht erhalten ist.

Die Gesandten Ludwigs trafen am 28. April in Avignon ein. Dort waren ihnen aber französische und sicilische Gesandte zuvorgekommen, und die Verhandlungen mit diesen hatten längst eingesetzt. Der Papst hat den König Philipp von der Ankunft der kaiserlichen Gesandten und den Eröffnungen, die sie ihm gemacht hatten, in Kenntnis gesetzt⁶⁷⁾. Damit waren die eingeleiteten Verhandlungen von vorneherein zum Mißerfolge verurteilt. Denn König Philipp ließ nichts unversucht, um sie zum Scheitern zu bringen⁶⁸⁾. Der König, der sich mit dem Gedanken trug, in Bälde persönlich die Kurie aufzusuchen, ließ dem Papste den Wunsch aussprechen, er möge bis zu seiner Ankunft die kaiserlichen Gesandten hinhalten. Nachdem diese am 5. Juli 1335 abgereist waren, schrieb der Papst am 31. Juli in Anknüpfung an diesen Wunsch an den König⁶⁹⁾: „Die Gesandten sind abgereist mit dem Versprechen, mit ausreichenden Vollmachten zur Verpflichtung auf die dem Papste gemachten Eröffnungen („talía utique, per que, si ad effectum perveniant, juri et honori consuletur ecclesie ac tuis et . . . Roberti regis Sicilie . . . indempnitibus providebitur“) alsbald an die

66) d'Achery, *Spicilegium* nr. 719.

67) Daumet nr. 112; Vat. Akt. 1762: post primum adventum nunciorum.

68) S. Finke, Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse am Ende des Mittelalters S. 70: „Von einem Termine zum andern weiß er den Papst hinzuhalten“; S. 75: „Benedikt XII. hat in den Verhandlungen mit Ludwig durch seine schwächliche Nachgiebigkeit gegen Frankreich gefehlt“.

69) Raynald 1335, 3.

Kurie zurückzukehren.“ Wenn sie aber in der Tat kommen sollten, so könne er, der Papst, sie nicht wohl anständiger Weise länger hinhalten („diutius verbo cum honestate nostra ducere nequiremus“). Ebenso hat der König in einem späteren Stadium dem Papste nahegelegt, die Angelegenheit des Kaisers auf die lange Bank zu schieben. So schreibt Benedikt am 4. April 1337 an Philipp⁷⁰⁾: „quod si negocium Ludovici de Bavaria differretur vel impediretur ad presens, votis regiis gratum esset“. Und es bedeutete dem gegenüber doch ein halbes Entgegenkommen, wenn er von sich aus hinzufügt: „Si vero procedente tractatu . . . ex parte ipsorum occurrerent forsitan talia, per que differri vel impediri prelibatum contingat negocium, remanebimus excusati“.

Auf einem Gebiete war Benedikt XII. als Nachfolger Johannes XXII. geradezu zwangsläufig zu enger Zusammenarbeit mit König Philipp VI. genötigt, nämlich bei den Vorbereitungen des von Johann XXII. geplanten Kreuzzuges. Dieser Kreuzzug hatte den verstorbenen Papst bis an sein Lebensende ernstlich beschäftigt. Er hatte dabei begreiflicher Weise bei König Philipp einen verständnisvollen Helfer gefunden. Denn ein Kreuzzug, bei dem unter Umständen die Leitung der aus dem Abendland zusammenströmenden Kreuzfahrer durch den Papst dem französischen König übertragen wurde, bot diesem eine willkommene Gelegenheit, seine Nation an die Spitze Europas zu erheben. Das hatte schon der bekannte Pierre Dubois König Philipp IV. dem Schönen vor Augen zu führen gesucht⁷¹⁾. Das Ziel, das Pierre Dubois vorgeschwebt haben mag, war erreicht, als König Philipp VI., der am 25. Juli 1332 in Melun das Kreuz genommen hatte⁷²⁾, am 26. Juli 1333 von Johannes XXII. zum „capitaneus generalis“ ernannt wurde⁷³⁾. Der Papst Johann XXII. war hochofrend darüber, daß der König den ihm angetragenen Oberbefehl annahm. Er machte am 21. Februar 1334 dem König Robert von Sizilien davon Mitteilung mit den Worten: „zelo fidei accensus catholice capitaneatum Passagii generalis assumpsit“⁷⁴⁾, und vertrat diesem gegenüber, schon am 23. Oktober 1333,

70) Daumet nr. 280.

71) De recuperatione T. S. ed. Langlois, (Paris 1891). S. Sievers, Die polit. Beziehungen Ludwigs d. B. zu Frankreich, S. 94; Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen (1903) S. 410. Stengel, Avignon und Rhens (1930) S. 10 Anm. 2 zitiert: Pro facto T. S. § 1 aus Conest. IV 208 Z. 16: „quod dominus rex, si haberet benignitatem pape et cardinalium, de facili posset inspecto statu moderno acquirere pro se et heredibus suis Romanum imperium“.

72) Reg. Vat. 231 nr. 159: per Procuratores suscepit; Mollat, Jean XXII. nr. 63833: Procuratio facta a Philippo apud Aurelianum et Poissiacum. S. Dürholder S. 67.

73) „Rex Francie, quem eiusdem (passagii) ducem constituimus et rectorem“ (Reg. Vat. 231 nr. 1159 zum 23. Oktober 1333.) „Supremus christianorum contra infideles dux“, heißt er fol. 231 nr. 1162.

74) Reg. Vat. 117 fol. 234 nr. 1182. Eine entsprechende Mitteilung erging am 5. März 1334 an Genua (Reg. Vat. 117. fol. 272 nr. 1406).

den Anspruch des Königs Philipp auf seine Oberfeldherrenwürde und den ihm zustehenden, im Jahre 1333 angeordneten 6-jährigen Zehnten. Er könne dem König Robert den erbetenen italienischen Zehnt ohne Zustimmung des Königs Philipp nicht zugestehen („intentione non prehabita Rectoris passagii“) ⁷⁵⁾. Am 19. Mai 1334 teilte er König Robert mit, der König von Frankreich habe für das Jahr 1335 den Herzog von Burgund zum Capitaneus ernannt; Robert möge, falls er nicht gesonnen sei, aus seinem Hause auch einen Capitaneus zu ernennen, seine Truppen dem Herzog unterstellen ⁷⁶⁾. Dank den fortgesetzten Bemühungen des Papstes kam am 8. März 1334 eine Vereinigung (unio) zustande, die unter Leitung des Papstes Frankreich, England, Venedig und den Johanniterorden ⁷⁷⁾ umfaßte. Man vereinbarte, daß bei Negroponte sich eine Flotte von 40 Galeren sammeln solle, die zunächst gegen die Türken, die eben damals durch ihre Einfälle nach Griechenland und den benachbarten Inseln im Abendlande Furcht und Schrecken erregten ⁷⁸⁾, einen Gegenstoß zu führen. Da der Papst befürchtete, daß durch die Einfälle der Türken sein Kreuzzug aufgehalten werden könne ⁷⁹⁾, betrieb er die Rüstungen mit großem Eifer. So richtete er an den König Robert und den Dogen von Venedig (et alios) eine Mahnung, „ad refrenandos Turcos impetus“ hilfreiche Hand zu leihen.

Kleine unbedeutende Vorteile, die der Admiral Jean de Cepoy über die Türken errungen hatte ⁸⁰⁾, gaben dem Papste Veranlassung, am 9. September 1333 ⁸¹⁾ dem König Robert die Mahnung zugehen zu lassen, in seinem Eifer nicht nachzulassen „adversus Turchorum sevitiam et fraudulentam maliciam“, sondern umso mehr auf der Hut zu sein (vigilantius insistere), „cum negligentia vel tepescitas secum posset in hac parte varia trahere pericula“. In diesem Zusammenhang ist es nicht ohne Interesse, wenn der Papst am 19. November 1333 König Robert gegenüber äußert, daß die Kirche, „sicut consuevit“, den von den Türken Bedrängten ihre Hilfe angedeihen lasse, nicht aber selbst die Führung im Kampfe übernehme ⁸²⁾.

75) Reg. Vat. 117 fol. 231 v. nr. 1162.

76) Reg. Vat. 117 fol. 235 nr. 196. Cedula interclusa 197.

77) S. Dürrholder, Kreuzzugspolitik unter Johannes XXII. (1913); Delaville le Roulx, La France en Orient (Paris 1886) S. 100. S. auch Röm. Quartalschrift S. 64.

78) Reg. Vat. 117 fol. 255 nr. 1305 zum 10. Oktober 1333: „partes invadens Grece et etiam adiacentes insulas“.

79) Reg. Vat. 117 fol. 231 nr. 1162: „nisi celeriter occurratur, indictum transmarinum passagium impediri poterit“ — „quantum dictum passagium difficile reddere ac forsitan impedire“.

80) S. Delaville le Roulx, La France en Orient au 14. siècle (Paris 1885) S. 101: „Quelques escaramouches heureuses“.

81) Reg. Vat. 117 fol. 231 v. nr. 1155, cfr. Rayn. § 15: „quedam prospera partium illarum . . . contra Turchos“.

82) Reg. Vat. 117 fol. 232 nr. 1164; cf. Rayn. § 15: „nostre intentionis nequam existit, quod ecclesia negocium illud assumat“.

Der Papst hatte sich verpflichtet, zu der Flotte, die sich im Mai 1334 bei Negroponte sammeln sollte, seinerseits 4 päpstliche Galeeren stoßen zu lassen⁸³). So verhandelte er denn im März 1334 mit 2 Rhedern aus Marseille, die es übernahmen, den April und Mai hindurch im Hafen von Negroponte auf Kosten des Papstes 4 Galeren (*bonas et sufficientes*) in voller Ausrüstung zu unterhalten (*paratas et armatas*)⁸⁴). Allerdings ist die für 1334 geplante Expedition dann doch nicht zustande gekommen, da man mit den Rüstungen nicht zeitig fertig war; sie mußte auf 1335 verschoben werden. Mittlerweile hatte indessen Johann XXII. seine Tage beschlossen.

Daß der Ernennung des Königs von Frankreich zum Oberfeldherrn längere, oft langwierige Verhandlungen vorausgegangen waren, versteht sich von selbst⁸⁵). Nicht auf alle Wünsche und Forderungen König Philipps ist Johann XXII. bereitwillig eingegangen. So hatte der König u. a. vergeblich den Zehnten aus den Bistümern Cambray, Lüttich, Metz, Toul und Verdun beansprucht. Der Papst hatte abgelehnt, weil eine derartige Maßregel aus Gründen, die er zur Zeit verschweigen wollte („*quas expedit nunc tacere*“) der Kirche „*istis temporibus*“ mehr schaden könne als dem König nützen. Erst auf erneute Vorstellungen des Königs bewilligte er ihm den Zehnten in den Diözesen von Rheims und Lyon. Der König hatte ferner gebeten um den Zehnten von außerhalb des Königreichs befindlichen zu französischen Städten gehörigen Beneficien, und umgekehrt. Der Papst bewilligte ihm, um nicht Diözesangrenzen zu verwirren („*confundere episcopatum fines*“), nur den Zehnten „*de beneficiis, que sunt in regno suo, etiamsi ad ecclesias pertineant, que sunt forsitan extra regnum*“. Ernste Erwägungen beanspruchte die Frage, was für den Fall, daß der Kreuzzug nicht zustande kommen sollte, mit den bereits eingegangenen Kreuzzugsgeldern geschehen solle⁸⁶). Das Ergebnis der einschlägigen Verhandlungen ist niedergelegt in der Vollmacht, die der König am 20. März 1333 seinen Gesandten an den Papst mitgab⁸⁷). Dort heißt es: „*Et si forsitan contingeret nos infra terminum*⁸⁸) *impedimento perpetuo impediri . . . , volumus, quod iuxta ordinationem sedis apo-*

83) Cfr. Raynald 1334 § 9. S. auch *Collectorie* 220 a fol. 90 zum 25. Juni 1334 und fol. 91 zum 5. Juni 1334 (Insert. in ein Not. Instr. vom 31. Okt.): „*quatuor galeas armatas et munitas, tenendas per 5 menses continuos ad insulam de Nigroponte*“. S. auch *Röm. Quartalschrift* S. 64.

84) *Reg. Vat.* 117 fol. 297 nr. 1561.

85) S. Mollat Jean XXII. nr. 61324: „*Petita a rege Francie pro complendo passagio et responsa sedis apostolice*“. Im Februar 1332 trug Pierre Roger in Avignon die Forderungen des Königs vor. „*Les demandes royales ne furent pas toutes agréées*“ (Mollat).

86) Rayn. 1333 § 11. S. Jacob, Benedikt XII. S. 96.

87) Mollat, Jean XXII. nr. 61326 Anm. 2.

88) 1. August 1336.

stolice potestas colligendi seu exigendi decimam . . . in regno nostro Francie . . . statim debeat expirare . . ., quo casu quicquid de decima vel aliis subsidiis tunc restaret . . ., debeat per nos seu successores nostros quatuor prelati regni nostri, quorum duo per eandem sedem⁸⁹⁾, alii vero duo per nos fuerint deputati, sine difficultate qualibet assignari“.

Für Benedikt XII. waren die Kreuzzugsbestrebungen und die sonstigen von Johann XXII. eingegangenen Verpflichtungen von vornherein ein heiliges Vermächtnis. Schon am 31. Januar 1335 kündigte er durch Rundschreiben den Aufbruch zum Kreuzzug für den 1. August 1336 an, und erneuerte er die Ernennung Philipps VI. zum Oberfeldherrn⁹⁰⁾. Nicht expedierte Briefe Johanns XXII. „super negocio generalis passagii ultramarini“ wurden schon spätestens im Februar 1335 in Umlauf gesetzt⁹¹⁾. Am 26. Mai 1335 ist die Rede von dem „instans passagium transmarinum“⁹²⁾. Die Vorbereitungen zum Kreuzzug wurden demnach eifrig fortgesetzt. Am 16. Juni 1335 bestätigte Benedikt den zur Unterstützung des hl. Landes ausgeschriebenen Zehnten⁹³⁾.

Und ebenso war es mit den Vorbereitungen zu der Expedition gegen die Türken. Am 3. April 1335 hören wir von Verhandlungen

89) Der Papst ernannte am 8. Dezember 1333 die Erzbischöfe von Rouen und von Sens.

90) Vat. Akt. nr. 1700. S. Dürrholder S. 69 und Anm. 45; Delaville le Roulx p. 101.

91) 1335 Februar 18. Vat. arch. Instr. misc. 1303 (Reg. Vidal, Benoît XII. nr. 2466). Neapoleo de Romangia, Elekt von Monreale, bestätigt den Empfang einer Bulle Benedikts und von 4 Bullen Johannes XXII. „super negotio generalis passagii ultramarini“ —

Instr. misc. 1306 (Reg. Vidal nr. 2469) zum 30. April gleichlautende Erklärung des Erzbischofs Arnald von Benevent.

Instr. misc. 1309. Joh. Cassellensis Archiepiscopus hat 5 Briefe „contingentes negocium T. S.“ erhalten:

a) Joh. XXII. Non absque grandi mentis amaritudine etc. Dat. Avinione VII. Kal. aug. pont. a. 17.

b) Joh. XXII. Pridem ad supplicem precum instantiam c. i. hr. f. n. Philippi regis Francie. Dat. Avinione VII. Kal. aug. pont. a. 17.

c) Joh. XXII. Ad memorandum recensium cunctorum. Dat. Avinione VII. Kal. aug. a. 17.

d) Joh. XXII. Pridem ad supplicem instantiam c. i. hr. f. n. Philippi regis Franciorum. Dat. Avinione VII. Kal. aug. pont. a. 17.

e) Benedikt XII. Ad eripiendum T. S. Dat. Avinione II. Kal. febr. pont. a. I = Daumet nr. 19. Am 16. Juni 1335 schreibt Benedikt über den Kreuzzugzehnten (Daumet nr. 66): „quia nonnulli ex predictis litteris ex causis, quas temporum induxit varietas, necnon ob ipsius predecessoris supervenientem obitum non potuerunt, quibus dirigebantur antistibus, tempore congruo presentari“.

92) Daumet nr. 60. Der Papst ersetzt dem Herzog von Bourbon seine Auslagen bei der Vorbereitung. S. auch nr. 90 zum 31. Juli 1335.

93) Daumet nr. 66

mit Marseille und Nizza ⁹⁴⁾). Am 5. April sendet der Papst den Guill. de Bos nach Marseille ⁹⁵⁾, und zum 23. Mai wird in den päpstlichen Rechnungsbüchern der Sold für 4 Galeren „de tempore Johannis XXII.“ gebucht ⁹⁶⁾. Am 20. März 1335 schreibt Benedikt an König Robert, er werde „Chisticolis partium Romanie a Turchis oppressis“ im Bunde mit dem König von Frankreich, den Johannitern und dem Dogen zu Hilfe kommen ⁹⁷⁾. Am 21. April 1335 ⁹⁸⁾ bittet er denselben ⁹⁹⁾ um „auxiliares triremes contra Turcos“.

Allem Anscheine nach hat nun aber König Philipp VI. den Pontifikatswechsel in seinem Interesse auszunützen versucht, indem er sich der Hoffnung hingab, von dem neuen Papste günstigere Bedingungen zu erlangen, als Johann XXII. ihm zugestanden hatte. Daraus mag sich die Tatsache erklären, daß der Gedankenaustausch zwischen Papst und König in der ersten Zeit nach Benedikts XII. Erhebung sich in einer Art Geheimdiplomatie vollzog. So beantwortet Benedikt am 5. Februar 1335 eine Gesandtschaft des Königs nur mündlich „verente, ne ad noticiam aliorum possint forsitan pervenire“ ¹⁰⁰⁾, und ebenso eine solche am 18. Februar: „ne forte valerent ad aliorum litteras legentium pervenire“ ¹⁰¹⁾. Anfang Februar 1335 kam sodann eine größere mehrköpfige Gesandtschaft unter Führung des Milo von Noyers an die Kurie, die am 28. Februar die Wünsche des Königs, den Kreuzzug betreffend, vortrugen ¹⁰²⁾. Diese Herren, unter ihnen auch einige Geistliche, vermutlich Bischöfe, redeten eine sehr selbstbewußte Sprache. Noyers schlug gelegentlich einen Ton an, der mit der Würde des Papsttums schlecht verträglich war. Der Papst war sehr erstaunt darüber, daß auch die geistlichen Teilnehmer der Gesandtschaft diesen Ton nicht mißbilligten. „Audacter, quasi nil sibi denegare auderet (sc. papa), peccit inaudita,“ sagt Raynald ¹⁰³⁾ mit bezeichnender Redewendung. „Ad verba inordinata et indecentia prelatibus tacentibus et non contradicentibus in aliquo, prompsit“, so schreibt Benedikt selbst später, am 11. September, an den König ¹⁰⁴⁾.

94) Delaville le Roulx S. 101.

95) Daumet p. 40 zu Verhandlungen mit den „navicutores, qui 4 galeas armaturi sunt ad subveniendum Chisticolis partium Romanie“. Bos konnte über 6900 Goldgulden verfügen.

96) Schäfer, Ausgaben S. 17; Daumet nr. 40.

97) Daumet nr. 28; Rayn. § 32. S. Daumet, Introduction p. XLVI.

98) Reg. Vat. 130 nr. 108; Raynald § 29.

99) „qui plus quam quicunque princeps alius in hac parte potes proficere“.

100) Reg. Vat. nr. 1701; Daumet nr. 20.

101) Reg. Vat. nr. 1709; Daumet nr. 24: „se Joh. de Arizuria missum regium benigne audivisse et ei viva voce respondisse. S. Sievers, Die polit. Beziehungen Kais. Ludwigs des Bayern zu Frankreich (Berlin 1896, Hist. Studien II) S. 115; er spricht von H. v. Harcourt.

102) Daumet p. 44: „certe petitiones tangentes passagium transmarinum“.

103) Ann. eccl. ad a. 1335 § 27.

104) Daumet Nr. 103.

Nicht minder war Benedikt bemüht, Hemmungen und Hindernisse zu beseitigen und vor allem Zerwürfnisse unter den Fürsten, unter denen das große gemeinsame Unternehmen leiden konnte¹⁰⁵), durch seine Vermittlung beizulegen. So war er, ebenso wie Johannes XXII., bestrebt, einen Ausgleich herbeizuführen zwischen Robert von Sizilien und Friedrich von Trinacrien. Da ferner der König von Frankreich die Befürchtung äußerte, der genuesisch-aragonische Gegensatz könnte den Kreuzzug gefährden, ersuchte er am 16. November 1335 die Genuesen sowohl, als auch die Könige von Aragon und Majorca, zum bevorstehenden Weihnachtsfeste Bevollmächtigte nach Avignon zu senden, um dort in Gegenwart von Boten des Königs von Frankreich über einen Friedensvertrag zu verhandeln¹⁰⁶). Die Franzosen und Aragonesen waren zur Stelle¹⁰⁷), nicht aber die Genuesen. Trotzdem hat der Papst seine Bemühungen fortgesetzt, auch dann noch, als der Kreuzzugsplan endgültig gescheitert war.

In der Zeit vom 1. bis zum 16. März 1336 fand die längst beabsichtigte¹⁰⁸) Begegnung Benedikts mit König Philipp VI. in Avignon statt¹⁰⁹).

Vom 13. März 1336 ist die Bulle datiert, durch die der Papst dem Könige mitteilt, daß die friedlose Lage Deutschlands und Italiens die Ausführung des Kreuzzuges unmöglich mache¹¹⁰). Zweifels ohne hat hier der Papst unter dem Einfluß des Königs von Frankreich geschrieben und gehandelt; es würde nicht der Gerechtigkeit entsprechen, wollte man dem Papst und zwar dem Papst allein, wie dies Déprez¹¹¹) getan hat, die Schuld an dem Scheitern des Kreuzzugplanes aufbürden. Sehr wirksam hat m. E. Daumet den Papst gegen Déprez in Schutz genommen¹¹²). Allerdings hat Benedikt die allgemeine Lage sehr ungünstig beurteilt. „Presertim hoc

105) Cfr. Delaville le Roulx p. 90 note 2: Rivalité . . . entre les Catalans et les Génois . . . querelle entre le roi Robert et Frédéric de Sicile préjudiciable à la croisade en empêchant de tirer les blés du Pouille et de Sicile.

106) S. Schäfer S. 23: nuntios ad regem Aragonum; vgl. Dürrholder S. 73 = Finke acta Arag. III.

107) Schäfer S. 22: comederunt cum papa Marquesius de Monteferrato et quatuor ambaxiatores regum.

108) Schon am 25. Januar 1336 wird die Ankunft des Königs als nahe bevorstehend bezeichnet. (Vat. Akt. 770).

109) Schäfer S. 41: 1336, März 1—8: Comederunt cum papa rex Francie, rex Navarre, rex Maioricarum et plures duces, comites, barones et prelati; März 9—16: Comederunt cum papa rex Francie, camerarius regis, comes Fuxi et multi alii familiares regis.

110) Vatik. Akt. nr. 1782; Daumet, *Introduit* p. LI.

111) *Préliminaires de la guerre de cent ans* p. 123: „Or, au moment où l'expédition était prête, l'opposition vint du côté, où on était en droit de l'attendre le moins. Le pape jugea la croisade périlleuse e même impossible“. Man vgl. dazu Delaville le Roulx (1885) p. 101: „Tout semblait présager un heureux début à la croisade . . . Mais l'expédition n'eut pas lieu . . .“.

112) *Introduit* p. LII note 1.

presenti turbato, impacato pro dolor! tempore“, heißt es in einem Brief an den König vom 25. Mai 1336¹¹³⁾. Aber wie konnte Benedikt, wenn ihn allein oder in erster Linie die Schuld an dem Nichtzustandekommen des Kreuzzuges traf, einige Monate später dem König, der davon eine Minderung seines guten Namens fürchtete¹¹⁴⁾, antworten, er habe ihm einen Brief geschrieben, der die Gründe, die dem Ansehen des Königs abträglich sein könnten, außer acht lasse?¹¹⁵⁾ Der Papst erblickte in dem ihm jedenfalls höchst unerwünschten Gang der Dinge eine Strafe des Himmels für die Sünden der Menschen¹¹⁶⁾. Übrigens bestand König Philipp auch um jene Zeit noch auf Geheimhaltung seiner Verhandlungen mit dem Papste¹¹⁷⁾. Das Kreuzzugsprojekt war begraben¹¹⁸⁾. Indessen ergab sich aus ihm für das Verhältnis des Königs von Frankreich zum Papste doch noch ein ernstes Nachspiel. Am 21. Januar 1337 schreibt Papst Benedikt XII. an die Erzbischöfe von Bordeaux, Narbonne, Bourges, Sens¹¹⁹⁾: Da der König Philipp, den Papst Johann XXII. (ad T. S. subventionem, quinimo recuperationem hereditatis dominice ferventi desiderio aspirantem) zum Rektor und capitaneus generalis des Kreuzheeres (qui in illo passagio transfretaret) bestellt hatte, an seinem Vorhaben behindert sei (adeo fuerit impeditus), so sollten sie von der Erhebung des Kreuzzugszehnten (ab exactione decimae passagii transmarini) abstehen (desistant). Es entstand aber die Frage, was mit den bereits eingegangenen, noch nicht verausgabten Summen geschehen solle. Nach den Abmachungen, die im Jahre 1333 zwischen König Philipp und Johannes XXII. getroffen und vom König geschworen worden, mußten sie zurückgegeben werden. Das war nun aber nicht im Sinne des Königs. So kam es zu Verhandlungen, die auf die Denkart des Königs und die traurig ernste Lage des Avignoneser Papstes ein grelles Licht fallen lassen. Derselbe König, der unter Umständen sich als treu kirchlichen, frommen Mann zu geben wußte — hat er doch einmal den Papst gebeten, ihn von einem Gelübde zu lösen,

113) Raynald § 46; Vat. Akt. nr. 1811; Daumet nr. 184.

114) ne quoad statum et famam ex ipsius retardatione passagii posset imminere periculum pro tempore“.

115) „per litteras iam dudum missas . . . insertis in eis rationibus honori, fame et statui regis in hac parte congruis et aliis ommissis, que hiis forsan possent esse contrarie“. (Daumet nr. 210.)

116) Reg. Vat. 132 fol. 73 nr. 248 zum 30. August 1337: „Nos pridem attendentes, quod passagium transmarinum, olim per f. r. Johannem papam XXII. . . indictum erat, sicut adhuc esse noscitur, peccatis exigentibus impeditum“.

117) Benedikt zum 5. April 1336: „Gratum est nobis, quod regia providentia literaliter nobis scripsit, ut facta sua secretius tractentur“ (Vat. Akt. 1787; Daumet nr. 155.)

118) Delaville le Roulx 102: „Mais l'expédition n'eut pas lieu, Philippe quitta Avignon, rappelé par les menaces de guerre avec l'Angleterre . . . La croisade avait échoué“.

119) Daumet nr. 260.

durch das er versprochen hatte, am Sabbat keine Fische zu essen und an einigen Wochentagen sich des Fleischgenusses zu enthalten¹²⁰⁾, — brachte es fertig, als der Papst sich später weigerte¹²¹⁾, ihn „super levatis per gentes nostras de decimis concessis pro passagio T.S.“ zu dispensieren oder ihm doch einen Aufschub für die Rückzahlung zu gewähren und ihn „a peccato, quod incurrisse dicimur occasione prestiti iuramenti super hoc“ zu absolvieren, den Papst, das Oberhaupt der Kirche, hinzuweisen auf seine weitreichende Binde- und Lösegewalt („cum in casu isto omnia possibilia sint apud vos“). Der Papst wollte ihm gar nicht glauben, daß er „per consilium prelatorum et aliorum consiliariorum tuorum“ diesen Schritt getan habe (non sufficimus admirari), (mirandum est procul dubio)¹²²⁾. — In den letzten Jahren seines Pontifikates wandte Benedikt XII. den italienischen Verhältnissen eine erhöhte Aufmerksamkeit zu. Sein Bestreben war dabei, den Einfluß des Papsttums dort zu stärken und umgekehrt den Einfluß Ludwigs des Bayern nach Möglichkeit auszuschalten, vor allem zu verhüten, daß er noch einmal mit Heeresmacht nach Italien ziehe.¹²³⁾ Die Bemühungen des Papstes vollzogen sich unter Hervorkehrung und starker Betonung des seit dem 13. Jh. von den Päpsten erhobenen Anspruchs, bei Erledigung des Reichs die Regentschaft über Italien auszuüben.¹²⁴⁾ So ermächtigte er am 13. Juni 1339 den Patriarchen von Aquileja die Unterwerfung der Kommune Conegliano (Mark Treviso), „imperio vacante, sicut vacat ad presens et diutius per obitum quondam Henrici Romani imperatoris vacasse noscitur“, entgegenzunehmen „et regimen gerendi et exercendi“.¹²⁵⁾ „Commune terre Conegliani, subjectae Romano Imperio, cuius est camera specialis, vacante Imperio se submittit gubernationi P. P. in manibus Bertrandi patriarchi Aquilegiensis“ am 6. Juni 1339.¹²⁶⁾ Die syndici von Conegliano erklären vor dem Patriarchen, „tanquam maiori et digniori Italie prelato post sedem apostolicam et S. R. J. principi“, er möge „gubernationem et regimen terre Conegliani nomine et vice summi pontificis vacante nunc imperio recipere“.¹²⁷⁾

In Mailand wurden, nachdem Azzo Visconti gestorben war († 16. August 1339), der Bischof von Novara Johann Visconti und Luchino Visconti zu Vikaren ernannt („vos vicarios nostros et Eccle-

120) Daumet nr. 150 zum 31. März 1336.

121) Daumet nr. 708 zum 20. März (1340).

122) Daumet nr. 713 zum 26. April 1340.

123) Reg. Vat. 135 nr. 22 (Rayn. § 67) zu 1340 Febr. 4. An Aquileja. „Ne Lud. possit accedere in Italiam“. Vidal nr. 7196 (8. Aug. 1335): „quod non receptabunt nec retinebunt damnatos hereticos vel rebelles, maxime Ludovicum de Bavaria eiusque complices et fautores“ (civitas et districtus Tervisinus).

124) S. Baethgen, Der Anspruch des Papsttums auf d. Reichsvikariat (Zs d. Savignystiftung f. Rechtsgesch. 41 (1920).)

125) Vat. Arch. Instr. misc. 1448 (s. auch 1444).

126) Vidal. nr. 2576.

127) Instr. misc. 1444. S. Archivio Veneto Tridentino 8 (1925).

sie Romane I. R. vacante, sicut adhuc vacare noscitur“)¹²⁸⁾, ebenso am 1. September 1339¹²⁹⁾ Albert und Mastinus de la Scala („per nos et sedem apostolicam, ad quos Imperio Romano vacante, sicut nunc vacabat et adhuc vacare noscitur, eiusdem Imperii regimen pertinet“) zu Vikaren in Verona, Parma, Vicenza. Die notwendigen Verhandlungen mit den Scaligern führte ein offenbar sehr gewandter, tüchtiger Kuriale, der schon unter Johannes XXII. mit ähnlichen diplomatischen Missionen betraut worden war,¹³⁰⁾ Bernardus de Lacu. Denn die Scaliger zählten nicht schon immer zu den päpstlichen Parteigängern; sie hatten erst gewonnen werden müssen¹³¹⁾. Bernardus de Lacu hat als päpstlicher Collector mehreremale die Alpen überschritten. Die interessanten Aufzeichnungen, die er über seine verschiedenen Reisen gemacht hat, finden sich in den Collectorien des Vatikanischen Archivs. Bernardus bucht da zunächst^{131a)} seine Ausgaben „pro securo conducto de sancto Mauritio ad transiendum montem sancti Bernardi eundo in Lombardiam, habui XXIII homines“. Weiter bucht er: „Item misi unum famulum de Cumis Mediolanum ad habendam literam a dominis Mediolanensibus, qui sunt domini civitatis Cumane, ut mandarent potestati Cumarum, quod renovarent arrestum in bonis bone memoire domini Benedicti episcopi Cumarum“.

„ . . . misi de Pergamo ad eos (sc. dominos de Lascala) in Verona nuncium, ut mihi scriberent, ubi eos invenirem. Item¹³²⁾ dimisi in Venetiis presbiterum . . . canonicum . . . ut custodiret libros et exerceret officium in mei absentia loco mei, quando veni ad Curiam“. „Item¹³³⁾ ad transiendum montem Brige pro securo conductu habui 16 homines, qui me, equos et familiam duxerunt et direxerunt per dictum montem.“ „Post redditam ultimam rationem¹³⁴⁾

128) Reg. Vat. 136 fol. 76 nr. 183.

129) Rayn. 1335 nr. 62; Régistres 7616. Reg. Vat. 136 fol. 107 nr. 255. Instr. misc. 7535.

130) S. meinen Aufsatz: Zur italienischen Politik Johannes XXII. (Quellen und Forschungen XIV, 1 [1911]) S. 70 f.

131) S. Beilage nr. II zum 6. November 1340 an Bologna. Vidal. 6072 zum 2. Aug. 1338: „a tyrannis de La Scala“; Vidal. nr. 7542 zum 23. Okt. an den Bischof von Castello; Vidal. nr. 7191 zum 29. Juni 1339 Bertrando Archiepiscopo Aquilejensi . . . facultas suspendendi ad tempus interdictum appositum in Castro novo Conegliani ejusque districtu, Cenetensis dic . . . „Quia enim processus facti contra Mastinum et Albertum de Lascala, qui predictum locum Castri novi sub tyrannide detinebant . . .“

131a) Coll. 129. fol. 94: 1339. B. de Lacu: mittitur nuntius ad civitatem Veronensem, ut requirat Albertum et Mastinum de Lascala, ut omnia pape donata ratificent et omnia contenta in litteris confectis super constitutione vicariatus approbent.

132) fol. 95.

133) fol. 96.

134) fol. 98.

recessi de mandato domini Benedicti pape XII. de Avinione de 8. novembris 1339¹³⁵) et ivi in Lombardiam principaliter pro negotio dominorum de Lascala et tam in dicto negotio quam in Collectoris officio ea vice statim usque ad diem 8. mensis aprilis 1340.“

„Postmodum die 17. Julii . . . 1340 recessi de Avinione . . . et ivi in Lombardiam et tam in exequendo officium Collectoris quam in negotiis monasterii . . . Justine de Padua mihi . . . commissis . . . usque ad Kal. martii 1341, in quibus ingressus fui patrimonium.“

„A. d. 1341 ind. X die 1. februarii recessi de Venetiis ego Bern. de Lacu Canonicus Ruthenensis, sed. ap. nuntius“¹³⁶).

In einem Falle konnte der Papst sich nicht dazu entschließen, von dem beanspruchten Rechte auf die Reichsregierung Gebrauch zu machen, obwohl der König von Frankreich ihn so dringend darum gebeten hatte. Wie Matthiäus von Neuenburg berichtet¹³⁷), hat Philipp VI. an den Papst die Forderung gestellt, daß die Provinz Dauphiné, sowie die Länder, die das Königreich Arelat bildeten, zu einem Gesamtreich für seinen ältesten Sohn Johann vereinigt würden. Für sich selbst hatte er das Reichsvikariat in Italien verlangt. Dazu stimmt ein Memorandum, das etwa 20 Jahre später — auf Philipp VI. war inzwischen König Johann (1350), auf Benedikt XII. Papst Klemens VI. (1342), auf Ludwig d. Bayern Kaiser Karl IV. gefolgt (1347—1355) — ein Ratgeber des Königs Johann (1350 bis 1364) diesem überreicht hat¹³⁸). Er schlägt dort dem König vor, auf dem Verhandlungswege von Karl IV. Zugeständnisse zu erlangen und greift dann zurück auf die Zeit P. Benedikts XII. und erzählt, daß König Philipp sich bei diesem um die zu erzielenden Erwerbungen eifrig bemüht habe. „Totis viribus laboravit“. Der Kö-

135) Reg. Vat. 134 fol. 102 nr. 367 zum 31. Okt. (1339): Cum pro certis negociis ecclesiam Romanam tamgentibus te . . . ad dil. fil. Nob. viros Albertum et Mastinum de Lascala presentialiter destinemus. II. Kal. nov. a. Quinto.

136) Coll. 129 fol. 1 (cfr. Coll. 200).

137) MG H SS Nova ser. IV, 1, S. 138; S. Raynald 1335 § 27; Fournier, Le royaume d'Arles S. 424; Jacob, Studien über Papst Benedikt XII. S. 98; Stengel, Avignon und Rhens S. 82 Anm. 1.

138) Chevalier, Choix de documents p. 140 nr. XLVIII zum Jahre 1355 (?): „Super infrascriptis videat dominus meus et eius nobile consilium, si placet. Sequuntur ea que petenda videntur a domino imperatore per dominum meum nepotem suum ipsius honore et utilitate maximis necnon regni Francorum securitate pro presenti tempore et futuro pensatis, de quibus habendis . . . dominus Philippus . . . Francorum rex tempore Benedicti fel. rec. pape XII. totis viribus laboravit pro domino Johanne primogenito suo, nunc Francorum rege, . . . et fuerunt nuncii domini dux Borbonesii et archiepiscopus Rothomagensis, qui fuit postmodum papa“. Der Herzog von Bourbon war an der Kurie im März 1335 (Fournier p. 406; Huillard-Bréholles, Titres de la maison ducale de Bourbon nr. 2083; Jacob S. 98). Merkwürdiger Weise befinden sich vom 22. bis zum 27. April in Avignon 4 ambaxatores regis Francie (Schäfer, Ausgaben der apost. Kammer [1914] S. 21); am 28. April kommen die Gesandten Ludwigs.

nig hat sich also mit allen Kräften bemüht, aber doch nichts erreicht. Der König mag in der Weigerung Benedikts ein beklagenswertes Versagen erblickt haben; vielleicht handelte es sich aber doch in Wirklichkeit um eine wohlüberlegte Unterlassung, die, wenn man ein zutreffendes Gesamtbild von der politischen Einstellung Benedikts gewinnen will, nicht gering veranschlagt werden darf.

Beilagen.

I.

Die Bevollmächtigten von Albenga überreichen im öffentlichen Konsistorium ihre vom 7. November 1337 datierte Vollmacht und beschwören die ihnen vom Papste vorgelegten Verpflichtungen. Avignon 1338 Februar 20.¹³⁹⁾

Arch. Vat. AA. Arm. I. XVIII. 5014. Fasciculus II. Additorum ad Caps. XI. Arm. XV. fol. 80.

Anno 1338 Indict. Sexta, pont. Bened. XII. anno quarto, die XX. mensis februarii Avinione in Consistorio publico erscheinen der Erzbischof von Genua dominus Dynus¹⁴⁰⁾ und der providus vir mag. Johannes (filius?) magistri Anselmi de Ancisa, civis Januensis, Sindici Cummunis civitatis Albiganensis, und überreichten eine Vollmacht von 1337, Ind. V. die septima Novembris „ad confitendum humiliter et devote recognoscendum quod (ipsa et multi eorum) dederunt et prestiterunt auxilium consilium et favorem realiter et personaliter quondam Matheo de Vicecomitibus et filiis eius, postquam fuerunt per sanctam Romanam Ecclesiam condempnati, seu de mandato ipsius, non inquantum habentes respectum nec intendentes aliquo modo contemptum ipsius sacrosancte Romane Ecclesie, quam semper reputaverunt et reputant matrem suam et omnium fidelium et magistrum, nec etiam quomodolibet intendentes eisdem quondam Matheo vicecomiti et filiis dare quomodolibet auxilium concilium vel favorem in aliqua heresi vel infidelitatis specie vel erroris seu ad defensionem ipsius heresis vel infidelitatis erroris vel ad impugnationem eiusdem Sancte matris Ecclesie vel aliorum quorumlibet persequencium vel impugnationem hereses quaslibet vel infidelitatis hereses, sed hoc dumtaxat facientes tamquam coacti et tyrannizzati a Januensibus tunc extrinsecis, qui ab ipsis Albiganensibus ad predictum auxilium et favorem requirendum et cum arrogancia postulandum¹⁴¹⁾; quia predicti Albiganenses viribus, quibus poterant, predicta facere recusabant, quoniam eis iniusta videbantur. Item ad confitendum humiliter et devote recognoscendum, quod ipsi et multi eorum dederunt prestiterunt auxilium concilium et favorem Ludovico de Bavaria, postquam per eandem sanctam

139) Cfr. Vidal nr. 6491 vom gleichen Tage: Absolution von Albenga.

140) Dinus de Radicofano, seit 1337; später Erzbischof von Pisa.

141) Der Satz ist anscheinend völlig verderbt; siehe weiter unten.

Romanam ecclesiam extitit reprobatus et condemnatus, nonnullis ex eis appellantis eum Imperatorem, licet communiter non crederent nec in corde reputarent eum Imperatorem, quamvis aliqui propter simplicitatem aliud forte tenerent, in auxiliis conciliis et favoribus supradictis, non tamen intendentes dare auxilium et favorem principaliter ipsi Bavaro, quoniam iniuste Imperatorem vocari recognoscebant et non esse Imperatorem, sed posius coacti et tyrannisati a Januensibus extrinsecis qui ab ipsis predicta facere districte precipiendo mandabant requirebant ac postulabant, tamquam potentiores, quibus ullo modo resistere non potuissent; qui Albiganenses viribus quibus poterant in hiis obtemperare recusabant, quia cum Bavarum non Imperatorem reputabant nec in contemptum eiusdem Sancte Matris Ecclesie intendebant. Nec alicui heresi vel fidei Errori volebant vel intendebant dare favorem, quod hereses vel Errores fidei semper adsperebantur vel abominabantur. Ex tota mente et Corde.

Item . . . , quod nonnulli ex eis exhibuerunt quondam Petro de Corbario Antipape seu Apostatico favorem propter ipsum Bavarum et exhibende (!) ei reverenciam sicut pape, et aliqui eorum Impetraverunt ab eo gratiam sicut a papa; verum est tamen quod communiter non credebant nec reputabant eum papam, set Antipapam et Apostaticum, quamvis forsitan aliqui propter simplicitatem ad quorundam pseudo Religiosorum predicationem et assertionem crederent eum Papam.

Et ad humiliter supplicandum et suppliciter postulandum um Aufhebung der Censuren (insbesondere Bann und Interdikt).

Nach Überreichung dieses Syndikats im öffentlichen Konsistorium ließ der Papst Capitula infrascripta verlesen und durch die Syndici beschwören, u. a. quod non erunt cum Bavaro nec cum sequacibus suis per Ecclesiam denotatis vel denotandis . . . Item quod non obedient nec adhibebunt alicui ut Imperatori vel administratori Imperii, Nisi ille primitus fuerit per Sedem apostolicam approbatus. Item quod nullam obligationem, Coniuracionem, conspiracionem seu ligam facient cum Bavaro dampnato vel sequacibus suis aut cum aliis dampnatis . . . et factam dimittere et abicere cum effectu. Item quod omnia et singula officia et beneficia per Bavarum vel Antipapam eis collata ex nunc dimittent et eis de cetero non utentur . . . Item quod Regi Marrochitano¹⁴²⁾, turchis et aliis sarrassenis ac fidei catholice inimicis contra Christianos non dabunt, nec quantum in eis fuerit, dari permittent auxilium concilium vel favorem, ipsos in ipsorum guerris contra Christianos

142) Arm. XXXV tom. 10 fol. 247: Regem Marrochorum prefidum (!) cum ei adherentibus, nostrum et univversorum Christi fidelium inimicum, qui nostro et Regis Castelle illustris galleorum et navium stolio discipatus in mari se conatus est reddere proponentem comminari ad invasionem regni Valentie . . . Valencia nonis Junii 1340. cfr. Daumet nr. 656.

iuvando vel interessendo aut eis quecumque a iure prohibita portando vel ministrando.

Wesentlich übereinstimmend der Syndicatus der Genuesen vom 7. November 1337. Arm. C fasc. 55 nr. 14 (jetzt Arm. C 825) = Reg. Vat. 155 fol. 314 nr. 558.

II.

Benedict XII. an Taddeo de Pepoli¹⁴³⁾ und die Bolognesen. Der Papst fordert sie auf, gegen die mit der Kirche ausgesöhnten Scalliger ein freundnachbarliches Verhalten zu beobachten. Avignon 1340 November 6.

Reg. Vat. 135 fol. 76 nr. 198.

Dilectis filiis Tadeo de Pepulis gerenti administrationem iurium nostrorum fiscalium in Civitate Comitatu et districtu Bononiensi necnon . . . Potestati, Consilio et Communi Civitatis eiusdem.

Scire vos credimus, quod dilecti filii Nobiles viri, Albertus et Mastinus de Lascala fratres, ecclesie Romane fideles, Vicarii nostri et eiusdem ecclesie in Civitatibus Veronensi Vicentina et Parmensi eorumque districtibus, vacante Imperio sicut nunc vacare dinoscitur, sic se studuerunt et student per grate devotionis obsequia nostris et eiusdem ecclesie beneplacitis conformare seque apostolice sedi promptos reddere et acceptos, quod dignos se exhibent, ut nos et eadem ecclesia per nos et alios ecclesie prefate devotos eosdem Nobiles oportunis favoribus prosequamur. Ideoque Universitatem vestram affectuose rogamus, quatinus prefatos Nobiles amicabiliter prosequentes eos et Terras eorum nullatenus offendatis, sed ab eorum et dictarum Terrarum abstinence iniuriis et offensis, Sic vos in premissis ob nostram et eiusdem ecclesie reverenciam habituri, quod dicti Nobiles apostolicas preces sibi sentiant profuturas nosque devotionis vestre promptitudinem in hac parte possimus dignis in domino laudibus commendare. Datum Avinione. VIII. Idus Novembris Anno Sexto.

fol. 76 v nr. 199: In e. mo dilectis filiis . . . Potestati . . . Capitaneo, Prioribus artium, Consilio et Communi Florentinis. Datum ut supra.

III.

Benedikt XII. an die Mailänder Visconti. Er beschwert sich über ihr feindliches Verhalten gegenüber ihren Guelfischen Nachbarn und gibt der Befürchtung Ausdruck, daß die von den Vesconti genährten Kämpfe in Toscana und Oberitalien dem König Ludwig

143) Reg. Vat. 133 fol. 107 nr. 334: Dilecto filio Tadeo de Pepulis de Bononia, iuris civilis professori . . . , quatinus . . . ut ea, que secundum formam ordinationis predictae restant agenda, compleantur, et perficiantur . . . partes tuas efficaciter interponas . . . Idibus Octobris a. IV = 15. Okt. 1338; vgl. Vidal nr. 5949 zum 16. Januar 1338.

die Gelegenheit bieten könnten, nach Italien zu kommen. Avignon 1341 Dezember 4.

Reg. Vat. 136 fol. 89 nr. 217.

Venerabili fratri Johanni Episcopo Novariensi¹⁴⁴⁾ et dilecto filio Nobili Viro Luchino de Vicecomitibus de Mediolano, Civitatis Mediolanensis eiusque Comitatus et districtus nostris et ecclesie Romane Vicariis.

De vobis non suficimus admirari, quod cum divina et apostolice sedis copiosa preventi gratia sub nostro et ipsius sinu recolligi et recipi merueritis noviter, repleti benedictionibus dulcedinis et re-
fecti, sic repente minus consulte, ut creditur, nostros et eiusdem sedis devotos et antiquos amicos, vestris terminis, qui satis possunt sufficere, non contenti, offensivis occupationibus et aliis iniuriis actibus ceperitis graviter provocare, quod nobis, qui vos per viam rectitudinis dirigi cupimus, displicibile non immerito redditur et molestum. Veremur equidem, quod gratiam, que habundare incipiebat in vobis, recipere ac conservare cum gratitudine debita peccatis exigentibus nescientes, de amicis inimicos et de inimicis vobis fortiores emulos constituatis et hostes, qui simul forsani uniti ad vestrum, quod absit, concurrant exterminium, nisi vobis cautius super hiis provideritis, ut optamus. Nos autem et sedes predicta devotos et amicos nostros sinceros et antiquos nec debemus nec intendimus deserere, nec etiam possemus honeste. Rursus non parum vobis fore credimus advertendum, quod pretextu guerrarum in partibus Lombardie ac Tuscie presentialiter prodolor ingruentium, in quibus vos immiscendo prestatis seu prestare intenditis, ut intelleximus, auxilia et favores, persone de partibus Alamanie innumera-
biles, sine quibus guerre ipse fieri ut fertur nequeunt, sunt venture, que in tanta multitudine ac fortitudine, quod non sinat dominus, possent esse, quod et de ingressu Bavari fortitudine gentium predictarum suffulti et de subversione status vestri ac ecclesie dampno esset propterea probabiliter formidandum. Ideoque vos attentius in domino exhortamur, quatinus premissis et aliis, que vobis circa hec possunt occurrere, considerantes et diligenter attentis, ab offensis huiusmodi et aliis, que deum et homines provocarent contra vos, abstinentes et retrahentes provide manus vestras, sic consulte ac mature agere studeatis, quod deum acquiratis vobis placabilem ac nostram et sedis prefate gratiam exuberari erga vos mereamini amplius non indigne. Datum Avinione II. Nonas decembris Anno Septimo.

144) Seit 1. Aug. 1331, vor 17. Juli 1342 nach Mailand transferiert (Eubel).

Die sogenannte westindische Schenkung Alexanders VI von 1493 als kirchen- geschichtliches Rechtsproblem.

Von Dr. E. Staedler, Dessau.

Quellenverzeichnis.

- 1521 Caietanus, Thomas de Vio; De divina institutione pontificatus Romani pontificis, Rom (ed. F. Lauchert, Münster 1925)
- 1532 Victoria, Franciscus de; De Indis recenter inventis, s. l. (ed. E. Nys, Washington 1917)
- 1566 Lancelottus, Joh. Paul.; Institutiones iuris Canonici, Rom
- 1567 Soto, Dominicus, Segobien. frater; De iustitia et iure, Antwerpen
- 1580 Zurita, Geronymo; Historia del rey Don Hernando (usw.), Saragossa
- 1586 Osorius, Hieronym., Silven. ep.; De rebus Emmanuelis Lusitaniae regis, Cöln
- 1601 Herrera, Antonio de; Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas i tierrafirmas del mar Oceano, Madrid
- 1608 Grotius, Hugo; De mari libero, s. l. (ed. J. B. Scott, Oxford 1916)
- 1616 Marta, Dr.; Tractatus de jurisdictione per et inter iudicem ecclesiasticum et saecularem exercenda, Avignon
- 1625 Freitas, Dr. Fr. Seraphinus de; De iusto imperio Lusitanorum Asiatico, Valladolid
- 1641 Spondanus, Henr.; Annalium Baronii continuatio, Paris, Bd. 2
- 1673 Antunez, Domin.; Tractatus de donationibus iurium et honorum regiae Coronae, Lissabon
- 1674 Goes-Rigault; Rei agrariae auctores legesque variae (usw.), Amsterdam
- 1754 Raynaldus, Od.; Annales ecclesiastici, Lucca
- 1776 Morelli, D. Cyriac.; Fasti novi orbis et ordinationum apostolicarum ad Indias pertinentium breviarium, Venedig
- 1825 Navarrete, Don Martin Fernandez de; Coleccion de los viages y descubrimientos (usw.), Madrid
- 1831 Savigny, Fr. C. von; Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter, Heidelberg
- 1872 Hergenröther, J.; Katholische Kirche und christlicher Staat, Freiburg
- 1874 Ranke, Leopold von; Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, Leipzig
- 1880 Leonetti, A.; Papa Alessandro VI secondo documenti e carteggi del tempo, Bologna
- 1882 Ewald, P.; Zum Register Gregors VII (in: Historische Untersuchungen, Festschr. f. Arnold Schäfer), Bonn
- 1886 Lentner, F.; Das internationale Kolonialrecht, Wien
- 1890 Baum, A.; Die Demarkationslinie Papst Alexanders VI und ihre Folgen; Bonner phil. Diss., Cöln
- „ Menzel, V.; Die Entstehung des Lehnswesens, Berlin
- 1890 Saegmüller, J. B.; Die Papstwahlen und die Staaten von 1447—1555, Tübingen

- 1891 Löwenfeld, S.; Der dictatus papae Gregors VII (in: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 16), Hannover
- 1892 Lachmann, C.; Consuetudines feudorum, Göttingen
- 1893 Bruns, C. G.; Fontes Juris Romani antiqui, Freiburg
- „ Heywood, J. C.; Documenta selecta e tabulario Vaticano, Rom
- 1894 Ehrlé; Der historische Gehalt der päpstlichen Abteilung auf der Weltausstellung von Chicago (in: Stimmen aus Maria Laach, Heft 4), Freiburg
- „ Mirbt, C.; Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII, Leipzig
- 1896 Schulte, Fr. v.; Die Macht der römischen Päpste, Gießen
- 1904 Pastor, L. v.; Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance, Freiburg
- 1916 Schmitz-Kallenberg; Die Lehre von den Papsturkunden (in: Grundr. d. Geschichtswissenschaft, hrsg. v. A. Meister), Leipzig
- 1917 Baudrillart, A.; Le Cardinal Mercier, Paris
- 1918 Gasparri, Card.; Vorrede zum Codex Juris Canonici, Freiburg und Regensburg (zit. nach d. Oktavausgabe)
- 1924 de Roo, P.; Material for a history of Pope Alexander VI, Brügge
- 1927 Gottschalk, P.; The earliest diplomatic documents on America, Berlin
- 1928 Denzinger u. Bannwart; Enchiridion symbolorum, Freiburg
- 1936 ZRG (G) = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Germanist. Abtlg.), Weimar.

Inhaltsübersicht.

I. Stand der heutigen historischen Forschung S. 128 — II. Das *ius ecclesiasticum* des Cican zur *alienatio praediorum ecclesiasticorum* S. 133 — III. Konkurrenz des Justinianischen Veräußerungsrechts: *ius strictum*, *ius utile* S. 135 — IV. Konkurrenz des öffentlichen Römischen Benefizialrechts; Terminologie: *dare assignare concedere*; langobardische Umformung: *feudum*, *investitura* S. 140 — V. Das Gregorianische Rechtsbuch von 1234: *alienatio praediorum ecclesiasticorum*; über Kirchenlehen; zum *tt donatio* S. 146 — VI. Päpstliche Lehnurkunden; Wandel der Kanzlei Praxis: *donare* und *donatio* S. 150 — VII. Das Edikt Alexanders VI vom 4. Mai 1493 *Inter cetera* S. 153 — VIII. Controverse: Grotius, Spanier des 16. bis 18. Jahrhunderts; neuere Literatur S. 156.

I.

Der Teilbereich der Kirchengeschichte, dem der Gegenstand der vorliegenden Abhandlung angehört, ist gekennzeichnet durch die Begriffe des *patrimonium S. Petri* und des weltlichen *primatus papae*, wie die Politik Gregors VII sie kirchenhistorisch begründet und diejenige Innozenz' III sie zur weltgeschichtlichen Dominante des Mittelalters emporgebildet haben. Durch sie ist jene kirchengeschichtliche Phase charakterisiert, die in den letzten fünf Jahrhunderten vor dem Anbruche der geschichtlichen Neuzeit die Römische Curie zur Zentralinstanz des damals geltenden europäischen Völkerrechts erhob. Die formale Grundlage dieser Funktion war die gregorianische Lehnrechtsidee, derzufolge der Bischof von Rom den weltlichen Universalmonarchen der Ökumene darstellte, während zugleich alle innerpolitisch souveränen Landesherren nach außen hin die Eigenschaft kirchlicher Lehnsvasallen annehmen sollten. Daß sich diese Idee Gregors in Europa praktisch niemals vollständig hat verwirklichen lassen, ist bekannt. Um nur von den beiden Staaten zu sprechen, mit denen sich die vorliegende

Abhandlung beschäftigt, Spanien und Portugal, so hat wohl Portugal sich für sein eigenes Stammland auf der iberischen Halbinsel schon im 12. Jahrhundert, demnächst für seinen überseeischen Kolonialbesitz im 15. Jahrhundert unter päpstlichen Lehnsschutz begeben. Spanien dagegen hat für sein Stammland niemals die päpstliche Lehnsherrschaft anerkannt. Daß dennoch Ferdinand von Aragon und Isabella von Castilien im Jahre 1493 ihr damals durch Columbus neu gewonnenes Überseegebiet in Westindien als weltliches Kirchenlehn aus der Hand Papst Alexanders VI entgegennahmen, hatte Gründe, die sich in aller Kürze, wie folgt, umschreiben lassen.

An der Spitze stehen die Vorgänge, die mit dem ersten portugiesischen Kolonialerwerb in Afrika zusammenhängen. Die materiell identischen Cruciaten Martins V (1417—1431) vom 4. 4. 1418 und Eugens IV (1431—1447) vom 13. 9. 1436, *Rex regum*, indem sie Europa zur bewaffneten Unterstützung der Könige Johann I (1383 bis 1433) und Eduard (1433—1438) von Portugal bei der Bekämpfung der Ungläubigen in Marokko aufriefen, verfügten zugleich — und eben dies kraft der Eigenschaft der Römischen Curie als völkerrechtlicher Zentralinstanz des Zeitalters — daß das in Marokko zu erobernde Überseegebiet allein Portugal gehören sollte¹⁾. Ein Edikt Nicolaus' V (1447—1455) vom 18. 6. 1452 *Dum diversas* bestätigte Alfons V von Portugal (1438—1481) in diesem Marokkodominat.

Der Fall von Konstantinopel 1453 zwang sodann zur Aufsuchung eines neuen Verkehrsweges nach Indien, der, nach antikem Vorgang, nur auf den altgeschichtlichen Seestraßen um Afrika herum führen konnte. Portugal übernahm die Aufgabe der Erkundung dieses Seeweges, allerdings nicht ohne den Genuß der dabei zu gewinnenden Handels- und Kolonialvorteile sich völkerrechtlich zu sichern. Der Moment war gekommen, in dem Portugal seinen Überseebesitz unter den Lehnsschutz der römischen Kirche stellte, und nicht nur ihn, sondern auch den Alleinanspruch auf das Recht der Indienschiffahrt *versus orientem et meridiem* und auf allen Landerwerb in Indien selbst wie auch an den unterwegs anzulauenden Küsten des afrikanischen Kontinents. Errichtet wurde dieses portugiesisch-ostindische Kirchenlehnsverhältnis durch das Edikt Nicolaus' V vom 8. 1. 1454 *Romanus pontifex*.

Es sollte 45 Jahre dauern, ehe es den Portugiesen gelang, die Südspitze Afrikas zu erreichen. An der Lösung des Problems der Afrikaumsegelung schon verzweifelnd, hatte die Welt auswegweise ein neues Problem formuliert: ließ sich Indien nicht auch westwärts segelnd erreichen? Was immer an praktischem Aufwand

1) Näheres hierzu ist im Archiv für Urkundenforschung Bd. XVI 1941 S. 304 ff. ausgeführt.

zur Lösung dieses Problems aufgebracht worden sein mag: auch diese Lösung gelang erst 1492, sechs Jahre bevor der Portugiese Vasco de Gama die Afrikaumsegelung erzwang, und Christoph Columbus wurde der Entdecker eines Landes, das die Welt für den Ostrand Asiens, d. h. für das langgesuchte Indien hielt.

Columbus kannte, wie jedermann damals, das durch Papstedikte gesicherte internationale Alleinrecht Portugals von 1454 auf Landerwerb in Indien. Aber eben deswegen hatte er sich auch mit seinem Angebot, Indien auf der Westpassage aufzusuchen, zuerst nach Portugal gewendet. Dort abgewiesen, wandte er sich an Isabella von Castilien, und diesmal hatte er besseren Erfolg. Nicht zu verwundern, daß er das westindische Neuland für die Krone Spaniens in Besitz nahm. Dennoch war dieser Akt völkerrechtswidrig; denn es war, wie gesagt, Portugal, das allein berechtigt war, unter dem Lehnsschutze der römischen Kirche Landbesitz in Indien zu erwerben. Auf den Segelweg — ob östlich, ob westlich — kam es dabei nicht an; dies waren jedenfalls unbestritten, wenn auch nicht die *verba* des Nicolausedikts von 1454, so doch dessen *vis ac potestas* ²⁾).

Mit Recht machte daher Portugal in Madrid alsbald seinen Alleinanspruch auf die Indienokkupation geltend. Und jetzt war Spanien an der Reihe, seinen westindischen Kolonialbesitz, seinen Westindienhandel und die Schifffahrt dorthin *versus occidentem et meridiem* ³⁾ zur Abwehr portugiesischer Ansprüche unter den völkerrechtlichen Schutz der kirchlichen Lehnshoheit zu retten. Nach drei unwirksam gebliebenen Formulierungsversuchen ⁴⁾ vom 3. Mai 1493 erging unter dem (fingierten) Datum des 4. Mai 1493 das berühmte Edikt Alexanders VI *Inter cetera*, das die beiden spanischen Majestäten in ihrem Westindienbesitz kirchenlehnmäßig investierte, ein Vorgang, wie er formal schon vorher und noch späterhin in tausenden analoger Fälle sich zugetragen hat ⁵⁾).

Allbekannt ist die diesem Edikt eingefügte, weltgeschichtlich bedeutungsvolle *Raya* ⁶⁾)-Klausel, durch welche es Spanien vorbehalten blieb, sich mit Portugal im Wege internationaler Vereinbarung über eine atlantische Seescheide zur gegenseitigen Abgrenzung der westwärts gerichteten Seeschifffahrtsinteressen zu verständigen. Die erste Anregung dazu war von Portugal ausgegangen;

2) Vgl. Dig. 1, 3, 17.

3) Vgl. Petermanns Geogr. Mitteilungen 1937 S. 241 ff. u. 281 ff.

4) Näheres über diese Edikte s. Zeitschr. f. Internationales Recht (Niemeyer) 1936 S. 315 ff. und „Aevum“ (Mailand) 1937 S. 401; die Texte, nach neu aufgenommenen Kopien aus den Papstregistern des *Archivio segreto Vaticano* (Rom), befinden sich im Archiv f. Kathol. Kirchenrecht 1938 S. 377 ff.

5) Umfassendes Material darüber enthält die Leonicus-Sammlung päpstlicher Lehnssurkunden aus dem ehemaligen Engelsburg-Archiv, veranstaltet unter Paul V (1605—1621).

6) Ausführlicheres hierüber s. Zeitschrift f. Völkerrecht 1941 S. 57 ff.

was sich Spanien insoweit durch das Edikt vom 4. Mai 1493 seitens der Curie bestätigen ließ, war lediglich die Entfernung von 100 *leguas* dieser Raya von einer Insel, die von den Parteien selbst nach freiem Ermessen im Bereiche des Capverdischen oder des Azorenarchipels vertraglich ausgewählt werden sollte.

Weder die römische Kirche noch gar Alexander VI persönlich sind also an der Raya-Idee schöpferisch beteiligt gewesen⁷⁾, daher auch nicht für sie verantwortlich zu machen. Dennoch setzt an dieser Stelle jener welthistorische Irrtum ein, der sowohl der Kirche als Institut als auch Alexander persönlich die Schuld an dem vermeintlichen Unrecht gegenüber der damaligen Menschheit zuschreibt: die Welt rücksichtslos allein unter die beiden iberischen Mächte Spanien und Portugal halbscheidlich aufgeteilt und die beiden Hälften der Ökumene an diese zwei Staaten verschenkt zu haben. Mit diesem unbegründeten Vorwurf belastet ist die römische Kirche in die Neuere Geschichte eingetreten. Praktisch durfte er freilich bald verstummen, da die Konzilsbeschlüsse von Trient (1545—1563) dem weltlichen *primatus papae* ein Ende bereiteten. Und auch die Raya selbst, von Anfang an eine rein außerkirchlich zwischen Spanien und Portugal betriebene Grenzangelegenheit, wurde 1778 durch völkerrechtlichen Vertrag⁸⁾ für immer abgeschafft. Dennoch behaupten rückwärtsschauend die Schenkungen Alexanders VI. noch immer ihren Platz in der Kirchengeschichte. Von Hergenröther an, der insoweit die fehlerhafte Tradition der Vorzeit aufnimmt, bis herab zu L. v. Pastor wird einmütig die Auffassung vertreten und weitergetragen, Papst Alexander VI. habe Westindien an Spanien verschenkt⁹⁾.

Gemeinsam ist allen diesen Literaturstimmen der Ausgangspunkt, daß die Westindienschenkung in dem Alexanderedikt vom 4. Mai 1493 *expressis verbis* beurkundet sei. Denn an der maßgebenden Textstelle des Edikts stehen die Worte: *Nos igitur . . . omnes insulas et terras firmas . . . detectas et detegendas . . . vobis heredibusque et successoribus vestris . . . donamus concedimus et assignamus.*

Das aber ist hierbei der grundlegende Irrtum, daß die diplomatische *individua trinitas* der drei technischen Begriffe *donare concedere assignare* verkannt wird. Jene cumulierte Dreiheit, weit entfernt, einseitig eine Schenkung auszudrücken, bedeutet vielmehr schon seit der römischen Antike einen Landüberlassungsvor-

7) Portugal folgte augenscheinlich den antiken Vorbildern des römisch-tarentinischen Vertrags von 282 a. C. und des Reichsteilungsvertrags zwischen Octavian und Antonius 40 a. C. mit dem Meridiangrenzen des Lacinischen Vorgebirges und von Scodra.

8) Vertrag von El Pardo vom 11. 3. 1778; vgl. Ztschr. f. Völkerrecht 1938 S. 165 ff.

9) S. hierzu Archiv f. kathol. Kirchenrecht 1937 S. 363 ff.

gang von staatlich-öffentlicher Natur — Errichtung von Veteranenkolonien — in dessen Formen nach dem Aufkommen des langobardischen Feudalwesens die Technik der politischen und wirtschaftlichen Territoriallehren hineinwuchs. Seitdem spielt das *feudum ecclesiasticum* seine allbekannte Rolle im Bereiche der mittelalterlichen Kirchengeschichte. Zugleich aber ging die Diplomatie der römischen Kanzlei dazu über, die überlieferte tergemierte Formel *donamus concedimus assignamus* urkundlich anzuwenden, wenn es galt, die Errichtung von Kirchenlehen mit technischer Maßgabe zu dokumentieren¹⁰⁾. Es ist deshalb grundsätzlich fehlerhaft, im Alexanderedikt vom 4. Mai 1493 den technischen Begriff des *donare concedere assignare* — d. i. belehnen — einseitig nach der Seite des *donare* hin aufzulösen, um auf solche Art den allerdings geläufigeren Begriff einer zivilrechtlichen Schenkung nach justinianischem Pandektenrecht zu gewinnen. Indessen ist der Fehler nun geschehen, zum irreparablen Nachteil der kirchengeschichtlichen Darstellung des Westindienaktes von 1493.

Ursache der fehlerhaften Auffassung ist freilich kein Geringerer als Hugo Grotius, der in seinem *Mare liberum* von 1608 die spanisch-portugiesischen Alleinansprüche auf den Besitz Indiens, auf den Handel mit Indien und die Schifffahrt dorthin im Auftrage der niederländischen Regierung politisch bekämpfte, und zwar fehlerhaft von der Basis des justinianischen Zivilrechts aus, indem er den freilich unbestrittenen Satz hinstellte, niemand könne etwas verschenken, was ihm nicht zuvor gehöre. Auch Grotius ging von dem Irrtum aus, Papst Alexander habe den Spaniern Westindien geschenkt. Und da inzwischen das Tridentiner Konzil den weltlichen *primatus papae* beseitigt hatte, so war es ohne Schwierigkeit, im Jahre 1608 zu zeigen, daß der Kirche weder Indien, noch der indische Handel, noch die Indischschifffahrt gehörten¹¹⁾. Unbeachtet blieb dabei, daß der vortridentinische Sachverhalt von 1493 das Institut der weltlichen Kirchenlehen zugelassen hatte und daß der Westindienakt Alexanders VI. keine Schenkung, sondern eine Lehnserichtung gewesen war.

Zwar hat nun Grotius das Westindienedikt vom 4. Mai 1493 in seinem Originalwortlaut nicht gekannt. Was ihm statt dessen zur Verfügung stand, war lediglich ein unvollkommener und unvollständiger Auszug aus jenem Edikt, der so angelegt war, daß die maßgebende Terminologie des *donare concedere assignare* durchgehends unterdrückt und statt dessen ein isoliertes *donare* in den Vordergrund gestellt war. Dennoch ist Grotius durch die Unzulänglichkeit seiner Quelle nicht voll entlastet; denn gerade wenn

10) Über den Sprachgebrauch der feudistischen Quellen s. Ztschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte (germ. Abt. 1936 S. 361 ff.).

11) Leonetti S. 344 nennt das Edikt von 1493 ein *argomento di perenni benedizioni e di biasimi perenni*.

diese von einem kirchenseitigen Veräußerungsakt im Schenkungswege sprach, so hätte es Grotius als Jurist, der er war, sofort einfallen müssen, daß die Kirche Westindien an Spanien niemals wirksam hätte verschenken können, selbst wenn Westindien der Kirche gehört hätte. Was dem *strictim* entgegenstand, waren die altgesetzlichen Verbote einer Veräußerung von Kirchengut. Zu Grotius' Zeit waren diese Veräußerungsverbote längst zum Bestande des canonischen Gesetzbuches geworden. Aber da sie erst aus dem justinianischen Pandektenrecht ins Corpus Juris Canonici übergegangen waren, so war auch ein bloßer Legist, wie Grotius, zur Kenntnis jener Veräußerungsverbote wissenschaftlich verpflichtet.

Grotius hat einen Irrtum begangen, indem er durch sein *Mare liberum* den Fehlbegriff einer *donatio Alexandri* in Rechts- und Kirchengeschichte einführte. Es ist ein Versuch zur Abstellung jenes verjährten Irrtums, der mit der vorliegenden Abhandlung bezweckt ist, indem der Westindienvorgang von 1493 unter den Gesichtspunkten des Rechtsproblems der ecclesiastischen Veräußerungsverbote geprüft und ihm der im Rahmen der mittelalterlichen Kirchengeschichte ihm zukommende Platz eingeräumt wird. Dabei stehen notwendigerweise die Gesichtspunkte des geschichtlichen Kirchenrechts im Vordergrund; denn die Kirchengeschichte ist die Geschichte eines einzigartigen Instituts, dessen Wesen sich zutreffend nur erfassen läßt, wenn man die Betrachtungsweise auf jene Komplexe gründet, die sich im geschriebenen Recht der Vergangenheit verkörpern, der gemeinsamen Grundlage aller bedeutenden menschlichen Institutionen.

II.

Das canonische Recht, das zu Alexanders VI. Zeiten (1492 bis 1503) maßgebend war, bestand — um Längstbekanntes nur nochmals zu praktischer Anschauung hier zusammenzustellen — aus drei authentischen Gesetzeswerken:

- 1) *Decretalen* Gregors IX. (1227—1241), ediert durch die *Constitutio Rex* vom 5. September 1234, ein Rechtsbuch im Stile des Justinianischen Codex in 5 Büchern mit zusammen 185 Titeln¹⁾. Auch hier wie im Cod. Just. erscheinen innerhalb jedes Titels die Quellenauszüge in ihrer zeitlichen Reihenfolge. Aufgehoben ist der gesamte Bestand aller vorgängigen Rechtsaufzeichnungen, vor allem das *Decretum Gratiani*²⁾ von 1150 und die *Collectiones* 1³⁾, 2⁴⁾ und 4⁵⁾ — nichtauthentische Privatar-

1) Diese in capitula unterteilt; Tit. 41 (ultimus) des 5. Buches heißt: *De regulis iuris*; vgl. CIC 50,17.

2) Eine Art *Digestum tripertitum*.

3) Ein *Digestum*-Nachtrag von 1190.

4) Parallelwerk zu Coll. 1 und 3.

5) Desgl. zu Coll. 3, jedoch bis 1215 reichend.

beiten wie das *Decretum* — aber auch die beiden authentischen *Collectiones* 3⁶⁾ und 5⁷⁾, von Innocenz III. (1198—1216) und Honorius III. (1216—1227) veranstaltete Novellensammlungen. Von den frühen, durch Gratian erhaltenen und aus allen Vorgängersammlungen entlehnten Quellenausügen, darunter nicht wenige aus dem Justinianischen CIC⁸⁾, ist in Gregors Rechtsbuch von 1234 wenig übergegangen. Daß dennoch Gregor den Zusammenhang vor allem mit dem stets aushelfenden Römischen Recht (abhinc: RR) nicht hat preisgeben wollen, erhellt mehr als deutlich aus jenem Satze seiner einführenden Constitution, in dem es heißt: *ideoque lex* (d. i. sein Rechtsbuch) *procuratur ut appetitus noxius sub iuris regula limitetur per quam genus humanum ut honeste vivat alterum non laedatius suum unicuique tribuat informatur*;

- 2) der *Liber Sextus* Bonifaz' VIII. (1294—1303), ediert durch die *Const. Sacrosanctae* vom 3. Mai 1298, eine Ergänzung zu den Gregorianischen Decretalen und auf dieselben 5 Bücher verteilt wie jene⁹⁾. Den Inhalt bilden Papsturkunden von 1234 bis 1298 mit der Maßgabe, daß allen nicht rezipierten Quellen abrogiert ist¹⁰⁾;
- 3) die *Constitutiones Clementinae* Johannis XXII. (1316—1334), ediert durch die *Const. Quoniam* vom 25. Oktober 1317, ein Werk nach Art des *L. Sextus*, enthaltend die Edikte Clementens' V. (1305—1316) und ohne Abrogation früherer Quellen¹¹⁾.

Indessen nur gestützt auf die vorbenannten drei codexähnlichen Kompilationen hätte das canonische Recht des ausgehenden Mittelalters schwerlich jene Weltgeltung haben behaupten können, die es mindestens schon seit Gregor VII. (1073—1085) beanspruchen mußte. Ueber die Sphäre des *ius ecclesiasticum* gingen die drei Rechtsaufzeichnungen von 1234, 1298 und 1317 kaum hinaus, unbeschadet des Sponsalienbuches. Die ungeheuer weitschichtige Materie der rein außerkirchlichen Rechtsverhältnisse ließ sich von kirchlichen Autoritäten nur dann meistern, wenn auch sie auf das weltliche *ius Romanum*, möglichst aus vorjustinianischer Zeit, zurückgriffen. Dies aber zugegeben, so konnte es füglich nicht ausbleiben, daß das weltliche Recht subsidiär auch im Bereiche des *ius*

6) Ediert 28. 12. 1210, *Const. Devotioni*.

7) Ediert 31. 1. 1226, *Const. Novae*.

8) Vgl. S. V. der *Praefatio* von Card. Gasparri zum Codex Jur. Can. 1918 (Oktavausgabe Freiburg/Regensburg).

9) Die Anzahl der Titel beträgt 76; ein Anhang *de regulis iuris* tritt außerhalb der Titel- und Kapiteleinteilung am Schlusse hinzu.

10) Die Beschränkung der Abrogation rückwärts auf das Jahr 1234 kommt bei Gasparri pag. X nicht zum Ausdruck.

11) 12 Titel; Tit. 11 (ult.) des 5. Buches heißt: *de verborum significatione*; vgl. CIC 50,16.

ecclesiasticum platzgriff, soweit eben canonische Rechtsregeln noch fehlten, z. T. weil sie *ab initio* entbehrlich waren. Es fragt sich deshalb weiter: was gab zu Alexanders VI. Zeiten das vorjustinianische Recht an geeigneten Normen her, um die Veräußerung von Kirchengut zu regeln?

III.

Zugrundezulegen sind in erster Linie die constantinischen und die nachconstantinischen Kaserconstitutionen, wie sie in zureichender Auswahl im *Codex Justinianus* vorliegen. Soweit es auf die Deutung technischer Rechtsbegriffe ankommt, wird auch auf die Digesten zurückzugehen sein. Im vorliegenden Zusammenhang, wo es sich um das Veräußern von Grundeigentum handelt, interessieren die Begriffe *praedium* und *alienare* bzw. ihre juristischen Synonyma. Indessen wird sich zeigen, daß auch Rechtsquellen außerhalb der Pandekten werden mit zu Rate gezogen werden müssen; denn der hier zu untersuchende Gegenstand liegt auf öffentlich-rechtlichem Felde. Das Pandektenrecht — Institutionen, Digesten, Codex, Novellen — langt deshalb zu seiner zutreffenden Beurteilung nur sinngemäß hin.

Es bildet nun aber das Zentrum der einschlägigen Kaisergesetzgebung das Armasiusreskript der Augusti Leo I. und Anthemius von 470 p. C., auszugsweise erhalten in Cod. 1, 2, 14. Dabei verschlägt es nichts, daß in diesem Reskript eine Constitution oströmischer Herkunft vorliegt; denn einerseits liegt sie in lateinischer Urfassung vor, wird also von dem Präklusivprinzip des *Graeca non leguntur* nicht erfaßt. Andererseits erteilt sie unzweifelhaft nur deklaratorisches Recht, weil sie über die Veräußerung kirchlichen Grundvermögens nichts wesentlich anderes verordnet, als auch schon lange vor Constantin d. Gr. sinngemäß für die *res publica* und die *civitates* gegolten hat. Diese Parallele ist beachtlich und wird sich noch späterhin als bedeutsam erweisen. Es kann also auch in der Constantinischen und, wenn man will, noch in der Theodosischen Gesetzgebung über kirchliches Grundvermögen etwas grundsätzlich Abweichendes gegenüber dem Reskript von 470 nicht verordnet gewesen sein.

Es besagt nun aber der Inhalt jenes Reskripts in großen Zügen Folgendes:

1) *ius strictum*:

Grundsätzliches Verbot jeder Veräußerung von kirchlichem Grundvermögen: (*pr.*) *Jubemus nulli archiepiscopo . . . nulli oeconomio cui res ecclesiastica gubernanda mandatur esse facultatem fundos vel praedia urbana seu rustica res postremo immobiles . . . sub cuiuscumque alienationis specie ad quamcumque transferre personam*

sed ea praedia dividere quidem colere augere et ampliare nec ulli isdem praediis audere cedere;

über den Grund des Verbots äußert sich § 2 l. c.: *Ea enim quae ad beatissimae ecclesiae iura pertinent . . . tamquam ipsam sacrosanctam et religiosam ecclesiam intacta convenit venerabiliter custodiri ut . . . eius patrimonium iugiter servetur illaesus;*

die zugehörenden Sanktionen erteilen §§ 3, 5, 7 l. c. dahin: § 3 (gegen den Erwerber) *qui protervo ausu ecclesiastica praedia donationis vel emptionis seu commutationis aut cuiuscumque contractus alterius nomine . . . adquirere vel habere temptaverit omnem huiusmodi fructum propriae temeritatis amittat* (usw.) — § 5 (gegen den Veräußerer) *oeconomus qui hoc fecerit immo fieri passus fuerit vel in . . . venditione seu donatione vel commutatione . . . postremo in quacumque alienatione consenserit commissa sibi oeconomatus administratione privetur* (usw.) — § 7 (gegen den Richter) *his quoque iudicibus . . . qui huiusmodi donationum vel contractuum gesta confecerint dignitatis propriae et bonorum omnium spoliatione damnandis.*

Terminologisch ergibt sich aus diesem Quellentext was folgt:

a) zum tt *praedia*:

Der hier wiederholt auftretende Begriff der *praedia* ist zivilrechtlichen Inhalts und deckt sich mit dem gleichlautenden Pandektenbegriff eines begrenzten Teiles vom allgemeinen Grund und Boden, d. i. der *res immobiles*, wird auch als *solum* bezeichnet. Im Sinne ihrer wirtschaftlichen Bestimmung unterscheiden die Quellen *praedia urbana* und *rustica*, s. namentlich Dig. 8, 4, 1 und 50, 16, 198 (Ulpian, 212—217). Synonym für *praedium rusticum* ist *fundus*; cf. Ulp. SR 19, 1; Teile des *praedium* sind *loca*. — Beachtlich ist, daß unser Text die *praedia ecclesiastica* durchaus als *res humani*, nicht *divini iuris* auffaßt. Nicht gemeint sind daher alle solchen kirchlichen Grundstücke, die zu *res sacrae*¹²⁾ *sanctae*¹³⁾ *religiosae*¹⁴⁾ geweiht sind. Bei diesen ergibt sich die Unveräußerlichkeit *stricti iuris* allein schon aus dem Umstande ihrer Weihung, und dieses Prinzip ist schon vorconstantinischen Rechts (Gai. 2, 1; 117—187?); vgl. Dig. 1, 8, 1. Entsprechend benennt unser Text in § 2 (s. o.) ein unverkennbar zivilrechtliches Motiv für das dort deklarierte Veräußerungsverbot kirchlicher Grundstücke; allerdings klingt dabei die a. a. O. gewählte Bezeichnung der Kirche als *sacrosancta* und *religiosa* noch immer vernehmlich genug an den Begriff der *res sacrae sanctae*

12) *Quae publice consecratae sunt*, Dig. 8, 6, 3.

13) *Quod sanctione quadam subnixum est id sanctum est*, Dig. 8, 9, 3.

14) *Religiosum locum unusquisque facit dum mortuum infert*, Dig. 8, 6, 4.

religiosae an. Dennoch ist die Rechtsstellung der *res* oder *loca* s. s. r. im CIC keine singuläre, sie folgt vielmehr dem allgemeinen Rechte des *res (loca) publicae*, d. i. der Sachen, die zufolge Gesetzes Gemeingut der Gesamtheit sind (Brunnen, Plätze, Straßen, Wege). Die Digesten nennen die *res (loca) publicae*, obschon *humani iuris*, wiederholt in einem Zuge mit den *res (loca) s. s. r.*, wie namentlich in 41, 3, 9 (Ausschluß der Ersitzung); so auch Gaius (Dig. 1, 8, 1): *quod divini iuris est id nullius in bonis est* und *quae (res) publicae sunt nullius in bonis esse creduntur*. Das Grundvermögen der Stadtgemeinden, die *bona civitatum (sic)*, stehen den *res publicae* bisweilen gleich, wie z. B. in Sachen der Nichtersitzbarkeit (Dig. 41, 3, 9), werden auch wohl gelegentlich geradezu als *res publicae* bezeichnet (Ulpian in Dig. 50, 16, 17), wenschon mitunter mißbräuchlicher Weise (id. ibid., lex 15), wie z. B. offenbar in Dig. 50, 8, 5 (Papinian ca. 150—212). Anders steht es um die *res fisci*: sie zu veräußern (*distrahere*) bildet ausgesprochenermaßen einen Bestandteil der Befugnisse des *curator Caesaris* (Ulp. in Dig. 49, 14, 5, 1); aber natürlich: *in fraudem fisci non solum per donationem sed quocumque modo res alienatae revocantur* (Paulus, Dig. 49, 14, 45 pr.).

b) Zum *tt alienatio*:

Den *tt alienatio* wendet unser Text im *pr.* und im § 5 je einmal an, und zwar im *pr.* alleinstehend, im § 5 in Parallele mit *venditio*, *donatio* und *commutatio* und als Oberbegriff zu diesen drei (nicht enumerativ gedachten) Veräußerungsformen. Unter Vermeidung des *tt alienatio* spricht ferner § 3 von *donatio*, *emptio*, *commutatio* oder *quicumque contractus*, ähnlich § 7 von *donationum vel contractuum gesta*. — Hier also tritt nun bereits die *donatio* als ein Hauptanwendungsfall der *alienatio* in die Erscheinung¹⁵⁾. Es fragt sich daher, was terminologisch im Sinne des RR unter *donatio* zu verstehen ist; denn in der ganzen vorliegenden Untersuchung ist es eben eine *donatio*, die im Falle des alexandrinischen Westindienedikts von 1493 von den Historikern als schenkungsmäßige *alienatio* von Kirchengut ausgegeben wird¹⁶⁾. Dabei wäre der Vorgang nach drei Richtungen zu prüfen, da begrifflich die RR-*donatio* sowohl den Schenkungsakt wie den

15) Auch sonst kombinieren die RR-Quellen gern die beiden Begriffe, s. Dig. 50, 16, 67: „*Alienatum*“ non proprie dicitur quod adhuc in dominio venditoris manet: „*venditum*“ tamen recte dicitur. „*Donationis*“ verbum simpliciter loquendo omnem donationem comprehendisse videtur sive mortis causa sive non mortis causa fuerit und Dig. 50, 17, 165: Cum quis possit alienare poterit et consentire alienationi. Si autem donare non conceditur probandum erit nec si donationis causa consenserit ratam eius voluntatem habendam.

16) Ab initio abzulehnen, weil unjuristisch, ist die Definition bei Isid. orig. 5, 24, 25: *donatio est cuiuslibet rei transactio*. Im Rechtssinne des RR ist *transactio* der Vergleich (Dig 2,15; vgl. BGB § 779); *donatio* steht deshalb u. a. in Dig. 19, 2, 15, 4 in geradem Gegensatz zu *transactio*.

Schenkungsgegenstand als auch die Schenkungsurkunde¹⁷⁾ zu bezeichnen vermag. Indessen ist alles Entscheidende hierzu in wenig Worten zu sagen: das RR kennt zwei Arten der *donatio*, nämlich eine *donatio proprie appellata* und eine *donatio sub condicione*¹⁸⁾. Was darunter des Näheren verstanden ist, besagt Dig. 39, 5 in *lex 1. pr.* und 3:

Dat aliquis ea mente ut statim velit accipientis fieri nec ullo casu ad se reverti et propter nullam aliam causam facit quam ut liberalitatem et munificentiam exerceat: haec proprie donatio appellatur. Dat aliquis ut tunc demum accipientis fiat cum aliquid secutum fuerit: non proprie donatio appellabitur, sed totum hoc donatio sub condicione est;

und: *Et generaliter hoc in donationibus definiendum est multum interesse causa donandi fuit an condicio: si causa fuit cessare repetitionem si condicio repetitioni locum fore.*

Mit anderen Worten: die eigentliche Schenkung nach RR ist ein bedingungsfeindliches Rechtsgeschäft. Bedingte Schenkung ist keine Schenkung im Rechtssinne. Daß natürlich erst recht keine Schenkung entsteht, wenn nicht nur nicht der sofortige (*statim*) Eigentumsübergang, sondern überhaupt kein solcher im Sinne des Rechtsgeschäfts liegt, bedarf keiner Worte weiter. Wie es in dieser Hinsicht um den Westindienfall von 1493 gestanden hat, wird sogleich zu erörtern sein.

2) *Ius utile*:

Vorbehaltlos also verbietet das Reskript von 470 alle Veräußerungsgeschäfte an Grundstücken, die gesetzlich zum Untergange des kirchlichen Eigentums führen müssen: Kauf, Tausch, Schenkung werden als Beispiele namentlich benannt. Und wenn Ulpian in Dig. 1, 3, 41 die Rechtsregel prägt: *totum ius consistit aut in adquirendo aut in conservando aut in minuendo*, so ist hiervon jedenfalls nur das *acquirere*¹⁹⁾ und *conservare* — das Reskript spricht von *custodire* und *iugiter servare* (§ 2) — nicht aber das *minuere* den Geistlichen und den kirchlichen Vermögensverwaltern (*clerici, oeconomi* (§ 4)) gestattet. Jede *alienatio* von Kirchengut aber, die zur Aufgabe von Eigentum führt, wäre natürlich eine *iuris minutio*.

17) Cod. Theod. 16, 2, 27 vom J. 390.

18) Das CICan spricht in diesem Zusammenhang etwas sorglos von *condicio* als Parallelbegriff zu *donatio* (s. Decr. Greg. 3, 13, 5), was schon alten Herausgebern (s. Ed. Lyon 1670) Schwierigkeiten verursachte, die statt dessen *conductio* vermuteten, ausgehend nämlich vom Begriff der CIC-*condicio* (Dig. 28, 7), die allerdings etwas anderes ist als die *donatio sub condicione* oder die *donatio condicio* des CICan.

19) Über den Erwerb von Eigentum durch die Kirche äußert sich § 1 des Reskripts.

Wenn trotzdem das Gesetz (Reskript) gewisse Erleichterungen zuläßt, so nur aus der naheliegenden Erwägung, daß nicht schon das bloße Eigentum an einem Grundstück Vermögensvorteile gewährt, sondern erst die zweckdienliche Nutzung allen Grund und Bodens. Das *colere praedia* steht deshalb als prinzipielle Forderung sogleich im Eingange des Reskripts. Selbstverständlich kann die Kirche als juristische Persönlichkeit (*societas*, Dig. 3, 4, 1) ihre Grundbewirtschaftung so gut wie jede natürliche Person durch andere betreiben, in erster Linie also durch Pacht²⁰⁾ (*pr. rustica*, und Miete (*pr. urbana* = *aedes*). Das Gleiche steht für den Fiskus²¹⁾ und für Gemeindeverbände²²⁾ ohne weiteres fest. Freilich führt auch jede Pachtbestellung zu einer Einschränkung der Verfügungsmacht des Grundeigentümers, wenn auch nur zu einer schuldrechtlichen und ohne daß sein Eigentum sachenrechtlich dadurch gemindert würde. Aber nun zeigt sich das sehr Bemerkenswerte, daß das Reskript von 470 im eigenen wirtschaftlichen Interesse der Kirche solche pachtähnlichen Rechtsgeschäfte über kirchliches Grundeigentum zuläßt, die zu einer wirklichen dinglichen Eigentumsbeschränkung führen; dies aber ist der Nießbrauch (*ususfructus*). Es heißt darüber:

§ 8. *Sane ne omnis . . . occasio venerandis ecclesiis profutura videatur exclusa id quod utile plerumque iudicatur . . . procedere concedimus.* — § 9. *Si quando igitur vir religiosus oeconomus . . . perspexerit expedire ut desideranti cuiquam . . . praediorum urbanorum sive rusticorum ad ius ecclesiasticum pertinentium temporaria ususfructus possessio . . . praestetur: tunc eius temporis quod inter utrosque convenerit . . . postuletur; pacta . . . ineat oeconomus atque conscribat* (usw); *statuatur . . . quid quacumque acceperit ad vicem huius beneficii gratia praestando quidem ecclesiastici praedii pro tempore ususfructu*²³⁾ *post statutum autem tempus . . . proprietate ad ius et dominum*²⁴⁾ *ecclesiasticum recurrente firmiter* (usw). — § 10. *Nisi hac condicione pacta inita fuerint ea decernimus non valere.*

Damit ist die entfernteste Grenze der Veräußerungsfähigkeit von kirchlichem Grundeigentum abgesteckt: äußersten Falles, und auch nur im wirtschaftlichen Nutzen der Kirche selbst, nur eine vorübergehende Eigentumsbeschränkung durch dinglichen

20) Eine Constitution von 530 (Kaiser Anastasius, Cod. 1, 2, 24) spricht ohne jede Voraussetzung von dem *oeconomus*, der Kirchengut ἀπόποις ἐκδῶ, d. i. *inopibus locaverit* (§ 7).

21) Vgl. Dig. 49, 14, 5, 6.

22) Vgl. Dig. 50, 8, 5 pr.: *Praedium publicum curator rei publicae locavit* (usw). Hier liegt ein Fall vor, in dem *bona civitatis abusive publica dicta sunt* (vgl. Dig. 50, 16, 15).

23) Man erwartete *usum fructum*.

24) *Dominium* = *proprietas* + *usus fructus*.

Nießbrauch, niemals jedoch eine Preisgabe des kirchlichen Grundeigentums. Und damit kehrt auch die zugunsten des *ius utile* getroffene Ausnahmebestimmung in §§ 8 und 9 des Reskripts zurück zum *ius strictum* der Proömiumsvorschrift mit deren starrer Verneinung jeder *alienatio praediorum ecclesiasticorum*.

Ansprüche auf Bestellung eines Nießbrauchs an Kirchengut werden übrigens dabei Niemandem eingeräumt. Unser Reskript erklärt ausdrücklich, daß es sich bei der Bestellung von Nießbrauch an kirchlichem Eigentum stets nur um eine reine *liberalitas* handeln kann, nie um eine kirchliche Verpflichtung: in diesem Sinne wird der *ususfructus* am *praedium ecclesiasticum* unzweideutig als *beneficium* bezeichnet. Damit scheint allerdings auch dieser dingliche Akt wieder in die begriffliche Nachbarschaft der Schenkung zu rücken, deren Voraussetzung ebenfalls die *liberalitas* ist (Dig. 39, 5, 1), so daß auch sonst gelegentlich *donatio* und *beneficium* in den Pandekten als synonym behandelt werden (z. B. in Dig. 26, 14). Dennoch sind einerseits die *donatio*, d. h. die eigentliche Schenkung im Rechtssinne, die also den Eigentumsübergang bezweckt, und andererseits das *beneficium* des kirchlichen *ususfructus*, materiell durchaus ohne juristische Berührungspunkte, nicht nur weil die eine ein schuld-, das andere ein sachenrechtliches Verhältnis darstellt, sondern vorzugsweise, weil der Nießbrauch die *repetitio* in sich trägt (vgl. Dig. 39, 5, 3), was nur für die *donatio sub condicione* gilt, also für die nichteigentliche Schenkung. Zum Überfluß ist das Vorliegen der *condicio repetitionis* beim kirchlichen *ususfructus* im § 10 des Reskripts noch eigens betont.

IV.

Alles vorstehend zu III Gesagte läßt sich nun aber auf den Westindienfall von 1493, so notwendig die Auseinandersetzung auch war, dennoch nur sinngemäß und rechtsgrundsätzlich anwenden; denn alles jenes liegt rein auf dem Felde des Zivilrechtlichen. Der Vorgang von 1493 ist hingegen eine Angelegenheit öffentlichen Rechts. Und über öffentliches Recht fehlt es bekanntlich an jeder irgendwie systematischen Rechtsaufzeichnung aus römischer Vorzeit.

Zum Glück hat aber in der römischen Staatsgeschichte das Institut des Heerwesens eine so betonte Rolle gespielt, daß von seinen weitausgreifenden Bezirken aus ein klärendes Licht auch über die besonderen Umstände sich zu breiten vermag, unter denen das zivilistische Prädialwesen der frühen Kirche sich zu einem öffentlich-rechtlichen Institut hat ausgestalten können. Was zwischen beiden an sich so fremd einander gegenüberstehenden Rechtssphären dennoch eine verbindende Brücke schlägt, ist das Institut

der römischen Veteranenversorgung durch Ansiedlung auf staatlichem Grund und Boden.

Die Pandekten enthalten darüber natürlich nichts²⁵⁾. Statt ihrer werden die hier benötigten Rechtsquellen für das Altertum vielmehr von den *leges agrariae* aller Zeiten, für das Mittelalter von den *libri* oder *consuetudines feudorum* gebildet²⁶⁾.

Was dabei die Externa der römischen Kirchengeschichte angeht, so liegen die Verhältnisse einfach. Aus dem Bereiche ihres zivilistischen Rechtsdaseins herauszutreten hatte die Kirche nicht eher Gelegenheit und Veranlassung, als bis bei der Auflösung des weströmischen Reichs und beim Wegfall der dortigen Zentralregierung im 5. Jh. die gesamte Last einer — wenn auch zunächst nur sehr beschränkten und gelegentlich auch ganz unterbundenen — Fortführung aller laufenden Geschäfte des altzivilisierten Staatswesens sich allein auf die Schultern des *Pontifex maximus* senkte²⁷⁾, des einzig übriggebliebenen Funktionsworts weströmischer Staatshoheit, den die hereinbrechende Barbarei (und insoweit abweichend gegen den späteren oströmischen Parallelvorgang) am Dasein und Wirken beließ. Bei den bezüglichlichen Vorgängen hat unzweifelhaft das Tatsächliche im Vordergrunde gestanden, dem das Juristische erst an zweiter Stelle hat folgen können. Zu denken ist der Hergang offenbar so, daß zunächst die Trümmer der weltlich-kaiserlichen Behörden — u. a. also auch die mit der Veteranenversorgung befaßten Geschäftsstellen — verkörpert in dem überlebenden Amtspersonal, sich unter den Schutz der sacrosancten Kirchenbehörde retteten, um von diesem Asyl aus, so gut es gehen mochte, die unerläßlichen Geschäfte weiterzuführen. Und wenn auch nur sekundär, so erhielten schließlich dennoch die kirchlichen Autoritäten notwendigerweise Befassung auch mit der Rechtsordnung, auf der die weltlichen Behörden und ihre Geschäfte begründet waren. Wann aber die Kirche demnächst sich diese Behörden zu assimilieren und ihre Geschäfte samt dem zugrundeliegenden Rechte selbständig zu handhaben hätte, war nur eine Frage der Zeit. Die Einzelheiten des Jahrhunderte dauernden Vorgangs können hier auf sich beruhen. Genug, daß wir unter Gregor VII (1073 bis 1085) und vier Jahrhunderte vor Alexander VI die Römische Kirche auf der Gipfelhöhe ihrer säkularen Weltgeltung sehen, und ihr juristisches Rüstzeug, das canonische Recht, lenkt, leitet, ord-

25) Nur anspielungsweise spricht u. a. Dig. 6, 1, 15, 2 vom *ager militibus assignatus*.

26) Nach Lachmann wären die *Consuetudines feudorum* als gemeinsamer Oberbegriff zu den *libri feudorum* und dem *ius feudale Langobardorum* aufzufassen.

27) Die lebende Generation hat eine Art Wiederholung davon in kleinerem Maßstabe in Belgien 1914 mitangesehen. Dort fiel die erzwungene Rolle des geistlichen Regenten dem Erzbischof-Kardinalprimas Mercier zu; vgl. Baudrillart S. 104 f. 107 ff.

net und regiert, wiewohl noch ohne authentische Kodifikation, alle Rechtsverhältnisse im christlichen Weltbereich, geistliche und weltliche mit gleich umfassender Wirksamkeit. Unter ihnen ist dasjenige Rechtsinstitut, welches hier interessiert, das kirchliche Benefizialwesen, genauer gesagt: die Rechtsordnung zur Verfügung über *praedia ecclesiastica* zugunsten außerkirchlicher Benefiziaten.

Wenn dabei hier die Praxis der römischen Kaiserzeit zur Veteranenversorgung²⁸⁾ mit staatlichem Siedlungsland als juristisches Vorbild herangezogen wird, so rechtfertigt sich dies rückschauend aus der Tatsache, daß die römischen Anweisungsformeln sich der gleichen Terminologie bedienen, die auch in den Papsturkunden zur Errichtung weltlicher Benefizien auftritt. Mag natürlich auch die Veteranenversorgung der Kaiserzeit an Bedeutung nach und nach erheblich zurückgegangen sein, so liegt das hier Entscheidende dennoch unverändert in der Tatsache, daß es sich bei jener römischen und der späteren päpstlichen Praxis beidemal um ein öffentlich-rechtliches Verfahren zur Überlassung von amtseigenem Grundeigentum an außeramtliche, nießbrauchsmäßige Nutznießer handelt. Soweit überdies die Papstkirche der politischen Blütezeit (Gregor VII) ein kirchliches Grundeigentum an allem außeritalischem Staatsgebiet als *patrimonium S. Petri* geltend machte, scheint es sogar, als habe zur juristischen Konstruktion dieses geistlichen Weltdominium die Idee des römisch-kaiserlichen *solum provinciale* in seinem Gegensatz zum *solum Italicum* entscheidend beigetragen, von dem es bei Gaius heißt (2, 7): *in eo solo* (scil. *provinciali*) *dominium populi Romani est vel Caesaris, nos autem possessionem tantum vel usum fructum habere videmur*²⁹⁾. Nichts wäre logischer gewesen, als wenn Gregor VII von dieser Rechtsgrundlage aus seinen klassischen Anspruch darauf erhoben hätte, die christlich-europäischen Monarchien als Benefizien der Römischen Kirche anerkannt zu sehen.

Diese rechtsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen Kaisertum und Papstkirche als erweislich vorausgesetzt, so läßt sich nunmehr den Einzelheiten des Benefizialrechts nähertreten.

28) Die Republik kannte, wie man weiß, nicht nur Veteranen*praedia*, sondern auch solche unbemittelter Zivilpossessoren, wie den ganzen *ager Campanus* und den *campus Stellatis*. Aber schon unter Augustus, dessen Regesten sich eingehend mit seiner Siedlungsfürsorge für die Veteranen befassen, hört man nichts mehr über das parallele Zivilinstitut der Republik.

29) Den Unterschied hat erst Justinian (527—565) beseitigt, doch scheint er im Bereich der weströmischen Kirche sich behauptet zu haben, jedenfalls wohl, seitdem die pseudoisidorischen Dekretalen ca. 850 die Entstehung des kirchlichen *solum Italicum* auf die Zeit Constantins d. Gr. (323—337) zurückdatiert hatten.

1. Die Terminologie der römischen Agraredikte.

Hyginus³⁰⁾, der unter Trajan (98—117) lebte und schrieb, kennt nicht nur bereits den *liber beneficiorum* (p. 193), sondern für ihn steht auch schon die Formel *dare concedere assignare* als juristischer tt der öffentlich-rechtlichen Anweisung von Siedlungsland völlig fest. Dies will um so mehr beachtet sein, als die urkundliche Herausarbeitung dieser entscheidenden Formel eine nicht geringe Zeit erfordert hat³¹⁾. In der römischen Agrargesetzgebung seit 387/367³²⁾ tritt zuerst die Wendung *assignare*³³⁾ als Name des Anweisungsaktes auf. Die Kombination mit *dare* erscheint seit 636/118; *concedere*³⁴⁾ schließt sich erst 691/63 an. In aller Folge aber behalten diese drei Vokabeln das eindeutige Übergewicht³⁵⁾. Sucht man bei ihnen nach juristischen Wortdeutungen, so geben die Quellen des CIC allerdings, wie erklärlich, wenig dafür an die Hand. Dem zivilrechtlichen *assignare* haftet gern der Nebensinn der Verteilungsaktion an³⁶⁾. Über *dare* wäre zu sagen, daß gerade wieder die *donatio* des CIC auf den tt *dare* abgestellt ist: *dat aliquis eo mente* (usw) *haec proprie donatio appellatur* (s. o. Dig. 39, 5, 1). Aber zu wiederholen ist auch hier, daß es sich bei den öffentlich-rechtlichen Zuteilungen von Siedlungsland keinesfalls um zivilrechtliche Schenkungen, auch nicht um zivilrechtlichen Nießbrauch handeln kann, sondern eben nur um ein unbenanntes öffentlich-rechtliches Nutzungsverhältnis, das man allenfalls als nießbrauchsähnlich³⁷⁾ bezeichnen mag. Wegen der Begriffsbestimmung von *concedere* bedarf es keines Zurückgehens auf die CIC-

30) Bei Goes-Rigault S. 150 ff und 205 ff.

31) Bei Cic. leg. agr. 1, 21 und 3, 7 schwankt die Reihenfolge der technischen Ausdrücke noch: *publice data assignata . . . concessa sunt*.

32) Näheres bei Goes-Rigault S. 375.

33) ThLL lit. A pag. 890 Zeilen 81 ff erläutert zu *assignare*: „*de traditione, attributione solemn*“ und führt zum Stichwort „*agros*“ 20 Quellen von der *tabula Bantina* 628/126 über den *Liber coloniarum* bis zu Valerius Maximus 722/32 an.

34) Ibid. lit. C pag. 13 Zeilen 12 ff heißt es zu *concedere*: „*de assignandis agris fundis sim.*“, was nicht wesentlich weiterhilft.

35) In den bei Hyginus genannten Quellen sind noch folgende Häufungswendungen nachgewiesen: *adscribere dividere excipere possidere reddere vendere*. *Assignare* erscheint 23 mal, *dare* 11 mal, *concedere* 5 mal; Näheres darüber enthält meine Notiz „Zum Sprachgebrauch der *Libri feudorum*“ in ZRG (G) Bd. LVI 1936 S. 361 ff.

36) Z. B. im Falle der *familia herciscunda*, Dig. 10, 2, 22, 1.

37) Nicht dagegen spricht die beschränkte Vererblichkeit des Veteranengrundbesitzes, da sogar bloße *possessio* Gegenstand der *hereditas* war (Cod. Theod. 5, 4). Von catilinarischen Absichten getragen war die durch Caesar veranlaßte *lex Servilia agraria* 691/63, die den Sullaveteranen Eigentum am Siedlungsland zuwenden wollte (Cic. leg. agr. 3, 2, 7: *ea omnia eo iure sint ut quae optimo iure privata sunt*; d. h. die Ackerlose sollten aufhören, *res publicae*, Staatseigentum zu sein); das Gesetz wurde nicht angenommen.

Terminologie; hier teilt Hyginus unmittelbar den öffentlich-rechtlichen Wortsinn mit: *concessi sunt fundi de quibus est indultum cum possidere unicuique plus quam edictum continebat non liceret* ³⁸⁾).

So beschaffen war also das säkulare Institut des öffentlich-rechtlichen Veteranensiedlungswesens nach RR, mit dem die Kirche im 5. Jh. gleichsam als weltlicher *negotiorum gestor* der fortgefallenen kaiserlichen Zentralregierung und außerhalb ihres eigentlich zuständigen Aufgabenkreises notgedrungen Befassung erhielt: auch hier eine Veräußerung von staatlichem Grundbesitz unter strengem Ausschluß einer Übertragung von Grundeigentum, nicht anders als es damals bezüglich der *praedia ecclesiastica* seit anderthalb Jahrhunderten bereits Rechtsregel geworden war. Unter diesem Gesichtspunkt bedeutete mithin der Zuwachs weltlich-gromatischer Geschäfte für die geistlichen Autoritäten nicht einmal etwas Ungewohntes und gleichsam nur eine Art von Vorübung auf das nicht allzu viel später über Italien und das *patrimonium S. Petri* hereinbrechende langobardische Feudalwesen.

2. Die *Consuetudines feudorum*.

Um 568 p. C etablierte sich die Langobardenherrschaft auf den Trümmern des italischen Ostgotenreichs, und mit ihr faßte im alten Bereich des RR jenes germanische, mystisch-gebundene Lehnswesen Fuß, dessen prinzipielle Voraussetzungen die beiden Ideen vom persönlichen Grundeigentum des Landesherrn am Staatsgebiet sowie von der gleichfalls persönlich abgestellten Vasallentreue bildeten. Es gab keine Verfügungsmacht nachgeordneter Stellen über Grundeigentum, die nicht ursprünglich auf landesherrliche Alleinbefugnis zur Errichtung von Grundbesitz aus dem allgemeinen Staatsgrundeigentum zurückgeführt hätte. Aber jeweils geschaffen, so fand die sekundäre Verfügungsmacht dann auch nur eben in der Vasallentreue ihre Grenze und konnte mit dieser Beschränkung jede Form der Veräußerung ³⁹⁾ annehmen, die Volkssitte und Gewohnheit kannten.

An RR-Verhältnissen gemessen, hatte dieser Zustand allerdings — um von allem mystischen Zubehör abzusehen — starke Ähnlichkeit mit dem RR-Institut der Veteranensiedlung, zumal auch der langobardische Vasallengrundbesitz (das „Lehn“) beschränkt vererblich ⁴⁰⁾ war und überdies gerade auch das Soldatenlehn ⁴¹⁾ bei den Langobarden eine besondere Rolle spielte. Als daher das alte *solum Italicum* der fremden Lehnswirtschaft anheimfiel und auch sprachlich eine Angleichung zwischen alter und neuer Ord-

38) Eine zivilrechtliche Analogie bietet das Erbrecht des CIC in Dig. 35, 3 (tit.): *Si cui plus quam licuerit legatum est*.

39) Wegen *alienatio feudorum* s. Feud. lib. 1, 13, 2, 52 und 55 (u. and.) 4, 73.

40) *De successione feudi*: l. c. 1, 8, 2, 11, 44 und 50.

41) *Feudum militum* ibid. 1, 22, 2, 21 f.

nung gesucht werden mußte, ergab es sich wie von selbst, daß die vom RR der Veteranensiedlung eingeführte technische Ausdrucksweise sich der parallelen Lehnsterminologie langobardischer Herkunft an die Seite stellte. Die germanischen Grundbegriffe *feudum* und *investitura*⁴²⁾ — beide bereits latinisiert — werden deshalb in den lateinischen Lehnrechtsquellen (*Cons. feud.*) aus der Mitte des 11. Jh. mit dem RR-*beneficium* und der *possessio* (s. v. zu 1) unmittelbar gleichgesetzt⁴³⁾. Weiteres zur Wortbildungsfrage erübrigt sich an dieser Stelle.

Die Einwirkung dieses gewaltsamen Umschwungs im überlieferten Grundstücksrecht auf die Römische Kirche wird man sich kaum tiefgreifend genug vorstellen können. Um Schritt zu halten mit der neuen Ordnung, ja nur um sich wirksam neben ihr behaupten zu können, blieb dem Papst nichts anderes übrig, als sich für das *patrimonium S. Petri* ebenfalls als öffentlich-rechtlicher Grundeigentümer im Stile des klassischen *solum provinciale* einzurichten und das Vasallensystem anzunehmen, zunächst im Bereiche der *beneficia* aus kirchlichem Grundeigentum, aber dasselbe erst recht auch für die ihm zugefallenen (s. v. zu 1) *praedia saecularia*, soweit die Fremdherrschaft ihm die Verfügung über letztere beließ. Der Begriff des immobilien Kirchengutes kam dadurch auf wesentlich breitere Grundlage zu stehen. Am Rechtsprinzip der Unveräußerlichkeit von Grundeigentum änderte sich dabei nichts. Aber was nunmehr neu entsteht, sind die zahlreichen *beneficia* (Grundlehen) von gemischt geistlich-weltlichem Charakter, indem das *solum Italicum* durchweg zum *solum ecclesiasticum* wird; die Laienlehen aus Kirchengut. Man kann sehr wohl verstehen, daß die Römische Kirche, schon allein um ihre Existenz zu wahren, die Idee des weltlichen *patrimonium S. Petri* so entschieden und in so weitem Gebietsumfange, wie immer die tatsächlichen Verhältnisse es zuließen, behaupten und verteidigen mußte. Und in der Person Gregors VII kam, genau drei Jahrhunderte nach dem Wiederverschwinden der Langobardenherrschaft, ein konsequent denkender Kopf auf die *sedes apostolica*, der dem Begriffe des weltlichen *patrimonium S. Petri* seine logisch vollendete Ausgestaltung gab, auch wenn die praktische Verwirklichung der Idee nicht überall durchzusetzen war.

Die ganze Ökumene wurde jetzt nach päpstlich-geistlicher Rechtsauffassung zu Kirchengut. Die einzelnen Territorialstaaten nahmen den Rechtscharakter als *praedia ecclesiastica* an, um im Stile römisch-langobardischer Praxis als *beneficia* ihren Landesherren zu staatswirtschaftlicher Nutzung überlassen zu wer-

42) Die abweichende Meinung, die in *investitura* eine ursprünglich lateinische Vokabel sieht, ist bekannt. Orthographisch richtiger wäre *infestitura*.

43) ZRG (G) 1936 S. 362.

den. Die Landesherren ihrerseits, wenn sie willfährig waren, übertrugen dabei ihr Territorialeigentum, gleichviel ob alten oder neuen Besitzes, auf die Kirche — durch Verzicht bzw. Lehnsauftrag — und empfingen von ihr den Lehnsbesitz am gleichen Rechtsobjekt. Waren sie nicht willfährig, so verblieb es bei dem Eigentumsanspruch der Kirche, und dessen Verwirklichung wurde der Zeit anheimgestellt. Zu den willfährigen europäischen Nationalstaaten des Mittelalters gehörte bekanntlich Portugal, das nicht nur am Mutterlande, sondern namentlich auch an seinem Kolonialerwerb das Territorialeigentum als ein geistliches betrachtete und behandelte. Anders in Spanien, wo für das Mutterland die Qualität als *patrimonium S. Petri* hartnäckig bestritten wurde⁴⁴⁾. Daß und weshalb es mit dem westindischen Kolonialerwerb Spaniens im 15. Jh. abweichend gehalten wurde, wird späterhin zu erörtern sein.

Wohin aber auch immer der Lauf der Ereignisse Papsttum und Römische Kirche führten und zu welchem Universalumfange das *solum ecclesiasticum* sich mindestens rechtstheoretisch auswachsen mochte: unverändert blieb bei alledem das Prinzip in Geltung, das schon die früheste Kirche beherrscht hatte: kirchliches Grundeigentum ist absolut und immer unveräußerlich.

V.

So beschaffen waren die rechtlichen und tatsächlichen Verhältnisse in der ehemals weströmischen Welt, als Gregor IX. (1227 bis 1241) zur Aufzeichnung seines authentischen Kirchengesetzbuchs schritt, jenes *Corpus Iuris Canonici*, das demnächst auch für die Rgierungspraxis Alexanders VI. (1492—1503) maßgebend bleiben sollte. Man wird nichts anderes erwarten, als daß über die *alienatio praediorum ecclesiasticorum* das CICan nur eben dasselbe aussagen wird, was sich in den ersten Zeiten der Kirche herangebildet und alle Phasen der äußeren Rechtsentwicklung überdauert hatte: eben das Prinzip der absoluten Unveräußerlichkeit von kirchlichem Grundeigentum, unbeschadet etwaiger Ueberlassung lehnsrechtlichen Grundbesitzes.

Die Erwartung bestätigt sich vollauf.

1) Das CICan über *alienatio*.

Buch III Tit. 13 der Dekretalen Gregors IX. (1234) trägt noch die Überschrift *De rebus ecclesiae alienandis vel non*. Deutlicher äußern sich dann Buch III Tit. 9 des *Liber Sextus* (1298) *De rebus ecclesiae non alienandis* und gleichlautend Buch III Tit. 14 der *Clementinae* (1317).

Die einschlägigen Rechtssätze datieren aus der Zeit zwischen 517 und 1314; im einzelnen:

44) Vgl. Ranke Bd. 1, 27.

a) Canones der Konzilien:

- Decr. Greg. III Tit. 13, c. 1 und 2: Lugd. IV 517
3 und 4: Toletan. IV 581
5: Silvanect. I 873

b) päpstliche Constitutionen:

- Decr. Greg. III Tit. 13, c. 6: Symmachus 498—514
7: Alexander III. 1159—1181
8 und 9: Coelestin III. 1191—1198
10 und 12: Innocenz III. 1198—1216
Liber Sextus Buch III Tit. 9, c. 1: Innocenz IV. 1243—1254
2: Gregor X. 1271—1276

Clementinae Buch III Tit. 14 c. 1 und 2: Clemens V 1305—1314.

Über die *alienatio praediorum* äußern sich folgende Rechtssätze:

Decr. Greg. III Tit. 13 c. 5: *Nulli liceat alienare rem immobilem ecclesiae suae sive agrum sive rusticum mancipium . . . Alienationis autem verbum continet condicionem donationem venditionem permutationem et emphyteuticum perpetuum contractum. Unde omnes sacerdotes ab huiusmodi alienatione abstineant poenas timentes quas Leonina constitutio comminatur.*

Zur Terminologie: *condicio donatio*⁴⁵⁾ vgl. Dig. 39, 5, 3 = *donatio sub condicione*; *permutatio* = *commutatio* in Cod. 1, 2, 14, 3; *emphyteusis perpetua* (Erbpacht) vgl. *usufructus perpetuus*, verboten in Cod. 1, 2, 14, 9; *Leonina constitutio* = Reskript von 470 (Cod. 1, 2, 14).

ibid. c. 6: *Si quis Presbyterorum Diaconorum seu defensorum (d. i. Syndici) alienanti praedium ecclesiae subscripserit quo iratus Deus animas percutit anathemate feriatur nisi forte et alienator et qui acceperit celeri restitutione sibi prospexerint* (usw).

Zur Terminologie: *subscripserit* vgl. *gesta confecerint* in Cod. 1, 2, 14, 7; *restitutio* = Herausgabe, D. 50, 16, 246, 1.

ibid. c. 7: *Illas terras quae de silvis exstirpatae sunt arabiles factae eis hereditario iure poteris concedere sub annuo censu tenendas e quibus suo vel parentum suorum labore constiterit exstirpatae nisi forte tunc aliis possint ad maiorem ecclesiae utilitatem cum eodem labore et onere conferri.*

45) Lancelot 2,27: *Alienationis verbum continet hoc loco venditionem permutationem hypothecam donationem condicionem emphyteusim et omnem conventionem per quam dominium transfertur* (Joh. Paul. Lancelottus — nicht der Romanist gleichen Namens, Prof. in Pavia, über den Savigny 6,373 referiert — lebte 1512—1591, war Prof. d. Rechte in Perugia und schrieb seine *Inst. Iur. Can.* auf päpstliche Anordnung, erste Ausg. 1566, daher wohl durch Pius IV (1559—1565) veranlaßt.

Zur Terminologie: *hereditario* bis *aliis* S. oben zur beschränkten Erblichkeit der Veteranensiedlungsgüter und Soldatenlehen; *concedere* s. Hyginus (Anm. 38); *ecclesiae utilitatem* vgl. *occasio venerandis ecclesiis profutura* in Cod. 1, 14, 8.

ibid. c. 9: *Ad audientiam nostram noveritis pervenisse quod quidam de Canonicis Exonen. ecclesiae quaedam praedia eiusdem inconsultis⁴⁶⁾ aliis fratribus in damnum⁴⁷⁾ eius in perpetuum locaverunt. Ideoque mandamus quatenus locationes illas legitime revocare procures.*

Zur Terminologie: Neu ist der Zwang der Anhörung des Consistorium vor der Veräußerung, an deren grundsätzlicher Unstatthaftigkeit indessen deswegen nichts geändert wird, vielmehr unterliegt seiner Prüfung nur das Vorhandensein der *iusta causa*; *in perpetuum* s. das Verbot des *ususfructus perpetuus* in Cod. 1, 2, 14, 9; *legitime revocare* s. Cod. 8, 55 *De revocandis donationibus*.

ibid. c. 12: *Cum laicis quamvis religiosis disponendi de rebus ecclesiae nulla sit attributa potestas . . . dolemus . . . quod (quidam ex illis) immunitatem ecclesiasticae libertatis . . . non formidant . . . impugnare de alienatione feudorum ac aliarum possessionum ecclesiasticarum . . . illicite praesumendo (usw).*

Zur Terminologie: *laicis religiosis* cf. *religiosis oeconomis* in Cod. 1, 2, 14, 8; *alienatio feudorum*: gemeint ist, wie sich aus Späterem im Text ergibt, die eigenmächtige Errichtung neuer Kirchenlehen und der Verkauf bestehender solcher, so daß die Befugnisse der weltlichen Vasallen auf den canonischen Rechtsbereich nicht unbeschränkt übernommen sind; *possessionum* = Lehen, da juristisch stets Besitz.

Liber Sextus III Tit. 9 c. 2: *Hoc prohibemus edicto universos et singulos praelatos . . . bona immobilia ipsarum (scil. ecclesiarum) laicis sub mittere . . . non (etwa) concedendo bona ipsa . . . in emphyteusim seu alias alienando in forma et casibus a iure permissis sed constituendo . . . ea tamquam a superioribus se tenere.*

Zur Terminologie: Die Veräußerung an Laien ohne Unterwerfungscharakter wird gegen früher nicht eingeschränkt; *concedendo* s. Hyginus (Anm. 38); *a iure permissis*: gemeint ist das *ius Romanum* des Reskripts von 470 (= Cod. 1, 2, 14).

Clementinae III Tit. 14 c. 1: *Prohibemus ne quis . . . ecclesiae . . . praesidens . . . possessiones eiusdem alicui ad vitam eius seu aliud certum tempus . . . concedat nisi necessitas aut utilitas . . . ecclesiae hoc exposcat, conventus sui . . . assensu ad hoc nihilominus antecedente.*

Zur Terminologie: *possessiones*: nur der Besitz ist veräußerlich, nicht das Eigentum; *ad vitam eius*: vgl. den befristeten Nießbrauch nach Cod. 1, 2, 14, 9; *certum tempus* ibid.; *concedat* s. Hyginus Anm. 38;

46) Zu verstehen ist: noch dazu ohne Anhörung usw.

47) Desgl. noch dazu zum Nachteil usw.

necessitas-exposcat ist enger als die Nützlichkeitsrücksichten, die das Re-skript zuläßt (Cod. 1, 2, 14, 8).

2. Das Cican über Kirchenlehen.

Rechtsnormen hierzu finden sich nur in den Decr. Greg. III, nicht auch im L. VI und den Clementinen, nämlich:

Tit. 13 c. 11 (vgl. auch c. 12 oben): *De rebus ecclesiae alienandis vel non* mit einer Constitution Innocenz' III (1198—1216)

Tit. 20 c. 1 und 2: *De feudis* (wie vor)

Tit. 20 passim: *De donationibus* (s. unten bei 3).

Materielles über die Errichtung von Kirchenlehen sagen diese wenigen Rechtssätze nicht aus. Um so beachtlicher ist, was sich ihnen in terminologischer Hinsicht entnehmen läßt.

Es begegnen nämlich innerhalb des angezeigten Normenbereichs folgende technische Wendungen:

beneficium 24, 1 und 6

possessio 13,12

feudum 13,11 und 12

feudum alienare 13,12 20,2 *concedere* 20,2 *dare* ⁴⁸⁾ 20,2
integrare 24,5

de feudo investire 20,2 24,5

in feudum concedere 13,11 20,2 24,5 *recognoscere* 20,2

pro feudo teneri 20,1

infeudare 20,2

investire 20,2.

Von diesem Wortschatze fehlen in den *Consuetudines feudorum* nur die Wendungen *integrare* und *recognoscere*, was nichts besagen will. Die anderen sind sämtlich aus den *Cons. feud.* bekannt. Das auffällige Zurücktreten des *tt assignare* (*assignatio*) in den *Cons. feud.* ⁴⁹⁾ ist auch dem Cican eigentümlich, da nur einmal in Tit. 24 c. 5 von *terra assignata* in lehnsrechtlichem Zusammenhange gesprochen wird ⁵⁰⁾. Somit erweist das im Cican uns vorliegende lehnsrechtliche Sprachmaterial, daß auch das Substantielle des ursprünglich außerkirchlichen Benefizialwesens römischer und langobardischer Herkunft von der ins Weltliche hinausgewachsenen Papstkirche vollkommen assimiliert worden ist.

48) So auch in dem einen bei Lancelot 2,27 mitgeteilten Falle.

49) ZRG (G) 1936 S. 377.

50) Es heißt dort besonders instruktiv in einer Constitution Innocenz' III: *Episcopus (Florentinus) de mandato Alexandri papae (scil. Alexander III) quatuor modios terrae in feudum concessit eisdam (scil. quibusdam nobilibus Florentinis) et successor eius de certo feudo praefatos nobiles investivit. Verum cum ipsi assignatam terram mensurari fecissent non nisi duos modios invenerunt.* — Nicht lehnsrechtlich steht *assignatae terrae* und *assignatio* in Decr. Greg. III, 24 c. 6 und 8.

3. Das CICan über *donationes*.

Angesichts der besonderen Bedeutung, die dem Rechtsbegriffe der *donatio* im Zusammenhange der vorliegenden Untersuchung zukommt, ist auch der *donatio* i. S. des CICan ein eigenes Augenmerk zu widmen. Es handelt darüber Decr. Greg. III 28 *De donationibus*. Die Texte sind aus Papstkonstitutionen entnommen, und zwar ihrer drei aus solchen von Alexander III (1159—1181), fünf von Innocenz III (1198—1216), eine von Gregor IX selbst (1227—1241),

Dennoch wird nur spärliches Material beigebracht. Ein Reskript Alexanders III verfügt (c. 2) die Rückforderung von *graves donationes*, die ein Bischof von Paris *in rebus episcopatus fecit in detrimentum ecclesiae suis canonicis inconsultis*. Hier können allerdings nur eigentliche Schenkungen im Sinne von Dig. 39, 5, 1 gemeint sein, die ipso facto ein *detrimentum ecclesiae* darstellen; denn zu uneigentlichen Schenkungen i. S. von Dig. 39, 5, 3 hätte den Bischof auch die Zustimmung⁵¹⁾ des Consistorium nicht ermächtigen können, sofern sie der Kirche nachteilig waren. Entsprechend äußert cap. 7 (Innocenz III): *ut episcopi donatio sit legitima consensus est sui capituli requirendus*. Hier besagt schon der Zusatz *legitima*, daß nur von einer uneigentlichen Schenkung, wie z. B. *ususfructus*⁵²⁾, die Rede ist.

Die übrigen Rechtssätze des Tit. 24 sind für unsere Zwecke unergiebig. Insbesondere spricht keiner von ihnen über *donationes* im lehnsrechtlichen Sinne. Es muß daher, um diese Zusammenhänge zu klären, auf die Kanzleipraxis der päpstlichen Lehnurkunden zurückgegangen werden.

VI.

Eine leider wenig handliche und überdies schwer zugängliche, dafür freilich um so instruktivere Zusammenstellung aller bis auf Paul V (1605—1621) ergangenen päpstlichen Staatslehnsurkunden seit Gregor VII (1073—1080) enthält die Sammlung des Klerikers Michael Leonicus von Este⁵³⁾ im Vatikanischen

51) S. Lancelot 2, 27: *Consequens est ut rerum ecclesiarum . . . ab episcopo facta donatio vel alienatio . . . non teneat nisi eam postmodum ratam habeant* (scil. clerici).

52) Eine Definition des Begriffs *legitima alienatio* fehlt im CICan. Es wird von Fall zu Fall entschieden. Maßgebend ist, daß das Rechtsgeschäft regelmäßig *in utilitatem divinae domus* bezweckt sein und die *immunitates ecclesiae* wahren muß; hierüber äußert sich ausführlich eine von Kaiser Leo I für das oströmische Reich erlassene exegetische Constitution, die ohne Datum und in lateinischer Übersetzung im Decr. Grat. (pars II causa X quaest. 2 cap. 2) erhalten, indessen von den Decr. Greg. nicht rezipiert worden ist.

53) L. benennt sich selbst als: „Michael Leonicus Estensis, Ill^{mi} et Rev^{mi} D. D. Barthⁱ tit. S^tae Mariae in Porticu. S^tae Ro. eccl. Presbⁱ card^s Caesii nuncupati familiaris domesticus“ (Titelblatt).

Geheimarchiv (früher im Engelsburgarchiv), die rund 1000 Urkunden umfaßt, darunter auch die hier interessierende Urkunde Alexanders VI vom 4. Mai 1493 über das westindische Lehn⁵⁴). Und es zeigt sich nun an diesem sehr reichhaltigen Material, daß seit Anbeginn des weltlich-politischen Kirchenlehnswesens die päpstliche Kanzleipraxis in ganz bestimmter Richtung ihren eigenen Weg eingeschlagen hat.

Oben wurden die Zusammenhänge gezeigt, die zwischen der maßgebenden Terminologie der römisch-kaiserlichen Edikte zur Errichtung von Veteranensiedlungen und derjenigen des langobardischen Lehnswesens bestehen. Es ist die Dreiheit der Begriffe *dare concedere assignare*, die mit rechtstechnischer Maßgabe den Akt der Einweisung in den Besitz des *beneficium* charakterisiert, in der demgemäß niemals eine *traditio dominii* im Rechtsinne enthalten oder beurkundet sein kann. Auch war oben gezeigt, daß in der Tat nicht nur die *Cons. feud.* von ca. 1050, sondern auch das etwas jüngere Cican, wo es *de feudis* handelt, die drei vorgenannten Begriffe vokabelmäßig mit augenscheinlicher Bevorzugung handhabt. Es wäre mithin auch zu erwarten, daß die päpstliche Kanzleipraxis bei Errichtung der Staats-Lehnsurkunden sich ebenfalls dieser drei Wendungen formelmäßig bedienen sollte.

Indessen ist derartiges nur bezüglich der *tt concedere* und *assignare* festzustellen. *Dare* fällt vollständig aus und wird durchgängig durch *donare* vertreten, so daß in den Urkunden die Lehnerrichtungserklärung regelmäßig an die Formel *donamus concedimus assignamus* geknüpft ist. Wo die substantivische Fassung erfordert wird (*corroboratio, sanctio*), lautet sie entsprechend *donatio concessio assignatio*. Es kommt also darauf an, die Vorgänge zu ermitteln, die das ursprüngliche *dare* der Quellen in *donare*, das entsprechend zu erwartende *datio* in das überall auftretende *donatio* umzuformen vermocht haben.

1. *donare* = *dare*.

Für die wechselseitige Vertretung beider Vokabeln führt der ThLL Belege von Ennius 515/239-585/169 bis Martial 42-102 p. C. an. In der Juristensprache wird *donare* schon bei Theodosius (379-395) durchaus synonym mit *distrahere* (= *alienare*) gebraucht. An einschlägigen Belegstellen zählt der ThLL lit. D S. 2012 Zeilen 39 f. aus dem Cod. Theod. 11,8 10 12 13 und 16 sechs

54) Die Quelle ist, soweit zu sehen, der historischen Forschung bisher entgangen. Der Randvermerk bei Raynald Bd. 11 der Ed. Lucca 1754 S. 214 „Lib / bull. 6 p. / 192 ext / etiam in / bull. in / Alex. VI“ ist anscheinend unverstanden geblieben, zumal da nach dem zweiten „in“ eine Druckzeile mit „vestitur.“ ausgefallen zu sein scheint. In der Ed. Taurinensis des Bull. Rom. (1860) Bd. 5 S. 361 fehlt der Hinweis gänzlich. — Vgl. meine Publikation z. S. im Arch. f. Urkundenforschung 1937 S. 145 ff.

Fälle auf. Für Tribonian, den Schöpfer der Justinianischen Institutionen, publiziert 533, ist *donare* gelegentlich völlig dasselbe wie das schlichtere *dare* (l. c. 4,5,10,1 6,42,30 7,2,15,4) und wird an der zuerst genannten Textstelle im Ausdruckswechsel mit *prae-stare* nämlich Wortsinnes verwendet. Wenn nicht viel Entsprechendes im CⁱCan wahrzunehmen ist, so naheliegend um deswillen, weil die weltlichen Rechtsbücher in ihrem wirklichen Wortlaute nur ganz spärlich dorthin übernommen sind. Daß der päpstliche Geschäftsverkehr dessenungeachtet ihre Terminologie übernommen haben muß, zeigt sich eben am Sprachgebrauche der vatikanischen Kanzlei, für die in dem hier interessierenden Zusammenhange die Identität von *donare* und *dare* jedenfalls hinsichtlich der Formeln der Staatslehnsurkunden sichergestellt ist.

2. *donatio* = *datum*, *datio*, *donum*.

Datum, juristisch ungebräuchlich, steht dennoch im kirchlichen Gesichtskreise, weil vulgatisch⁵⁵⁾, ja schon vorvulgatisch⁵⁶⁾ bei Augustin (354—430). *Datio* für *datum* befürwortet derselbe Augustin zu Num. 18,6⁵⁷⁾, auch ist dasselbe *datio* für *traditio* der Juristensprache geläufig⁵⁸⁾. Gerade aus letzterem Grunde scheint das CⁱCan den *tt datio* abzulehnen und zu vermeiden; denn die *traditio* im Rechtssinne des CⁱC ist eben der Vorgang der Eigentumsübertragung bei der *alienatio*. Veräußerungen von Kirchengut mit Eigentumsübertragung lehnt indessen das canonische Recht mit aller Strenge ab. — Weitaus gebräuchlicher als *datum* und *datio* ist das beiden *synonyme donum*; das quellenmäßige Häufigkeitsverhältnis ist nach dem ThLL etwa *datum* : *datio* : *donum* = 1 : 10 : 100. Auch *donatio* ist erheblich seltener als *donum* (1 : 7). Für *donum* ist aber weiterhin beachtlich, daß es in der ganzen patristischen Literatur sich ohne weiteres mit *beneficium* deckt⁵⁹⁾. Nicht zwar daß dieses *beneficium* mit

55) Die Vulgata (384 p. C.) wechselt zwischen *datum*, *i* in Eccli 7,37 und *datum*, *us* ibid. 18,18 und 20,14; in LXX beidemal:

56) Aug. Speculum 23 p. 126,17 (verf. 427 p. C., Migne 34,887) zu Eccli 7,37: *gratia datus* (= Gen.) für gr. χάρις δόματος (LXX).

57) Aug. Locutiones 4,48 p. 590,9 (verf. 419, Migne w. v.) für δόμα δεδομένον der LXX „ad vitandam ambiguitatem *datum datum*“, mithin *donationem datam* (vorvulg.), wo die Vulg. umschreibt *et tradidi donum*.

58) Vgl. ThLL lit. D p. 40 Z. 1—9 mit Belegen vom SenCons. Vellaeum 46 p. C. (Bruns 176) bis Justinian 531 p. C. in Cod. 4,51,7.

59) S. ThLL lit. D S. 2020 Z. 83 ff, 2021 Z. 1 ff. — Vgl. dazu Gregors IX *Epistula ab Aegyptiis* vom 7. 7. 1228 *ad theologos Parisienses*, „de terminologia et traditione theologica servanda“ (so bei Denzinger u. Bannwart 196), wo der Papst sich dagegen wendet, daß man die patristische Terminologie umzudeuten versucht, nämlich in philosophischem statt in theologischem Sinne: *sine fermento mundanae scientiae doceatis theologiam puritatem*. Dies bezieht sich allerdings nicht auf außergeistliche oder außercanonische Äußerungen der Kirchenväter, wie z.B. auf die sprachwissenschaftlichen Arbeiten des Bischofs Isidor von Sevilla (*Origines* oder *Etymologiae*), vgl. Anm. 16.

dem langobardischen *feudum* identisch wäre; der Zeitunterschied spricht von selbst dagegen. Immerhin muß der Begriff des *donum* als tt für das Kirchenlehn über die Brücke des patristischen *beneficium* hinweg — es sei dabei auch an die gleichaltrige Verwendung der Vokabel als tt im Bereiche des römischen Veteranensiedlungswesens⁶⁰⁾ erinnert — sich auf dem Gebiete des kirchlichen Lehnswesens heimisch gemacht haben; denn Du Cange vermag für den mittelalterlichen Sprachgebrauch ohne weiteres anzugeben: *donum est collatio beneficii ecclesiastici*⁶¹⁾.

Von hier bis zum Eindringen des tt *donatio* anstelle des wortbildungsmäßig — s. die römische Formel *dare concedere assignare* — zu erwartenden aber selteneren (s. v.) *datio* war nur noch ein kurzer Schritt. Daß *donatio* sprachgebräuchlich ebensowohl den *actus donandi* wie das Objekt, ja sogar die Schenkungs-urkunde bezeichnen kann, ist früher gesagt. Die vatikanische Kanzlei hat von den drei offenstehenden Wegen ersichtlich mit Vorzug den erstgenannten eingeschlagen, und so ergibt sich die Tatsache, daß in den Urkundsformeln *donamus concedimus assignamus* bzw. *donatio concessio assignatio* nachweislich nichts anderes vorliegt als das überlieferte *dare concedere assignare* der römisch-kaiserlichen Ediktalsprache, und zwar in den Papsturkunden als technische Bezeichnung für die Errichtung von Laienlehen aus Kirchengut, m. a. W. für die *alienatio praediorum ecclesiasticorum* im Wege der bloßen Besitzüberlassung und ohne Eigentumsübertragung. Insbesondere dem Begriffe der *donatio* kommt dabei canonisch keine andere Tragweite zu als die der uneigentlichen Schenkung im RR-Sinne, d. h. eben ohne *traditio dominii*.

VII.

Angewendet auf das Alexanderedikt vom 4. Mai 1493 ergibt sich folgender Sachverhalt:

Die Lage des canonischen Rechts, wie es in Ansehung der *alienatio praediorum ecclesiasticorum* gegen Ende des 15. Jh. bestand, ist nach dem bisher Vorgetragenen nicht mehr zu mißdeuten. Ursprüngliches Kirchenrecht des 5. Jh., kaiserliches Militär-Benefizialrecht, Lehnrecht langobardischer Herkunft waren ineinandergeflossen, um in den Veräußerungsnormen des CICan von 1234, 1298 und 1317 ihren Niederschlag und authentischen Ausdruck zu finden. Der aber ging unmißverständlich dahin: Veräußerung von kirchlichem Grund und Boden, die Eigentum überträgt, ist in jeder Form ausgeschlossen; Staatslehen auf der Grundlage des ökumenischen *patrimonium S. Petri*

60) Außerkirchlich hat *donum* im Bereich des röm. Militärwesens den technischen Wortsinn der Ordensauszeichnung heutiger Sprechweise.

61) ZRG (G) 1936 S. 377 Anm. 2.

sind üblich und zulässig, da bei ihrer Errichtung nur Besitz übertragen wird; soweit *donatio* als tt des Veräußerungsvorgangs auftritt, besagt die Vokabel notwendigerweise keine Schenkung im Sinne des RR (*donatio cum causa*), sondern eine nur besitzübertragende Form der *alienatio*: die *condicio* oder *donatio condicio* des canonischen Rechts.

Von dieser Grundlage aus ist nunmehr die Rechtsnatur des alexandrinischen Westindienedikts von 1493 zu prüfen.

Die zwei maßgebenden Textstellen lauten im Auszug (Zeilen 70 bis 93 und 131—134 der handschriftlichen Minuta in Reg. Vat. Bd. 777 Bl. 192 recto ff.) wie folgt:

- 1) . . . *motu proprio . . . omnes insulas et terras firmas inventas et inveniendas detectas et detegendas . . . cum omnibus illarum dominiis* ⁶²⁾ *civitatis ac pertinentiis universis vobis heredibusque* ⁶³⁾ *in perpetuum tenore praesentium donamus concedimus et assignamus . . .*
- 2) *Nulli ergo (ec) nostrae . . . donationis concessionis assignationis . . . infringere (ec).*

Daß die hier auftretenden formelmäßigen Wendungen *donamus* und *donatio* keine Schenkung mit Eigentumsübergang (*donatio cum causa*) besagen, braucht nach dem früher Vorgetragenen nicht mehr wiederholt zu werden. Ihre formelhafte Verbindung mit den Begriffen des *concedere* und *assignare* beweist, daß hier wie in tausend gleichliegenden Fällen die Errichtung eines *beneficium* oder *feudum* aus Kirchengut beurkundet sein soll. Zum Ueberfluß bestätigt sich das Letztere auch daraus, daß das Edikt in die Leonicus-Sammlung (s. o. zu VI) der päpstlichen Lehnseidakte aufgenommen worden ist.

Einzuwenden wäre allenfalls, was Spanien dazu bewegen konnte, sein westindisches Ueberseegebiet als Kirchenlehn aus dem universalen *patrimonium S. Petri* zu empfangen, während, wie früher gesagt, hinsichtlich des europäischen Mutterlandes ein Gleiches mit Erfolg von ihm verweigert wurde. Die Gründe liegen in gewissen Momenten des Völkerrechts mittelalterlichen Stiles. Portugal, das sich, wie erwähnt, als Papstlehn im Sinne Gregors VII betrachtete, hatte dementsprechend nicht nur seine marokkanischen Gebietserwerbungen von 1418 und 1436 ⁶⁴⁾, sondern 1454 ⁶⁵⁾ auch

62) NB.: *illarum dominiis*, also nicht etwa Kirchen grundeigentum.

63) Vgl. Anm. 40.

64) Die darüber sprechenden Urkunden sind die sog. Cruciaten Martins V (1417—1431) vom 4. 4. 1418 *Rex Regum* (Reg. Vat. 352 Bl. 153 recto) und Eugens IV (1431—1447) vom 13. 9. 1436 *Rex Regum* (Reg. Vat. 365 Bl. 132 verso). Sie schienen in ihrer Eigenschaft als kirchen- und völkerrechtliche Basis des portugiesischen Alleinrechts auf Afrikakolonisierung für die Geschichtsforschung verschollen, zumal da sie in allen Ausgaben des Bull. Rom. fehlen und auch die Ann. Eccl. nur in der Ausgabe 1752 die erstere von

sein Recht auf ausschließliche Indienfahrt und den dabei zu gewärtigenden Kolonialgewinn in Afrika (Guinea und *Minaera auri*) sich ebenfalls als Papstlehn übertragen lassen. Gegen das portugiesische Indienmonopol, lehnsrechtlich geschützt durch die kirchliche Sanktion der *excommunicatio latae sententiae*, verstieß es nun aber, daß Columbus, der westwärts segelnd den Portugiesen den Rang um sechs Entdeckerjahre abgelaufen hatte, Indien — denn dafür hielt das Zeitalter Mittelamerika — gleichsam als herrenloses Land für Aragon und Castilien occupiert hatte, obgleich er den Ausschlußanspruch Portugals auf Indien genau kannte⁶⁶). Erst recht folgenreich war es, daß die spanische Regierung dem Schritte des Admirals beitrug. Damit war der Konflikt mit Portugal gegeben. Man versuchte eine Verständigung auf einer spanisch-portugiesischen Konferenz zu Barcelona⁶⁷), während deren mehrmonatiger Dauer (Juli bis November 1493) Spanien sich überzeigte, daß es keinen anderen Weg, sein westindisches Kolonialland gegen die bevorrechteten Ansprüche Portugals zu behaupten, mehr gab, als den, für jenes Ueberseegebiet sich denselben päpstlichen Lehnschutz zu verschaffen, den Portugal seit Jahrzehnten besaß und in Barcelona mit nachdrücklichem Erfolge für sich geltend machte. Im Stile des damals herrschenden Lehnrechts bedurfte es aber dazu einer Uebertragung des spanischen, durch Occupation, wenn auch nur *per nefas*, erworbenen Westindiendominium auf die Römische Kirche. Und dies ist denn auch geschehen⁶⁸). Demnächst unterbreitete Spanien viermal nacheinander beim Vatikan die Entwürfe entsprechender Belehnungsurkunden, die auch alle erteilt wurden⁶⁹), bis schließlich diejenige vom 4. Mai 1493 (reichlich vordatiert), die hier in Frage steht, mit endgültiger Maßgabe an die Stelle ihrer drei Vorgängerinnen trat. Sämtliche Entwürfe waren in der Madrider Hofkanzlei, dem Gebrauche der Zeit entsprechend, hergestellt. Schon hierin allein lag die regierungsseitige Erklärung des Verzichts auf das durch Columbus' Occupationsakt erworbene ursprüngliche Dominium am neuen Lande, bzw. dessen Anerkennung als Bestandteil des *patrimonium S. Petri* und damit zugleich seine Uebertragung in das *dominium ecclesiasticum*, um dasselbe von der Kirche als weltliches

ihnen mitteilen, und auch dies nur unter Fortlassung der entscheidenden Textstelle. Weiteres hierzu s. Archiv für Urkundenforschung, Berlin 1940, S. 304.

65) Vom 8. 1. 1454. Nach Raynalds irrigem Vorgang wird das Edikt meist unter dem Datum des 9. 1. 1454 zitiert. Indessen ist der 8. Januar das richtige Datum: VI *id. Jan.* laut Minuta in Reg. Vat. 402 Bl. 413 verso.

66) Daher das ursprüngliche Angebot in Lissabon, das abgelehnt wurde.

67) Zurita 31.

68) Herrera S. 52b Z. 30.

69) Die ersten drei sind auf den 3. Mai vordatiert; Nr. 2 ist das Ed. *Eximiae devotionis* (RVat 879, 234 r), Nr. 3 das Ed. *Inter cetera* (1. Fassg., RVat 575,42 v). Nr. 1 ist verschollen; einen Versuch zu seiner Textwiederherstellung enthält meine Abhandlung im *Aevum*, Mailand 1937 S. 403 ff.

Auftragslehn und ausgestattet mit päpstlichem Lehnschutze zurückzuempfangen. Für die spanischen Majestäten war Westindien jedenfalls „eine Messe wert“, was hier bedeuten will, daß die sonst verweigerte Unterwerfung unter den päpstlichen Patrimonialanspruch das geringere Uebel war im Vergleich zu einer Herausgabe an Portugal kraft des älteren Lehensanspruchs des Wettbewerbers. Dennoch sollte der Schritt Spaniens sich schon bald als verspätet und unwirksam erweisen; denn die Ideen des modernen Völkerrechts⁷⁰⁾ hatten sich schon zu weit durchgesetzt, als daß das Zeitalter noch länger dabei hätte beharren können, die Römische Kirche in ihrer traditionsmäßigen Eigenschaft als Erbin des römischen Senats für die völkerrechtliche Zentralinstanz der ehemals römischen Welt gelten zu lassen⁷¹⁾.

Um kurz zusammenzufassen: daß das Westindienedikt vom 4. Mai 1493 keine Schenkung canonischen (oder Justinianischen) Rechts bedeutet, sondern lediglich die Errichtung eines Kirchenlehns für die Krone Spanien im canonischen Rechtssinne bezweckt, erweist sich materiell aus der canonisch-rechtlichen Unmöglichkeit einer Veräußerung von kirchlichem Grundeigentum unter Eigentumsübergang auf den Erwerber. Daß die entgegenstehenden canonischen Rechtsgrundsätze auch zu Alexanders VI Zeiten in Geltung standen, ist vorstehend dargelegt. In formeller Hinsicht ist das Gleiche nachgewiesen durch die auf *donare concedere assignare* abgestellte Urkundsformel unseres Edikts, in der sich dessen Rechtscharakter als Belehnungsakt zugunsten Spaniens kundgibt; Lehnsubjekt ist das spanische Westindien, occupiert durch Columbus unter Zustimmung der spanischen Krone und eigentumsrechtlich durch letztere auf das *patrimonium S. Petri* übertragen. Daß an maßgebender und wohlunterrichteter Stelle im Vatikan dieser und kein anderer Zusammenhang der Dinge als vorliegend angesehen wurde, erhellt aus der Aufnahme des Westindienedikts in die spätere Leonicus-Sammlung der päpstlichen Staatslehnsurkunden. Angeregt wurde die Errichtung des Westindienlehns durch Spanien selber, unter Verleugnung des sonst patrimoniumfeindlichen Standpunktes, um dem portugiesischen, gleichfalls kirchenlehnsrechtlich begründeten Alleinrecht auf Indienfahrt und Indien selbst im Sinne des kirchenrechtlich orientierten Völkerrechts des Zeitalters mit Erfolg begegnen zu können.

VIII.

Die vorliegende Untersuchung wäre nicht vollständig ohne eine kurze Aufhellung der Ursachen, zufolge deren der hier nachgewiesene Sachverhalt vom Mai 1493 mit dem historischen Irrtum con-

70) Vgl. m. Abhandlg. in Niemeyers Ztschr. f. Internat. Recht 1936 S. 315 ff.

71) Näheres ist in der Ztschr. f. VölkerR 1938 S. 165 ff nachgewiesen.

taminiert wurde, es läge insoweit eine unberechtigte Schenkung Alexanders VI an die spanische Krone vor.

1) Hugo Grotius.

In drei Kapiteln seiner mit Recht berühmten Schrift *De mari libero* (1608/9) behandelt Gr. das Edikt vom 4. Mai 1493, und zwar in Kap. 3 mit dem Thema: *Lusitanos in Indos non habere ius domini titulo donationis Pontificiae*; in Kap. 6 ebenso: *Mare aut ius navigandi proprium non esse Lusitanorum titulo donationis Pontificiae*; Kap. 10: *Mercaturam cum Indis propriam non esse Lusitanorum titulo donationis Pontificiae*. Da hier die Wurzeln aller Irrtümer über das Westindienedikt liegen, die sich bis heute als lebenskräftig erhalten haben, und gleichsam das *πρωτον ἀμάρτημα*, so kann man unter rechtsgeschichtlichen Gesichtspunkten nicht umhin, sich mit Grotius über den Sachverhalt auseinanderzusetzen. Mit einer bloßen Ablehnung seiner vermeintlich antiquierten Ansichten wäre nichts getan.

Der Eingang des Kap. 3 ist insoweit zu charakteristisch, als daß sich einer Vergewärtigung des Wortlauts entraten ließe. Er lautet:

*Secundo si Pontificis Alexandri Sexti divisione⁷²⁾ utentur (scil. die Spanier⁷³⁾) ante omnia illud attendendum est, volueritne Pontifex contentiones tantum^{73a)} et Castellanorum dirimere, quod potuit sane ut lectus inter illos arbiter⁷⁴⁾, sicut et ipsi Reges iam ante inter se ea de re foedera⁷⁵⁾ quaedam pepigerant (cf. *O s o r i u m*); et hoc si ita est, cum res inter alios acta sit, ad ceteras gentes non pertinebit; an vero prope singulos mundi trientes duobus populis donare: quod etsi voluisset et potuisset Pontifex, non tamen continuo sequeretur dominos eorum locorum esse Lusitanos, cum donatio⁷⁶⁾ dominum non faciat sed secuta traditio⁷⁷⁾; quare et huic causae possessio⁷⁸⁾ deberet accedere.*

Ersichtlich entnimmt Gr. das Material für seine Beweisführung ausschließlich den Pandekten. Canonisches und Lehnrecht sind

72) Gegen die vulgäre Vorstellung, Alexander VI habe 1493 die Welt zwischen Spanien und Portugal aufgeteilt, wendet sich schon Hernan Colon, der Sohn des Amerikaentdeckers, in einem auf der Konferenz von Badajoz 1529 vorgelegten Memorial (s. Navarrete IV 342).

73) Weshalb Gr. auf die Spanier ständig die Bezeichnung als Lusitani (= Portugiesen) anwendet, kann hier auf sich beruhen.

73a) Zwischen *tantum* und *et* ist zu ergänzen: *Lusitanorum*.

74) Wegen der mißverstandenen Schiedsrichterrolle Alexanders vgl. m. Abhandlg. im Archiv f. kath. KirchenR 1937 S. 401.

75) Anspielung auf den typischen Abschnitt *Decernentes nihilominus* im Westindienedikt, betr. Nichtbeeinträchtigung etwaiger Rechte anderer Souveräne.

76) Gemeint ist das obligatorische Schenkungsgeschäft des CIC.

77) Hierzu allegiert Gr. selber *Inst.* 2, 1, 40.

78) Bedeutet hier „Inbesitznahme“.

ihm völlig fremd. Das *dominium Lusitanorum* ist ihm wirkliches RR-Eigentum, die *donatio* wirklich die eigentumübertragende Schenkung nach Dig. 39, 5, 1. Das *dare ea mente* a. a. O. kehrt bei Gr. in der Wendung *donare etsi voluisset* wieder. Und zu allem Ueberfluß operiert er mit der eigentumsbegründenden *traditio* des RR, die er aber im Westindienfalle gerade vermißt, so daß mangels Besitzergreifung ein spanisches Eigentum garnicht erst habe zustandekommen können. Gr. übersieht, daß die Spanier selbst von Alexander VI durchaus nichts geschenkt haben wollten. Woran ihnen lag, war nur, daß der Papst in seiner Entscheidung, dem Edikt vom 4. Mai 1493, ihnen an Rechten auf die westwärts gerichtete Indienfahrt nicht mehr lehnsmäßig übertrüge, als worauf Portugal zu verzichten bereit war, und zwar zu Lasten seines eigenen lehnsrechtlichen Alleinanspruchs auf Indienfahrt im allgemeinen. Ueber diesen Verzicht aber hatten die Portugiesen, völlig frei von allen kirchenlehnsrechtlichen Erwägungen, sich unmittelbar mit Spanien auf der Konferenz zu Barcelona verständigen wollen und auch verständigt, und zwar in der Form, daß beide Staaten einen Meridian ^{78a)} auswählen wollten, der die beiden Schifffahrts-interessensphären im atlantischen Ozean abzugrenzen hätte. Spanien, das neben den Vereinbarungen von Barcelona sich auch noch des kirchlichen Lehnsschutzes zu versichern bestrebt war, hat demgemäß die meridionale Grenzvereinbarung mit in den Entwurf des Edikts von 1493 aufgenommen, in dem sie denn auch zweimal, Zeilen 75—82 und 112—117 zu lesen steht. Ueberdies hat weder auf portugiesischer noch auf spanischer Seite die tatsächliche Besitzergreifung am überseeischen Kolonialgebiet ^{78b)} jemals gefehlt, nämlich allein schon in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vorgange der Landentdeckung. Die Portugiesen kamen zwar erst 1498 ostwärts segelnd an ihr indisches Ziel; aber kein Rechtssatz befristet den Akt der *traditio* nach geschעהner dinglicher Einigung. Die Spanier hingegen waren schon vor Erlassung des Westindienedikts im Besitz des Neulandes. Wegen ihrer hätte es im Edikt von 1493, sofern es überhaupt als eigentumübertragende Schenkung bezweckt gewesen wäre, einer Besitzerrichtung gar nicht mehr bedurft.

78a) Ein interessanter Fall von Nachahmung altrömischer Vertragspraxis: vgl. den Meridian von Scodra (Dalmatien) im Reichsteilungsvertrag von Brundisium 714/40 zwischen den Triumvirn Octavianus und Antonius (A p p. b. c. 5,65), wie schon im Edikt von 1454 (s. Anm. 65) im Interesse der Portugiesen die Schifffahrt südlich der Kaps Nam und Bojador an der marrokanischen Westküste allgemein untersagt war: vgl. den Vertrag zwischen Rom und Karthago 406/348, in dem den Römern die Schifffahrt westlich des Hermäischen Vorgebirges (Cap Bon) in Nordafrika untersagt war (Polyb. 3,24,3 u. and.).

78b) Auf die lehnsrechtliche Grundlage des mittelalterlichen Kolonialwesens ist zutreffend bei Lentner S. 139 hingewiesen, wo der spanisch-deutsche Carolinenstreit von 1885 behandelt wird, der durch päpstlichen Schiedsspruch (Leo XIII) vom 22. 10. 1885 (S. 132) beigelegt wurde.

In allen drei Kapiteln bei Gr. kehrt dann noch das weitere Argument für die Unrechtmäßigkeit der vermeintlichen Schenkung wieder, daß Indien (d. h. Mittelamerika) der Kirche nicht „gehört“ hätte, so daß sie auch kein Eigentum daran auf Spanien hätte übertragen können. Hier hält sich Gr. ersichtlich, auch ohne sie anzuführen, an die RR-Parömie Dig. 50. 17, 54 *Nemo plus iuris ad alium transferre potest quam ipse habet*⁷⁹⁾. Er gelangt aber zur Voraussetzung eines kirchlichen Nichtdominium an der Oekumene auf Grund der spanischen, einer weltlichen Weltgeltung des *patrimonium S. Petri* feindlichen Gelehrtenliteratur⁸⁰⁾ seines Zeitalters, die dem Papste den Patrimonialanspruch Gregors VII nur auf geistlichem Gebiete einzuräumen bereit war. Indessen war dies mindestens im 15. Jh., d. h. vor Trient, noch durchaus in der Schwebe. Und wenn Portugal und Spanien — ersteres grundsätzlich, letzteres ausnahmsweise für seinen westindischen Landerwerb — freiwillig das weltliche *patrimonium S. Petri* anerkannten, so wäre das sogar für einen eigentlichen Schenkungsvertrag eine ausreichende Vertragsgrundlage gewesen und war es bestimmt für den Lehnungsvertrag.

Auch in Kap. 6 und 10 des *Mare liberum* kehrt dann selbstverständlich Grotius' Auffassung des Alexanderedikts als einer eigentumsübertragenden Schenkungsurkunde wieder. In Kap. 6 lautet der entscheidende Satz: *Donatio nullum habet momentum in rebus extra commercium positis*. Das ist wieder pandektistisch und im RR-Sinne allerdings unbestreitbar. Indessen ist es etwas anderes, „Meere zu verschenken“, wie Gr. behauptet, oder Schiffsfahrtsbefugnisse mit ausschließlicher Wirksamkeit lehnsrechtlich zu begründen, was Gr. nicht erkennt. Nicht an ersteres, sondern nur an letzteres haben die Kirche, Spanien und Portugal übereinstimmend gedacht. — Ähnlich argumentiert Gr. auch im Kap. 10, was formal dadurch besonders interessant wird, weil hier nun nicht mehr von *donare*, sondern von *concedere* die Rede ist. Der erste Satz lautet sogleich: *Concessit nemo nisi forte Pontifex qui non potuit*. Die weitere Beweisführung ist dann einfach, indem sie sich auf den auch sonst nirgends bestrittenen Satz stützt, Seehandel sei kein Objekt geistlicher Zuständigkeit.

79) Das CICan kennt den gleichen Rechtssatz in der Fassung *Nemo potest plus iuris transferre in alium quam sibi competere dignoscatur* (L. Sext. Anhang nach Buch 5: *De regulis iuris*, Nr. 79). Im Zweifel ist anzunehmen, daß Grotius nicht diesen, sondern nur den gleichartigen Justinianischen Satz gekannt hat.

80) Gr. zitiert hier die Schrift von Victoria (1480—1546) *De Indis* mit der Note *Vict. loco citato n. 26*, indessen ungenau und flüchtig: gemeint ist Teil II Kap. 6. Die Oxford Ausgabe von 1916 schreibt nicht besser (S. 45): „Victoria, *De Indis I (II?)*, n. 26“. Indessen enthält Teil I überhaupt nichts zur Sache, und in Teil II gehen die Kapitel nur bis 16.

Am erstaunlichsten aber an der ganzen Polemik des Gr. gegen die vermeintliche Alexanderschenkung ist, daß sie zu derselben Zeit geschrieben und veröffentlicht werden konnte, zu der in Rom die Leonicus-Sammlung der päpstlichen Lehnconstitutionen entstand, die auch das Westindienedikt von 1493 in sich aufnahm, nur durch diese wortlose Geste allein bekundend, daß es sich bei jenem Edikt eben um eine Lehnerrichtung handelte, d. h. in keiner Hinsicht um eine eigentumübertragende Schenkung aus Kirchengrundvermögen.

2) Spanische Autoren des 16. bis 18. Jahrhunderts.

Canonisten wie Feudisten, auch Chronisten von beiderlei Haltung haben unserem Gegenstande Betrachtungen in Fülle gewidmet. Es kann an dieser Stelle nur auf die führenden Namen in den drei Gruppen eingegangen werden.

Cajetan 1521, Soto 1567 und Freitas 1625, der canonistischen Gruppe angehörend, bescheiden sich in Sachen des Westindienvorgangs mit der Prüfung des Umfangs der päpstlichen Verfügungsmacht über außereuropäische Länder. Das Tridentiner Konzil 1545—1563 warf zu ihrer Zeit seine Schatten schon voraus, teils auch gehörte es bereits wieder der Vergangenheit an. Im Vordergrund der canonistischen Forschung des Zeitalters stand dementsprechend der Streit um die päpstliche Verfügungsmacht in *saecularibus*. Es war zur Ueberzeugung der damals lebenden Generation geworden, daß eine weltliche Zuständigkeit der Kirche in der gesamten Oekumene zwar bestehe, jedoch nur — und dies war eine Abkehr vom Standpunkte Gregors VII — soweit die Durchführung der übernatürlichen Aufgaben der Kirche eine solche erforderte. Nur verständlich daher, wenn die Canonisten der nachtridentinischen Zeit ihre wissenschaftliche Aufgabe in erster Linie darin erblickten, in Sachen des Westindienedikts Alexander VI und in seiner Person die SRE selber gegen die Anschuldigung zu verteidigen, durch den Akt von 1493 hätte die Kirche über ihre gottgeordnete Zuständigkeit hinausgegriffen. Zur *donatio*-Frage nahmen sie keine Stellung, die älteren schon um deswillen nicht, weil sie Grotius, den Urheber des Schenkungsstreits, nicht mehr erlebten. Freitas hingegen ist geradezu ein Vorkämpfer gegen Gr. und sieht sich deshalb veranlaßt, auf das *donatio*-Problem miteinzugehen. Leider führen dennoch seine Argumente im Endergebnis nur nach der negativen Seite, indem sie sich darauf beschränken, die Prüfung des westindischen Sachverhalts mit den Beweismitteln des Justinianischen Zivilrechts als juristisch unstatthaft zu verwerfen. Die positive Seite der Angelegenheit wird aber auch bei Freitas und allen späteren Canonisten wie auf stillschweigende Verabredung übergangen, so daß man nirgends auf die Feststellung trifft, die vermeintliche Westindienschenkung habe einfach zufolge des canonischen Veräußerungsverbotes, betr. Kirchengut,

eine juristische und demnach praktisch auch eine tatsächliche Unmöglichkeit sein müssen.

In dieselbe Richtung münden leider auch die feudistischen Untersuchungen aus jener Zeit aus. Victoria 1532 und Marta 1616 — um nur die bekanntesten Namen zu nennen — betonen zwar mit erfreulicher Deutlichkeit die päpstliche Verfügungsmacht in weltlichen Lehnangelegenheiten, ohne indessen irgend etwas zur Klärung der Schenkungsfrage beizutragen. Sie sprechen, insbesondere auch im Westindienfalle, von den Belehnungsakten als von *donationes* mit einer auffallenden Sorglosigkeit, die es souverän verschmährt, etwaige Laienzweifel über die Tragweite einer solchen Terminologie abzuschneiden. Natürlich meinen sie, wenn sie *donatio* sagen, regelmäßig die *donatio condicio* des CICan, d. h. die uneigentliche Schenkung der Digesten, bei der kein Eigentum übergeht. Bei ihnen also bedeutet *donatio* unmittelbar soviel als die lehnsrechtliche *donatio concessio assignatio*, d. h. eben die Lehnerrichtung. Ohne Zweifel war ihre Terminologie von heikler Art und wohl geeignet, selbst in juristisch geschulten Köpfen Verwirrung anzurichten, sobald das Lehnrecht aufhörte, ein geläufiger Gegenstand juristischer Betrachtung zu sein.

Ungewißheit kündigt sich zuerst bei den halbjuristischen Chronisten an. Osorius 1586 schickt seiner Geschichte des Königs Emanuel von Portugal (1495—1521) die Vorrede eines ICt Joh. Matalius Metellus Sequanus voraus, in die das Edikt Alexanders VI vom 4. Mai 1493 in ziemlich freier Textwiedergabe und auszugsweise mithineinverarbeitet ist. Man versteht dabei schon nicht recht, weshalb dieser ICt da, wo das Edikt in strenger Korrektheit *donamus concedimus et assignamus* schreibt, seinerseits die Fassung *concessit donavit et attribuit* für besser hält^{80a}). Aber nicht genug damit: der Auszug umfaßt kaum ein Drittel vom Texte des Originals, aber mit *donare* und *donatio* wird noch dreimal ganz sorglos operiert, als wäre der richtige Sinn *donatio* = *infeudatio* garnicht mißzuverstehen. Dennoch ist er in klassischer Weise mißverstanden worden, und zwar eben von H. Grotius, der, in Ermangelung des Originals oder eines brauchbaren Abdrucks⁸¹) für die Zwecke seines *Mare liberum* mit jenem Metellus-Auszuge sich hat begnügen müssen, den er eben bei Osorius antraf. — Bei dem späteren und korrekteren Herrera

80a) Neuere verfahren keineswegs korrekter: Leonetti übersetzt unvollständig: *noi li doniamo ed assegniamo* (S. 348).

81) S. Note bei Grotius, M. I. cap. 3. — Den sog. *Liber Septimus Decretalium* des Petrus Matthaeus (Lyon), der das Edikt in unverkürztem Wortlaute mitteilt (Buch I Tit. 9), scheint Gr. auch nicht zu Rate gezogen zu haben, obwohl derselbe im Sonderdruck schon vor 1534 vorgelegen haben muß, weil dem Kardinal Cajetan (1469—1534) gewidmet. Von Matthäus ist nur bekannt, daß er „Ende des 15. Jh.“ gelebt habe (Zedler, Univ.-Lex. Halle 1739).

1601, der im Stile der Feudisten seiner Zeit und ebenso vorbehaltlos wie jene von der westindischen *donacion*^{81a)} Alexanders VI spricht⁸²⁾, wechselt die Terminologie immerhin noch gelegentlich mit der Wendung *embestidura*. Ganz zweifelhaft aber sind schon Spondanus 1641 und Antunez 1673, die nur den Begriff der *donatio* kennen, ohne daß sich terminologisch wahrnehmen ließe, ob sie darunter Schenkung oder Belehnung verstanden wissen wollen. Morelli 1776 tritt sodann vor aller Augen auf den Weg der Nichtwisser. Zwar kennt und nennt auch er noch gleich ein halbes Dutzend älterer Feudisten, die im Westindienfalle von einer *donatio condicionata* sprächen; aber er erfaßt den feudistischen Sinn der *donatio condicio* bereits nicht mehr und ist deshalb imstande, jenen Feudisten seine eigene Ansicht entgegenzusetzen mit der rügenden Formulierung: *quamvis donatio verbo sit absoluta*. Und da Antunez nicht Jurist ist, so muß man glauben, daß ihm die Vorstellung einer juristischen *verborum significatio* dabei durchaus nicht vorgeschwebt hat.

3) Neue Literatur.

Hergenröther (1872) S. 341 meint, daß im Westindienedikt von 1493 „eine eigentliche Schenkung“ ausgesprochen sei. Aber sein „eigentlich“ ist kein juristischer tt mehr, etwa als Gegensatz gedacht zur nichteigentlichen Schenkung des alten Rechts, die kein Eigentum überträgt. H. nimmt vielmehr unverhohlen eine Schenkung im Sinne des allgemeinen Sprachgebrauchs und also mit Eigentumsübergang an und beschränkt sich auf die apologetische Behauptung, das *donamus* des Alexanderedikts sei nur eben zu verstehen „im Sinne des damals anerkannten Rechts“, nämlich „nur zu beziehen auf das unter rechtem Titel Erworbene . . . wie es auch die Zeitgenossen, Cajetan, Dominicus Soto und auch die späteren Theologen, selbst die Spanier verstanden hätten“. Welches andere Recht, als „das damals anerkannte“, zur Zeit Alexanders VI etwa hätte verstanden sein sollen oder können, bleibt bei H. ungesagt. Im Ungewissen bleibt ferner, ob H. die Schriften von Cajetan und Soto überhaupt selber eingesehen und geprüft hat; denn, wie oben darzulegen war, hatten gerade diese beiden Autoren noch gar keinen Anlaß, sich mit der vermeintlichen *donatio*

81a) Spanische etymologische Wörterbücher berücksichtigen das Wort überhaupt nicht. Die *Enciclopedia universal europeo-americana* (Barcelona 1925) schreibt lakonisch: *del lat. donatio, deriv. de donato, supino de donare, donar*. Eine dem lat. *donum* entsprechende Vokabel hat das Spanische nicht.

82) Herrera geht in der Korrektheit soweit, daß er bei Übertragung des Edikts in sein Geschichtswerk dem Dispositionstext der Urkunde einen im lateinischen Original üblicherweise fehlenden Zusatz einfügt, nach dem das *Cardinaliscollegium* dem päpstlichen Akte zugestimmt hätte: *con el acuerdo, consentimiento y aprobacion del Sacro Collegio de los Cardenales* (S. 52 b Z. 40—43); vgl. oben S. 148 bei Note 47.

Alexandri zu befassen. Da sie überdies Canonisten waren, so setzten sie sich in Sachen Westindiens wie alle Autoren ihresgleichen füglich nur mit der Streitfrage um das weltliche *patrimonium S. Petri* auseinander.

Indessen, wie immer, Hergenröthers Darstellung ist mit ganz geringer Textänderung in Pastors großes Geschichtswerk übergegangen. S. 519 daselbst heißt es: „Der Ausdruck verschenken (sic!) bezieht sich nur auf das unter gerechtem Titel Erworbene; so haben es die Zeitgenossen und auch die späteren Theologen, selbst die Spanier verstanden“ (folgt Berufung auf Hergenröther). Von so weithin sichtbarer Stelle aus in die wissenschaftliche Welt vernehmlich hinausgerufen, ist der Irrtum *nimirum* längst zum eisernen Bestande der kirchengeschichtlichen und kirchenrechtlichen Ueberzeugung in unserer Zeit geworden. Das Lehnrecht ist heute eine etwas abgestorbene Rechtsdisziplin, das canonische Recht der Gegenwart hat sich mit einem ganz anderen Geiste gefüllt, als jener war, der das Kirchenrecht des ausgehenden Mittelalters beherrschte. Dennoch oder gerade deswegen wird es als gerechtfertigt gelten dürfen, wenigstens im Bereiche der canonischen Rechtsgeschichte den schon fast unkenntlich gewordenen Zusammenhang der Dinge um das Westindienlehn von 1493 kirchenhistorisch klarzustellen.

Die byzantinische und römische Werbung um Symeon II. von Jerusalem (1085/86).

Von Anton Michel in Freising.

In der Handschrift 368 der Moskauer Synodallbibliothek saec. XV. liegt ein Stück ohne Aufschrift vor, das einige Aufmerksamkeit verdient¹⁾. Es ist die Antwort auf eine *Inthronistika*, weil es ein zugesandtes Glaubensbekenntnis bestätigt, seinerseits den Glauben des Absenders ausführlich darlegt, den Empfänger des gleichen einträchtigen Sinnes versichert und die Eintragung seines Namens in die hl. Diptychen mitteilt. So entsprach es dem alten Brauche, der allerdings zeitweise zu erlöschen drohte²⁾. „Nachdem wir deine Lehre über Gott und das Göttliche empfangen haben,“ heißt es wörtlich, „war es nötig sie zu prüfen und wir fanden, daß du weder zur Rechten noch zur Linken abweichst, sondern auf dem königlichen Mittelwege stehst. Nun senden wir dir unsere Lehre entgegen, damit auch du wissest, wie wir es mit der Gottesverehrung halten, und die Liebe vollendet werde (Eph. 4,12). Wir haben deinen Namen unaustilgbar in unsere hl. Diptychen eingetragen, dich zum Bruder angenommen und freuen uns über solche Einigkeit und Eintracht“³⁾.

Daß aus Jerusalem der Einstandsbrief gekommen war, sagt klar der Anfang. „Von Sion geht das Gesetz aus,“ heißt es hier, „und von Jerusalem das Wort des Herrn“ (Is. 2,3)^{3b)}. Während früher das Gesetz auf einen einzigen Ort beschränkt war, sei aber jetzt durch eine Änderung der Rechte des Allerhöchsten (Ps. 76,11) die Sendestation verbreitert worden, so daß jetzt auch die Gegen-sendung von Sion komme⁴⁾. Daß dieser Widerhall von Byzanz

1) ed. A. Pavlov (= P), *Kritičeskie opyty po istorij drevnejšej greko-russkoj polemiki protiv Latinjan* (Petersburg 1878), Nr. VI, S. 158—168. (Kritische Versuche zur Geschichte der ältesten griechisch-russischen Polemik gegen die Lateiner.) Zum Ganzen vgl. V. Grumel, *Jérusalem entre Rome et Byzance. Une lettre inconnue du patr. de Cple Nicolas III. à son collègue de Jérusalem* (vers 1089), *Ech. d' Orient* Nr. 194/94 (1939), 104/117.

2) Petros III. von Antiocheia suchte die alte Sitte, wie er im Frühjahr 1052 dem Papste Leo IX. schreibt, als Band der Eintracht neu zu beleben. Vgl. seine *Inthronistiken* nach Rom, Alexandria und Jerusalem bei A. Michel, Humbert und Kerullarios, *Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrh.* (Paderborn 1930) II 432/475, abgekürzt im Folgenden mit St.

3) P. 158,16, 163,17 f.: *τὴν σὴν δόξαν, ὅποιαν ἔχεις περὶ θεοῦ . . . δεξάμενοι, τὴν ἡμετέραν ἀνταποστάλλομεν . . . τοῖς ἱεροῖς ἡμῶν διπτύχοις τὸ σὸν ὄνομα κατεγράψαμεν ἀδιάγραφον.*

3b) Dieselbe Schriftstelle in einer *ἐτέρα ἀπόδειξις περὶ τῆς ζύμης*. P. 144.

4) P. 158,1 ff.

ausgeht, ist wenigstens sehr wahrscheinlich. Denn der Ton der Antwort ist überlegen genug, um die Kollegen von Alexandrien und Antiochien als Schreiber des Briefes auszuschließen. Die Belehrungen fließen über. „Du sollst es hören,“ liest man da⁵⁾), „und dadurch auf einem breiteren und untrüglichen Boden stehen“⁶⁾). Ein Patriarch von Alexandria oder Antiocheia, die petrinische Sitze waren, hätte bei der langen Erörterung des Primates Petri, auf den sich Rom berief, sicher den Apostelfürsten nicht so herabgesetzt, wie es hier geschieht, vielmehr auf die eigene petrinisch-apostolische Gründung hingewiesen. Bei Antiocheia war auch eine Erinnerung an Apg. 11,26 zu erwarten, daß hier die Jünger des Herrn zuerst Christen genannt wurden⁷⁾).

Auch die Zeit der Korrespondenz läßt sich annähernd bestimmen. Die Inthronistika hatte offensichtlich von den Azy men, dem ungesäuerten Altarbrod der Lateiner, nichts gesagt. Nun wird als „dringend notwendiger Gegenstand“ der Aussprache „das Geheimnis der Oblation“ aufgeführt, damit der neue Bischof „sich nach der Stimme der Mehrheit, vielmehr der Wahrheit richte, wie er auch in den anderen Punkten (Filioque) schon vor der zugesandten Besprechung sich darnach gerichtet habe“⁸⁾). Der Byzantiner verbreitet sich weithin über die Azy men und zwar in dem 1. Teil seiner Antwort, der den neuen Kollegen unmittelbar angeht, während der 2. Teil auf die übersandte römische Schrift antwortet⁹⁾).

Nun war diese sakramental-liturgische Frage frühestens 1050 durch den Patriarchen Michael Kerullarios aufgeworfen worden, allerdings so leidenschaftlich, daß er das Opfer der Lateiner als

5) P. 163,14: σὺ δὲ ἀκούσης κἀντεῦδέν σοι πλείονως καὶ ἀσφαλεστέως τὸ πάριον περιγένηται.

6) Daß der neue Patriarch sich unterwürfig gezeigt oder Fragen gestellt hätte, blickt in der Antwort nirgends durch. Zwar übergab er eine „Schrift“ des Papstes, die er erhalten hatte, an Byzanz, aber auch Petros III. von Antiocheia sandte im Herbst 1054 die Antwort Leos IX. auf seine Inthronistika nach Byzanz zur Übersetzung (ep. ad Cerul. c. 24, St. II 426), Kerullarios schickte ihm seinerseits die Abschrift des Briefes zu, den er dem Papste geschrieben hatte, um sein großes, aber von Rom nicht gewürdigtes Entgegenkommen zu beweisen (ep. spec. ad Petr. c. 3. St. II 155). Corn. Will (= W.), Acta et scripta, quae de controversiis . . . saec. XI. extant (Leipzig 1861) 204.174.

7) Vgl. Leo IX. ad Petr. Ant. c. 1 (St. II 458). Dominicus Grad. ad Petr. c. 1 (W. 206,1 f.), Petr. ad Domin. c. 27 (W. 228,17). Mit Pavlov hält Grumel 109 den byzantinischen Ursprung der Antwort wegen ihres Tenors für gewiß.

8) P. 160,1. 4 von unten: τὸ ἀναγκαῖον τῶν ὑποθέσεων . . . λέγειν ἀποβιάζεται, ὡς ἀνὰ τὴν τῶν πλείονων . . . ψῆφον ἀπευθύνει αὐτόν, ὡς κἀν τοῖς ἄλλοις καὶ πρὸ τῶν ἡμετέρων λόγων ἀπηνύνας.

9) P. 163,31: „Soviel was dein Schreiben und deine Anliegen (ζητήματα, Diptychen?) angeht. Was aber die Anliegen des Papstes (περὶ δὲ γε ὧν ἐξητήθης παρὰ τοῦ πάπα) betrifft, schreiben wir dir, vielmehr dem Papste, folgendes zurück.“

ganz und gar ungültig schmähte¹⁰⁾. Sie war aber auch schon Ende des 11. Jahrhunderts für den ganzen Orient entschieden, als die Patriarchen Symeon II. von Jerusalem und Johannes V. Oxites von Antiocheia (1091—1100) gegen die Azymen zur Feder gegriffen hatten¹¹⁾. So ist die byzantinische Antwort an Jerusalem nur in den Dezennien nach Kerullarios möglich. Noch im J. 1065 empfing Patriarch Sophronios (1050—1081) einen abendländischen Pilgerzug „mit Zimbelgetön und strahlendem Lichterglanz, geleitete ihn zur göttlichen Kirche des hl. Grabes, in feierlicher Begleitung sowohl der Syrer als auch der Lateiner“¹²⁾. So wäre für damals die Mahnung nach Jerusalem begreiflich, nicht bloß selbst „keine Azymen zum Opfer darzubringen, sondern auch solche, die sie darbringen, nicht anzunehmen“¹³⁾.

Der Beweisgang gegen die Azymen entspricht auch ganz den damaligen Streitschriften. Der Patriarch Petros III. von Antiocheia hatte im Sommer 1054 an Dominicus von Grado als Antwortschreiben einen langen Brief über die Azymen gesandt, einen wahren Traktat, der hier wiederholt zum Durchbruch kommt. Entscheidend sei, so betont mit ihm der Byzantiner, die Stimme der Mehrheit¹⁴⁾. Die Azymen sind jüdische Überlieferung¹⁵⁾, nicht „vom Herrn empfangen“ (1. Cor. 11,23)¹⁶⁾. Denn an jenem Donnerstag, am 13. des Monats, als der Herr das Pascha überlieferte, war der Sauerteig noch nicht weggeschafft¹⁷⁾. Christus habe ja, wie die beiden hier verglichenen Schriften zu erweisen suchen, das Abendmahl vorausgefeiert. Das werde durch Jh. 18,28 erwiesen, da die Juden das Prätorium nicht betreten wollten, um nicht vor

10) St. II 110 ff. 123 ff. 282 f.

11) Michel, Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054—1090) (Rom 1939, Orient. chr. anal. 121) 28 f. 56 f. B. Leib, Deux inédits byzantins sur les azymes (Rom 1924, Or. chr. period. 2,3) 191 ff. 244 ff. Grumel, Ech. d' Or. 1933, 284. Auch Symeons Nachfolger, Johannes, schrieb gegen die Azymen. Dict. théol. cath. VIII 766 f. Dositheos, τόμος ἀγάπης 527.

12) Ingulf, hist. Croylandensis (Rer. Anglic. SS., ed. H. Savile, Frankfurt 1601, S. 904). W. Hotzelt, Die Wallfahrt Bisch. Günthers von Bamberg (Palästinahefte des d. Vereins v. hl. Land 33/36, Köln 1941) 75 f. 91.

13) P. 161,1: ὅς οὐκ ἂν ποτε τὰ ἄζυμα προσενέγκοιμεν εἰς θύλακα ἢ δεχθῇμεν προσαγόμενοι. Kardinal Humbert gibt in seinem „Dialog eines Römers mit einem Konstantinopolitaner“ vom Herbst 1053 in c. 33 (W. 109a) einen älteren Brief aus Jerusalem wieder, der anscheinend die dortige Jakobusliturgie schildert. Aus den kleinen (tenuis) Oblationen, die ganz (integrae) auf die Patene gelegt werden, wie aus dem Fehlen der Lanze, die dabei nicht benötigt wird, schließt er hier auf den Gebrauch von Azymen. Dieser Dialog wurde von der Gesandtschaft des J. 1054 in Byzanz amtlich überreicht.

14) Petr. ad Domin. Grad. c. 21 (W. 224,20): τῶν πλειόνων ἢ ψῆφος κρατεῖ. S. 160 unten (vorher A. 8).

15) Petr. c. 9 (216,5), P. 161,5.9.

16) Petr. c. 8 (214,30), P. 161,10.

17) Petr. c. 13 (218,15), P. 161,14.

dem Pascha verunreinigt zu werden¹⁸). Auch habe der Herr dem Judas gesagt: „Was du tust, das tue bald“ (Jh. 13,27)¹⁹), die Jünger hätten aber geglaubt, daß er noch etwas für das Fest besorgen sollte (Jh. 13,29)²⁰). Auch eine andere Schrift, die *Dialexis* des Mönches Niketas Stethatos vom Frühjahr 1053²¹) lieferte Stoff und Gedanken. Dieser will die Wirklichkeit der Antizipation aus dem Sonnenjahr (5634) astronomisch errechnen, jener aber weist auf Dionysios Areopagita hin, daß die Sonnenfinsternis gegen die Naturgesetze erfolgte²²). Vor allem aber stützt sich der Byzantiner auf den Mönch beim Erweis der neuen Theorie, daß Christus nicht bloß antizipierte, sondern überhaupt nicht das jüdische Pascha vor dem eigenen feierte, vielmehr nur sein eigenes beging²³). Der Herr und die Apostel, sagen beide, sind bei Tische gelegen (Jh. 21,10), während man beim gesetzlichen typischen Pascha stehen mußte²⁴). Neu wird nur beigefügt, daß etwas Gekochtes gegessen wurde, wie die Judasschüssel beweise (Jh. 13,26), nicht aber Gebratenes, wie das Gesetz befahl²⁵). „Das Alte ist vergangen (2. Cor. 5,17)“, wird auch hier endlos wiederholt²⁶). Das ganze alte Gesetz mit der Beschneidung und dem Sabbat sei wegen seiner Mangelhaftigkeit völlig abgeschafft, mit ihm aber auch die jüdischen Azymen²⁷). Alles Gesetzliche und Typische ist umgestaltet in Gnade und Wahrheit (Jh. 1,14). So z. B. gehe das gesetzliche Osterlamm in dasjenige über, das da trägt die Sünde der Welt (Jh. 1,29)²⁸), die bitteren Kräuter des Pascha in ein Leben voll Bitterkeit und Beschwernis. Und wenn der Pilgerstab des Paschamahles mit dem hl. Kreuz verglichen wird, so liegt auch hier eine entsprechende Stelle schon bei Kerullarios vor²⁹). Man muß es dem Byzantiner gut anrechnen,

18) Petr. c. 14 (219,17), P. 161,18. Auch in der Sylloge des Niketas Stethatos, cod. Ambrosianus 506 saec. XV. fol. 142 a (Martini II 611). Zu den „Vier Schriften des Nik. Steth. über die Azymen“ und ihrem gegenseitigen Verhältnis zu Petr. Ant. vgl. Michel, Byz. Zeitschr. 35 (1935) 308/336.

19) Petr. c. 18 (222,22), P. 161,24.

20) Petr. c. 19 (222,32), P. 161,26. Dies Argument findet sich, wie Leib 160 A. 15 feststellt, nur bei Petros.

21) St. II 307.

22) St. II 330 P. 161 unten.

23) Niketas hat diese Theorie im 11. Jh. im Anschluß an die Paschalchronik (ca. 631/41) zuerst aufgestellt. Michel, Die Anticipation des Paschamahles im Schisma des 11. Jh., Orient. chr. period. 2 (1936) 155/163.

24) *Dialexis* c. 7 (St. II 330,12), P. 162,14.

25) P. 162,8.

26) Mich. Kerull., *Panoplia* c. 17,1 (St. II 125,231), *Dialexis* c. 5 (II 326,21), Petr. Ant. c. 11 (W. 217,7), P. 162 unten.

27) *Dialexis* c. 5 (St. II 326,20 f.), P. 162,17.

28) Dial. c. 8 (II 331,15), P. 162,27.

29) Kerullariosfragment 1,1 (ed. Michel, Röm. Quart.schr. 39. 1931, 361 f.): τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν: ἰδοὺ γέγονε τὰ πάντα καινὰ... ἐκεῖ ἡ ῥάβδος Αἰῶνος, ὅδε ὁ σταυρός: ἐκεῖ ὁ ἄμνος, ὅδε ὁ Χριστός: ἐκεῖ τὰ ἄζυμα, ὅδε ὁ ἄγιος. Der Text, etwas abweichend, auch bei Euthymios Zigabenos (Migne 130. 1179).

daß er „im Vorbeigehen“ nicht auch die Worte von der völligen Nichtigkeit des lateinischen Opfers, von der Unkonsekrierbarkeit der Azymen, mitaufgelesen hat.

Ebenso führt die Art, wie der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater allein (*Filioquefrage*) behandelt wird, in die Zeit bald nach Michael Kerullarios. Zwar sind die meisten Gedankengänge durchaus photianisch und es scheint das ganz kurze, wohl echte Schriftchen „Gegen das alte Rom“ benützt worden zu sein³⁰). Würde der hl. Geist auch vom Sohne ausgehen, würden 2 Prinzipien eingeführt³¹). Alles, was der Vater hat, hat auch der Sohn und wie diese der Geist³²). Aber neben dem Gemeinsamen habe jede Person ihre Eigenheit (*ιδιον*), die nicht mitteilbar sei, wenn man nicht sabellianisiere³³): der Vater das Ungezeugtsein, der Sohn das Gezeugtsein, der Geist das Ausgehen. Wenn das Hervorgehen vom Vater vollkommen sei — und das ist es doch — dann ist ein Hervorgehen aus dem Sohne überflüssig³⁴). Nun aber zeigt sich gegenüber Photios ein „wesentlicher Fortschritt“³⁵) in der Polemik. Es wird nämlich den Lateinern zur Last gelegt, daß sie die Spendung (*διάδοσιν*, Jh. 7,39 Rom. 5,5 etc.), die Sendung (*πέμψιν*, Jh. 15,26, 16,7) oder Zuteilung (*χορηγίαν*, Gal. 3,5) dem Ausgehen (*ἐκπορεύεσθαι* Jh. 15,26) völlig gleichsetzen und darum die Existenz (*ὑπαρξιν*) des Geistes vom Sohne ableiten. Dann würde aber der Geist auch von sich selbst „ausgehen“, weil er auch sich selbst „gibt“³⁶). Den gleichen Vorwurf, diese biblischen Ausdrücke völlig identisch zu nehmen, erhebt nun gegen die Römer auch Theophylakt, seit 1078 (1090?) Erzbischof von Achrida³⁷). Diese adaequate Gleichung von Senden, Geben, Ausgießen und ihre Bezugnahme auf die göttliche Wesenheit des Geistes ist auch wirklich scharf und wiederholt ausgesprochen in der *Accusatio* des Kanzlers Fried-

30) ed. J. Hergenroether, Photii mystagogia (Regensburg 1857), 11/20. Zur Echtheit ders., Photius III, 160/65.

31) 1. c. n. 2: *πρὸς δύο ἀρχὰς ἀναγκάσεται τὸ πνεῦμα*. S. 159, 11: *ἀντὶ τῆς μιᾶς ἀρχῆς δύο εἰσαχθῆναι*.

32) n. 7 (S. 114): *πάντα, ὅσα*, P. 159, 15.

33) n. 1: Sabellianismus, P. 159, 22.

34) n. 4: *εἴπερ ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπόρευσις τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐντελής, περιττὴ ἢ ἂν ἡ ἐκ τοῦ υἱοῦ*. Phot. encycl. c. 9 (ed. Baletta 172): *εἰ ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπόρευσις τελεία . . . περιττὸν ἂν εἴη τοῦτο*. S. 159, l. 5 v. unten: *εἰ τελεία . . . ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς (ἐκπόρευσις), περιττὴ ἡ ἐκ τοῦ υἱοῦ*.

35) Photius III, 785.

36) P. 160, 14: *ἀνάγκη κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἐκπορεύεσθαι τοῦτο (τὸ πνεῦμα) καὶ ἐξ ἑαυτοῦ, ἐπεὶ καὶ αὐτὸ ἑαυτὸ διαδοῖν λέγεται*. Wenn aber dies, würde eine „noch neuere Häresie“ eingeführt.

37) Theophyl., Proslalia c. 5 (W. 234,6): *τὸ γὰρ ἐκπορεύεσθαι νομίζοντες ἴσον εἶναι τῷ χορηγεῖσθαι καὶ μετὰδίδουσαι . . . εἰς ταῦτὸν ἄγοντες τὰ ἀσύμβατα, μετὰδίδουσι καὶ ἐκπόρευουσιν*. Der Erzbischof zählt die biblischen Stellen weitauf auf. Er pastorierte nach Diog. Hanalatos, Beiträge (1937) von 1090/1108.

rich von Lothringen, des Mitgesandten Humberts, vom Juni 1054³⁸⁾. Es besteht also auch nach dieser Seite Grund genug, die Erörterung des Byzantiners über den hl. Geist in die Dezennien nach Kerullarios zu verweisen.

Dieser Zeitlage entspricht auch der bittere Schluß des Schreibens. Abfall muß man sehen und Verrat aus Feigheit und Todesfurcht, aus Ehrgeiz und Habsucht. Nur wer zu Kampf und Tod bereit ist, der ist im Leben und Sterben des Herrn (Rom. 11,8). „Die Leute, die von uns sich trennten (*ἀποσχισθέντας*), haben wir unter die eingereiht, die mit der Orthodoxie zerfallen sind (*ἀποδόξαντων*) und sie dem Satan übergeben (1. Cor. 6,5). Denn sie nahmen die angeführten Neuerungen an und sind im Banne, weil es keine Gemeinschaft gibt zwischen Christus und Belial (2. Cor. 6,15)“. Es heiße bleiben in dem Erlernten (2. Tim. 3,14), auch Schreckliches und Verfolgung leiden (2. Tim. 3,12) und nicht auf die Gegenwart schauen³⁹⁾.

Eine so gedrückte Stimmung kommt zwar auch in späterer Zeit oft und oft zum Durchbruch, ist aber auch schon zu erwarten, als das byzantinisch-kirchliche Unteritalien unter den Keulenschlägen der Normannen abbröckelte und schließlich ganz zusammenbrach. Einige Urkunden berichten genauer von dem zum Teil gewaltsamen Übergang an Altrom⁴⁰⁾. Reggio fiel schon 1062 Robert Guiscard in die Hand, der nun den römischen Katholizismus einführte. Der dortige Metropolit Basileios, seit Herbst 1078 vertrieben, wäre nach seiner eigenen Aussage zu Melfi 1088 von Urban II. zur Unterwerfung aufgefordert worden, der Erzbischof Romanos von Rossano und der Metropolit von St. Severina unterwarfen dort sich dem Papste. Spätestens 1080 ist Reggio lateinischer Sitz⁴¹⁾. Bald

38) Accusatio, Fragn. 5,3: Sive Spiritus s. procedens a Patre dicatur sive missus a Patre sive datus sive effusus sive Spiritus Patris, unum est et unum significat, id est essentiam Spiritus. c. 5,5: quod Spiritus Filii dicatur, quod ab eo datur, mittitur, effunditur, insufflatur, spiratur, profertur, exit, accipit ab eo quod annuntiat, eandem processionem id est eandem essentiam eius puram insinuat. Nochmals 5,8. Diese Stellen und ihre Behandlung bei Michel, Die Accusatio des Kanzlers Friedrich von Lothringen (Stephans IX.) gegen die Griechen, Röm. Quart.schr. 38 (1930) 163 f. 173 f.

39) P. 167 unten: διὰ τὸ τὰς ἐπιστάτους καινοτομίας καὶ παρενθέτους παραδόσεις προσδέχεσθαι ἀνάθεμά εἰσιν . . . παντελὴς χωρισμός.

40) Über den Wiederanschluß Süditaliens an Altrom unterrichten: W. Holtzmann, Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im J. 1089, Byz. Zeitschr. 28 (1928) 38/67, Ders., Die ältesten Urkunden des Klosters S. Maria del Patir, ebda. 26 (1926) 328/351. E. Caspar, Die Chronik von Tres Tabernae in Calabrien, Quellen u. Forsch. hrsg. v. preuß. hist. Inst. in Rom 1907, 1—56, Untersuchungen zu den ält. Papsturkunden f. Apul., ebda. 1904, 255/271, W. Klewitz, Zur Gesch. der Bistumsorganisationen Campaniens und Apuliens im 10. u. 11. Jh., ebda. 1932/33, 1/61.

41) Holtzmann, Unionsverh. 42 f. 54,64,66. Gregor VII. Reg. 9,25 (ed. Caspar 608,3).

war auch der letzte Rest verloren. Es wäre sehr wohl zu begreifen, wenn ein byzantinischer Patriarch von damals die schwersten Besorgnisse gehegt und die verschiedensten Motive bei dem fast allgemeinen Abfall gesucht hätte. Von dem verhaßten lateinischen Patriarchat Jerusalem weiß er noch nichts.

Näher noch läßt sich die Abfassungszeit der Inthronistika aus Sion und der byzantinischen Antwort bestimmen, wenn wir die Personen ins Auge fassen, von denen sie stammen können. Einstandsbriefe konnten nach Sophronios († ca. 1080) nur Euthymios und Symeon II. schreiben. Der erstere, wohl Georgier und in Byzanz geweiht, wird Ende 1082, Anfang 1083 als Gesandter Alexios' I. Komnenos an Boemund genannt und er unterschrieb noch im Dez. 1083 das Typicon Pakerianum für das bulgarische Kloster Petritzos (Bačkovo)⁴². Er kam wohl erst später nach Jerusalem und hatte keinen Anlaß an den ökumenischen Patriarchen eine Synodica zu richten. Dann kommt aber für dieses Schreiben nur noch Symeon II. von Jerusalem in Betracht, der 1099 oder vor 1106 gestorben sein soll⁴³. Sein Regierungsantritt und damit das Jahr der Inthronistika ist aber nicht genau festzustellen. Denn sein Vorgänger muß doch noch nach Jerusalem gekommen sein, weil seine Hilfe von dem völlig verwaisten Antiocheia angerufen wird⁴⁴. So kommen wir frühestens auf das Jahr 1085. Wenn Symeon auch erst auf der Bilder-Synode in den Blachernen im

42) Dölger, Reg. II, 20 n. 1087. Le Petit, Typicon de Grég. Pacc., Viz. Vrem. (Byz. chron.) 11 (1904), Priloženje I p. 56 f. V. Grumel, La chronol. des patr. de Jérus. sous les Comnènes, Sbornik v pamet na prof. Petăr (Sofia 1940) 109.

43) Die alten Diptychen nennen Symeon den Weisen (τὸν σοφόν) (A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμικῆς σταχυολογίας, Petersburg 1891, I 125). Er starb nach Albert von Aachen (Migne 166,556) im J. 1099, nach Dositheos, Dodekabiblos (Bukarest 1715) 788 vor 1106, da jetzt schon sein Nachfolger auf einer byzantinischen Synode genannt wird. Für Albert entscheidet sich B. Leib, Rom, Kiew et Byzance (Paris 1924) 267 und Grumel, chron. 110, für Dositheos ist Chrys. Papadopoulos, ἱστ. τῆς ἐκκλ. Ἱεροσ. (Athen 1910) und M. Jugie, Ech. d' Or. 26 (1927) 422 f. Vgl. Michel, Amalfi 28 A 2.

44) Taktikon des Mönches Nikon von Rhoidion bei Antiocheia (fälschlich oft Raithu) im Cod. Sin. 436 (441) bei V. N. Beneševič, Opisanie grečeskih rukopisej Sv. Ekateriny na Sinajě (Catal. mss. Sinait.) I (Petersburg 1911) 584. Brief des Patriarchats von Antiocheia an Patr. Euthymios, Brief des Archimandriten Petros vom Simeonkloster bei Antiocheia an den Patr. l. c. 585, Briefe des Mönches Nikon an Abt Gerasimos in Jerus. 586 ff., 596 ff. B. N. Beneševič, das Taktikon des Nikon Berga (Petersburg 1917) 11 ff. Mehrere wichtige Mitteilungen verdanke ich Herrn Professor Dr. W. Hotzelt und Herrn Professor Dr. Gg. Graf. Wenn Grumel 104 Symeons II. Wahl zwischen 1088/89 setzt, geschieht es nur, weil er seine Inthronistika mit dem Unionsversuch Ubans II. verbindet.

J. 1092 (?) sicher bezeugt ist⁴⁵⁾, ist doch sein Amtsantritt vor den Unionsversuch Urbans II. vom J. 1089 anzusetzen, wie eine Betrachtung der ihm übergebenen römischen Schrift ergeben wird. Auf der byzantinischen Seite kommt dann nur Nikolaos III. Grammatikos (Aug. 1084—24. 5. 1111) in Frage, wie bereits Grumel erkannt hat. Für einen sprachlichen Nachweis ist allerdings seine Epistel an Urban II. keine ausreichende Grundlage⁴⁶⁾.

Weiter führt erst der Inhalt der wirklichen oder angeblichen „Papstschrift“, die Symeon beigelegt hatte, die der byzantinische Patriarch nun im 2. Teil „Punkt für Punkt“⁴⁷⁾ beantwortet. Der Papst hat es mit seinen „schriftlichen Schlüssen darauf angelegt, (1.) daß es notwendiger Weise nur ein einziges Haupt für den Leib der Kirche gebe, dieses aber kein anderes sei als Petrus und durch ihn und mit ihm der Papst von Rom“. (2.) Der Papst, der den Petrus mit der Herrschaft über die Jünger bekleide, sage weiter in seiner Schrift: „Christus ist der Hirte der Kirche und ihr Lehrer. Die Weide gab er nach seiner Auferstehung dem Petrus, nicht durch einmaliges, sondern durch dreimaliges Zeugnis (Jh. 21,15 ff.), um zur Sicherheit im Überfluß das festzulegen, daß es nach dem ersten Hirten keinen anderen gibt als nur den Petrus.“ (3.) Nachdem sie sich anscheinend auf „die Umnennung des Namens Kephas in Petrus“ (Mt. 16,18) gestützt, „sagte die Schrift, daß Petrus deshalb notwendig auch das Haupt von allen sein müsse, weil er in dem einen Christus die zwei Naturen lehrte (Mt. 16,16)“⁴⁸⁾. (4.) „Im übrigen ist noch in der Schrift zu lesen: Es sagt

45) Migne gr. 137,976 B. Auf dem Konzil unterwarf sich Leon von Chalkedon, der erst 1086 abgesetzt wurde und noch lange widerstanden hatte. Grumel, chron. 110 glaubt das Jahr 1092 für die Wiederaufnahme nachweisen zu können.

46) Über ihn und seine bewegten Klagen, daß niemand mehr feste und auf die Zensuren achte, vgl. Leib, Rome 8—10. Dieser Jammer entspricht den klagenden Stellen unserer Schrift. Vorher regierten Kosmas aus Jerusalem (2. 8. 1075—8.5.1081) u. Eustratios Garidas (Mai 1081—Juli 1084). Der Brief Nikolaos III. an Papst Urban II. vom Sept. 1089 bei Holtzmann, Unionsverhandlg., B. Z. 28 (1928), 62/64. Das päpstliche Schreiben, das beantwortet wird, ist immer nur *γραφή* genannt (5 mal), ebenso wie das römische Schreiben an Jerusalem, das der Byzantiner in seiner Antwort vornimmt. Hier steht 4 mal *γραφή* (P. 163,34 164,15 166,23.30), nur 2 mal *γράμματα*, auch nie *ἐπιστολή*. Beide byz. Schreiben beginnen auch mit einem „prophetischen“ Wort, wenn an Urban auch ein gewöhnliches Psalmwort (132,5) dafür gelten muß. Für den „Grammatiker“ paßt die wiederholte starke Betonung richtiger Schlußfolgerung z. B. P. 164,25: Wenn die Kirche nur ein Haupt habe, wie bewiesen, und dieses Christus sei, wie bewiesen, könne Petrus oder der Papst nicht das Haupt sein.

47) P. 164,14: καὶ νῦν ἐκαστῶ τῶν εἰς δικαιολογίαν προτεινομένων τῷ πάπῳ, ἐν ᾧ σοι γραφὴ ἀπέστειλεν.

48) P. 166,11: διὰ τὸ ἐνὶ Χριστῷ τὰς δύο φύσεις τὸν Πέτρον θεολογῆσαι. Der Gedanke klingt schon bei Humbert stark an, der aus der Schau der unsichtbaren Gottheit Christi geradezu eine Unfehlbarkeit Petri im sichtbaren Opfer ableitet. Leo IX. — Humb. ep. 1. ad Cerul. c. 6 (W 68 a 33): quanta im-

der Herr selbst in den Evangelien dem Petrus und seinen Mitgeweihten, als er sie in die Welt sandte: Welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, denen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten (Jh. 20,23). Ihm aber, dem Petrus, überließ er wieder die Kirche der Reuigen mit den Worten: Was du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden sein, was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöst sein (Mt. 16,19)⁴⁹). Aus diesen beiden Stellen schließt der Sprechende die Erhebung (τὸ ἐξαιρετον) des Petrus über die anderen. Denn der Herr sagte dem Petrus besonders (ἰδικῶς), was er jenen gemeinsam (κοινῶς) sagte“⁵⁰).

V. Grumel, dem das Verdienst zukommt, auf diese Korrespondenz hingewiesen zu haben, bringt sie mit den Unionsverhandlungen Urbans II. zusammen. Kaum gewählt (12. 3. 1088), beklagte er sich wohl in 2 Briefen beim Kaiser Alexios I. Komnenos und beim Patriarchen Nikolaos III., daß die römische Kirche von der Gemeinschaft ausgeschlossen und der Name des Papstes aus den Diptychen getilgt sei, ohne daß ein Synodalurteil vorliege. Die Lateiner würden auch, wie ein 2. Vorwurf lautete (wegen der Azymen), im griechischen Reiche von den Kirchen d. h. von der Übung des Gottesdienstes nach ihrem Ritus ausgeschlossen⁵¹). Der Patriarch unterhandelte nun durch einen Mittelsmann, den vertriebenen Basileios von Reggio mit dem Papste über die Einigung der Kirchen und suchte dabei Vorteile für Unteritalien herauszuschlagen⁵²). Indessen beschloß schon eine byzantinische Synode unter dem Vorsitz des Kaisers und unter Assistenz des byzantinischen und antiochenischen Patriarchen im Sept. 1089 die Aufnahme des Papstes in die Diptychen, wenn er ein orthodoxes

puidentia dicatur Pater . . . abscondisse a principe apostolorum Petro . . . ritum visibilis sacrificii, qui per semetipsum plenissime revelare dignatus est illud ineffabile arcanum invisibilis divinitatis eiusdem Filii.

49) P. 166,23: *Ἀέγει δὲ αὐτὸς ὁ κύριος . . . Πέτρος*. Die beiden Schriftstellen mit derselben Einführung und einem Schlusse für Petrus in den Sentenzen Humberts c. 18 (ed. Thaner, Anselmi coll. can. 1,10) aus Cyprian, de cath. eccl. unit. (ed. Hartel, Corp. scr. eccl. lat. 3,212): *Loquitur dominus ad Petrum: Mt. 16,18. Quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Joh. 20,21.22, tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Die Stelle steht nicht etwa bei Pseudo-Isidor.*

50) Dazu Leo IX.—Humb., ep. ad Thomam Afric. (Migne 143, col. 728 d): *Quamvis enim omnibus generaliter dictum sit a domino: Mt. 18,18, tamen non sine causa specialiter et nominatim dictum est b. Petro apostolorum principi: Mt. 16,18. Der Nachweis, daß der Brief von Humbert verfaßt ist, bei Michel, Die Sentenzen des Kard. Humbert, das 1. Rechtsbuch der päpstl. Reform (Leipzig 1943) 185 ff.*

51) Holtzmann (1928) 46 f. 60 f. Dazu die Ergänzungen von C. Erdmann, Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Stuttgart 1935) 296 ff., 287 A. 13,290 A. 23.

52) l. c. 48 f. 64 f.

Glaubensbekenntnis gesandt habe, aber schon vor Erörterung der schwebenden Streitfragen, die erst 18 Monate nach der Aufnahme in die Diptychen auf einer byzantinischen Synode ausgetragen werden sollten. „Es wurde festgesetzt, daß von der Dispensation in Bezug auf die Anaphora auch die übrigen (nicht anwesenden) Patriarchen von Jerusalem und Alexandria unterrichtet werden, damit auch sie beigegeben“⁵³⁾. Der byzantinische Patriarch selbst schrieb mit weitläufiger Begründung an den Papst um seine Inthronistika⁵⁴⁾.

Gerade in diese Jahre soll nun die vorhin behandelte Korrespondenz fallen. Symeons II. Weihe wird dem entsprechend auf 1088/89 angesetzt⁵⁵⁾. Die feindselige byzantinische Antwort würde dann gerade in die Zeit fallen, da der ökumenische Patriarch mit Rom verhandelte. Das scheint mir schon mit Rücksicht auf den Kaiser unmöglich, der schon die kirchlichen Prozesse gegen Johannes Italos (1082) und Leon von Chalkedon (1086) ganz an sich gezogen hatte⁵⁶⁾. Der Patriarch von Jerusalem hätte nahezu gleichzeitig 2 Schreiben erhalten, das eine vom Patriarchen, der den Papst mit Belial zusammenwirft, das andere von der Synode, das die Aufnahme des Papstes in die Diptychen schon vor Untersuchung der Kontroversen vorsah. Das Merkwürdigste wäre gewesen, daß kein Schreiben auf das andere irgendwie Bezug nahm. Aber auch schon der Gegenstand der Verhandlung ist sehr verschieden: das eine Mal lediglich Erweis des römischen Primates, das andere Mal die Anaphora des Papstes in den Diptychen und das Verbot des römischen Kultus. Es ist deshalb die Korrespondenz Symeons II. von der Urbans II. völlig zu trennen und zwar muß die lange Antwort an Jerusalem vorausgegangen sein, weil hier sicher eine Bezugnahme auf den Synodalbeschluß zu erwarten war, der ja auch Jerusalem in die Diptychenfrage hereinzog. So ist für die Briefschafft Symeons mit Abstand etwa das Jahr 1086 anzunehmen.

Die E c h t h e i t des römischen Schreibens unterliegt überhaupt Bedenken. Symeon hätte einen Papstbrief erhalten, bevor er noch seine Erhebung an Byzanz anzeigte. Dieser könnte wohl auch an seinen Vorgänger gerichtet gewesen sein, aber der Byzantiner kennt immer nur ihn als Adressaten (πρὸς σέ). Als Absender gibt er meistens den „Papst“ an, aber ohne Namen, ja er läßt die

53) I. c. 62,12: ἐνυπόθῃ δέξασθαι (εὐξασθαι?) νῦν καὶ τοὺς λοιποὺς πατριάρχας, τὸν τε Ἱεροσόλυμων καὶ τὸν Ἀλεξανδρείας, ὡς ἂν κάκεινοι συνέσωσιν (συνεισῶσιν?) ἐπ' αὐτήν (οἰκονομίαν). Dölger n. 1156 verzeichnet noch zum J. 1091 eine kaiserliche Gesandtschaft an Urban II., „wohl zur Fortsetzung der Besprechungen über ein Konzil“. (Das Datum von n. 1146 ist jetzt auf Spt. 1089 anzugeben.)

54) Holtzmann 42 f. 62 f.

55) Grumel 112.

56) Dölger n. 1078. 1130.

„Schrift“, wie er immer sagt, sogar „von anderen“ (παρ' ἄλλων) stammen⁵⁷⁾. Vor allem fehlt im römischen Schreiben jeder aktuelle Grund, der den ökumenischen Kollegen doch besonders interessiert hätte. Von den Diptychen ist keine Rede. So mutet das Schriftchen mehr wie ein Auszug aus einem apologetischen Traktat über den Primat an⁵⁸⁾. Von selbst kommt dem Leser L a y c u s von Amalfi in den Sinn, dessen kleine Abhandlung über die Azy men dem Patriarchen Symeon II. als Brief eines Papstes Silvester an einen byzantinischen Kleriker in die Hand gegeben wurde⁵⁹⁾.

Es würde ja Wunder nehmen, wenn dieser rege Kopf nicht auch an die Hauptfrage, den römischen P r i m a t, herangegangen wäre, um auch damit seinen Landsleuten in den östlichen Pilgerländern und Handelsgebieten beizustehen. In seiner Schrift über die Azy men findet sich darüber nur eine kurze Stelle, die mit dem Auszug des Byzantiners verglichen werden kann. In beiden Stücken wird zuerst die These aufgestellt, daß die römische Kirche „das Haupt“ sei⁶⁰⁾. Dem Petrus, heißt es dann, sei in besonderer Weise (specialiter, ἰδικῶς, ἰδίᾳ) gesagt: Was du auf Erden lösen wirst etc. (Mt. 16,19). Wenn dabei erklärt wird, daß das eine „Verheißung (promittens)“ war, so kann der Byzantiner, darauf aufmerksam gemacht, gleich fortfahren, daß die Erfüllung selbst dennoch allen zu teil wurde (Mt. 18,18). Daß die Hirtenstelle (Jh. 21,15) sich auch findet, ist selbstverständlich. Aber die Proklamation der alten Roma als der „tocius mundi domina“ konnte dem ökumenischen Patriarchen sehr wohl den Protest: „Tyrannei“ abpressen, der sich am Schlusse der Primatspartie findet⁶¹⁾. Die Quellen für beide römische Schriftchen sind wohl die gleichen, Briefe und Sammlun-

57) P. 163,16.

58) Vorher A. 47: εἰς δικαιολογίαν.

59) Michel, Amalfi 32 A. 2. Da Symeon spätestens 1106 gestorben ist, kommt der Gegenpapst Silvester IV. Maginulfus (1105—1111) als angeblicher Absender des Laycus-Briefes nicht in Frage. An Laycus dachte schon ein Leser des Art. von Grumel, der neben Urban II. in ein fremdes Exemplar einschrieb: Laycus! An die Schrift eines Gegenpapstes ist deshalb nicht zu denken, weil die Korrespondenz Wiberts (Klemens III.) mit der östlichen Kirche erst einsetzte, als der Mittelsmann Nikolaos' III., Basileios von Reggio, ihm die unerledigte Korrespondenz Urbans II. mit den Griechen in die Hände gespielt hatte. Erdmann 298.

60) Amalfi und Jerusalem 42,19: Absit hoc (iudaizare) a tocius mundi domina universalique sede, Romana ecclesia, quam deus et dominus Ihesus Christus per semetipsum edificare dignatus est capudque et fundamentum ac speculum constituens fore omnium ecclesiarum, promittens specialiter nimum dilecto suo discipulo ac primo apostolo: Mt. 16,18,19 Lc. 22,32 Jh. 21,15—P. 164,18. 166,16: κεφαλὴν εἶναι τῶν πάντων, ὡς ἔλεγεν ἡ γραφή. 166,35: ὑπέσχετο δοῦναι . . . παραπομπή ἐστιν εἰς τὸ μετέπειτα.

61) P. 167,26: ἢ ἡ πλῆσις ἢ κατατάττουσα τοὺς βαθμοὺς, ἀλλὰ μὴ βλα καὶ τυραννίς.

gen des Kardinals Humbert, der von Laycus eifrig benützt wird⁶²). Da aber die Schriftstellen in der Vorlage des Patriarchen breiter ausgewertet sind, ist jedenfalls eine eigene Schrift des Laycus über den Primat anzunehmen. Anlage, Geist und Stoff scheinen aber die gleichen zu sein.

Der ökumenische Patriarch, der seinem Kollegen, „vielmehr dem Papste selbst zurückschreibt,“ nimmt „einführend“ die Lehren der „Diener des Wortes“ (Lc. 1,2) zur Grundlage und will „Punkt für Punkt zur überreichlichen Belehrung der Seelen“ vornehmen. (1.) Daß die Kirche ein Haupt haben müsse, gehe schon aus ihrem Vergleiche mit einem Leibe (Eph. 4,12) hervor. Daß sie hinwieder nur ein einziges Haupt habe, ergebe die Naturordnung, die ein Doppelhaupt ausschließe. Petrus könne dieses Haupt nicht sein, weil vom Apostel (1. Cor. 3,4 f. 22 f. 1,13) schon Christus das Haupt der Kirche genannt werde und ein weiteres Haupt gefährlich wäre. (2.) Die Weide ist Petrus nicht allein als eigen zugefallen, auch alle anderen haben das Weiderecht⁶³). Bei einem Primat (*πρωτεύον*) aus diesem Grunde müßten also auch alle übrigen erste sein. Dreimal aber habe Petrus das Weiderecht erhalten, nicht um ihn zu erheben, sondern um ihn wegen seiner dreimaligen Verleugnung zu beschämen⁶⁴). Hier liege also keine Bevorrechtung (*προτίμησης*) Petri vor, sondern eine neue Hirtenweihe und volle Gleichheit mit den anderen (Mt. 28,19). (3.) Die Umnennung in Petrus (Mt. 16,18) sei einfache Übersetzung von Kephas. Die Erkenntnis der 2 Naturen in Christus, die Petrus zum Haupte machen solle, sei großartiger (Jh. 1,1. 1,89) und sogar in einem ganzen Buch bei dem Donnersohne ausgesprochen, so daß sich an Stelle des einen Hauptes viele (*πολυκέφαλον*) entfalten würden⁶⁵). (4.) Die Schlüssel des Himmelreiches und die Binde- und Lösegewalt (Mt. 16,18) hat der Herr damals dem Petrus nur versprochen, bei der Erfüllung sie ihm aber nicht allein zugewandt (*ιδίᾳ*), sondern gemeinsam mit den anderen (*κοινῶς*). Auch deshalb hat also Petrus die Herrschaft (*ἀρχήν*) nicht. „Wenn man bald Ehre sucht für Rom, dann wieder sagt, daß man keine Ehre, sondern nur das Seelenheil suche⁶⁶), ist das nicht ein Widerspruch?“

Nach diesen biblischen Exegesen, die eine Entkräftung sein sollen, gibt der Patriarch noch unverhohlen seine Ansicht über den

62) Vorher A. 48 ff. Amalfi 35 ff.

63) P. 165,24 ohne bibl. Beleg.

64) Im Evangelium, auf das sich die Einleitung (*εἰσαγωγικά ἐπεισόδια*) be-
ruft, fehlt jede Beziehung der Weidestelle zur Verleugnung.

65) P. 166,10. Petrus sprach aber Christi Gottheit als erster aus.

66) Leo IX.—Humbert ep. 1. ad Cer. c. 36 (W. 83,24) betont bei der um-
fassenden Verteidigung des römischen Primates, daß ihm die persönliche
Ehre gleichgültig sei, nicht aber das Seelenheil der Herde. Caeterum de
homine sentite, o homines, quod vultis; unum tamen conscientia respondet
nobis, quia omnium ecclesiarum salutem . . . summopere desideramus.

römischen Primat kund, von einem weiteren Gesichtskreis aus gesehen. Es gebe eine Fünfherrschaft über die Kirche, die Pentarchie der 5 Patriarchen, die den 5 Sinnen am Leibe der Kirche verglichen werde⁶⁷). Wäre Rom und nicht Christus das Haupt der Kirche, hätte der Leib einen Sinn verloren und die Kirche wäre verstümmelt. Petrus könne also nicht das überragende Haupt der Kirche sein und auch nicht die römische Kirche. „Weil wir aber Petrus in anderem Sinne zum Fürsten haben⁶⁸), nämlich wegen der notwendigen Ordnung, die das Himmlische und Irdische zusammenhält, so bekennen wir: Wenn auch Petrus, nicht aber den Papst! Denn es gab eine Zeit, da er der erste von uns war, als er auch die gleiche Gesinnung hegte. Jetzt aber, da er das Gegenteil denkt, wie soll er der erste genannt werden? Er soll denselben Glauben bekennen und die erste Stelle einnehmen wie früher⁶⁹), damit der Glaube die Stufen verteile, nicht aber Gewalt und Tyrannei. Sonst wird er nie erhalten, was er von uns will.“ Ein Blick in die Geschichte ließ also einen rein praktischen Primat erträglich erscheinen. Der römische Primat ist hier nicht wie bei Photios nach Byzanz übertragen.

Nach all dem wurde Symeon II. etwa 1085/86 auf den Bischofsstuhl der hl. Stadt erhoben. Seine Inthronistika sandte er an den ökumenischen Patriarchen, von einer Synodica an den Papst ist keine Rede. Die Lateiner umwarben aber doch, wie es wohl verständlich ist, den Patriarchenthron des hl. Sion, „der Mutter aller Kirchen“, in dem sie auch ihre Klöster hatten, und steckten ihm eine Schrift zu, die das römische Bekenntnis rechtfertigte. Sie mochten wohl sagen, daß sie vom Papste komme; wahrscheinlich aber stammte sie wie der spätere Brief über die Azymen, den der Patriarch auch erhielt, von Laycus, einem Geistlichen aus Amalfi, das in Jerusalem die bedeutendsten Klöster und Spitäler hatte. Der byzantinische Patriarch Nikolaos III. Grammatikos suchte den neuen Bischof vom Verkehr mit den Lateinern abzuhalten und jedenfalls sollten sie beim patriarchalen Gottesdienste „nicht auf-

67) Der häufige Vergleich wird am breitesten ausgeführt von Petr. Antioch. in der schon oben (A. 14) benützten Epist. ad Dominicum Grad. c. 3. 4 (W. 210 ff.), aus der auch gleiche Ausdrücke (S. 164,23: *συναρμολογείται . . . μελῶν*) stammen. Petros „erlernte“ ihn schon z. Z. Sergios II., ca. 1009 (Röm. Quart.schr. 41.1933.127). Derselbe Vergleich schon bei Anastasius bibl. (ed. MG. Epist. Karol. aevi V, 1928,409,5) und im J. 1143 bei Nilos Doxapatres (Migne 132,1093). St. II 170 A. 8.

68) P. 167,18: *καὶ ἡμεῖς κορυφαῖον ἔχομεν τὸν Πέτρον καὶ ἕτερον λόγον, διὰ τὴν ἀναγκαίαν τάξιν, ἥτις συνέχειν μὲν καὶ τὰ οὐράνια καὶ τὰ ἐπίγεια λέγεται . . . πλήν εἰ καὶ Πέτρον, οὐ καὶ τὸν πᾶπαν*. Die *Dialexis* des Stethatos, eine benützte Quelle (oben A. 21 f.) hatte Petrus im Initium sogar genannt (St. II 320,4): *ἡ τῶν κορυφαίων ἀκρότης*.

69) Petr. Antioch., ep. ad Cerul. c. 21 (W. 202,25) bekennet mutig noch „den großen, ersten und apostolischen Thron“, dessen Abtrennung unsäglich vieles Leid mit sich brachte. Ganz ähnliche, aber noch schärfere Stellen als oben bei Michel, Von Photios zu Kerullarios, Röm. Quart.schr. 41, 1933,156.

genommen werden“. Wie sich Nikolaos in seiner Antwort an Symeon zeigt, war er ein Mann mit guten Bibelkenntnissen, ein klarer, wohl überlegter, gut disponierender Denker mit fast pedantischen Schlußweisen, der den Lateinern keinen Beweispunkt ohne Widerlegung hingehen lassen will, tief bekümmert über den Abfall so vieler Orthodoxer in Süditalien, deren Verdammnis er feierlich verkündet, den Lateinern so feindselig gesinnt, daß er eine „noch neuere Häresie“ herausklügelt und die Kluft auch an heiligsten Stätten noch zu erweitern sucht, vor dem Kaiser aber zurückweicht. Der Erfolg konnte nicht zweifelhaft sein. Symeon schrieb später selbst, aber maßvoll gegen die Azymer der Lateiner, die bisher in Jerusalem keine Schwierigkeiten bereitet hatten. Die verhaßte Einführung eines lateinischen Patriarchen mußte ihn ganz auf die andere Seite drängen.

Abgeschlossen im Dezember 1942.

Kardinal Albrecht und die Wiedervereinigung der beiden Kirchen.

Von Pfarrer Lic. Dr. Walter Delius,

Berlin-Friedrichshagen.

Der Gedanke, einen Ausgleich zwischen Evangelischen und Katholiken herbeizuführen, ist nach dem Augsburger Reichstag (1530) auf beiden Seiten lebendig gewesen. Für den Kaiser und die Reichsstände waren vorwiegend politische Gründe maßgebend. Andererseits stand hinter diesem Gedanken die Geisteswelt des Humanismus, die von Erasmus entscheidend beeinflußt wurde. Melanchthon und Bucer, beide vom Humanismus herkommend, unternahmen auf lutherischer Seite Ausgleichsversuche. Melanchthon führte in Augsburg noch vor der Fertigstellung des augsburger Bekenntnisses Privatverhandlungen. Bucer billigte seine Haltung. Sein Römerbriefkommentar (1536) enthielt das Anliegen, die Kirche Christi zu erneuern und zu erweitern. Seit der wittenberger Konkordie (1536), die Bucer zum Abschluß brachte, geht sein Wirken auf die Wiedervereinigung aus. Neben diesen beiden Reformatoren haben humanistische Fürsten wie der kölnen Erzbischof Hermann von Wied, Julius Pflug am Hofe Herzog Georgs von Sachsen und Joachim II. von Brandenburg für die Union der beiden Kirchen gewirkt¹⁾.

Daß der wichtigste der geistlichen Fürsten Deutschlands, Kardinal Albrecht von Mainz und Magdeburg, in dieser Frage eine bedeutsame Rolle gespielt hat, ist bisher noch nicht in einer zusammenfassenden Darstellung zum Ausdruck gekommen.

Albrecht stand ganz im Bannkreis des Humanismus. Mit Erasmus hatte er freundschaftliche Beziehungen²⁾. An seinem Hof in Mainz hatte er einen Kreis von Humanisten, unter ihnen Ulrich von Hutten und Capito versammelt³⁾. Besonders Capito versuchte Albrecht zugunsten Luthers zu beeinflussen⁴⁾. Dem Einfluß Capitos ist es zu danken, daß die Ausfertigung eines kaiserlichen Mandates, die Albrecht oblag, nicht vor Beginn des wormser Reichstages erfolgte. Denn dann wäre der Reichstag vor eine vollendete

1) R. Stupprich: Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen. Schr. d. Ver. f. Ref. Gesch. 53,2. 1936.

2) J. May: Der Kurfürst, Cardinal und Erzbischof Albrecht II. von Mainz und Magdeburg. München 1865. 1875. Bd. I. S. 263—67.

3) May I. S. 55—57. H. Baumgarten: Geschichte Karls V. I. S. 393 f. Stuttgart 1885.

4) P. Kalkoff: W. Capito im Dienste Erzbischof Albrechts von Mainz. Neue Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche I. Berlin 1907.

Tatsache gestellt worden. Auf Grund dieses Mandates sollten die lutherischen Schriften vernichtet, Luther selbst verhaftet und an den Kaiser ausgeliefert werden. Seine Anhänger sollten ebenfalls in Haft genommen werden. Dem Einwirken Capitos auf Albrecht war es auch zu danken, daß dieser der Absicht des Nuntius Aleander entgegen einer Vorladung Luthers auf den wormser Reichstag zustimmte. Vom päpstlichen Standpunkt aus hatte der erste geistliche Kurfürst des Reiches in dieser für das Papsttum wichtigen Angelegenheit versagt. Albrecht lehnte es demgemäß auch ab, das wormser Edikt und die päpstliche Bulle „Apostolicae sedis“ vom 3. 1. 1521 zu veröffentlichen und die in ihnen vorgesehenen Maßnahmen gegen die Anhänger Luthers durchzuführen.

Auch Albrechts weise und zurückhaltende Behandlung der Unruhen in Erfurt, die sich gegen die alte Kirche richteten, haben einerseits zur Festigung der evangelischen Lehre im erfurter Bürgertum, andererseits aber auch der Vernichtung der alten Kirche in den Stürmen der folgenden Jahre vorgebeugt⁵⁾. In dieser dem Luthertum gegenüber wohlwollenden Haltung Albrechts führte die Ablaßfrage zu schweren Auseinandersetzungen mit dem Reformator. Für Albrecht war die Geldfrage, für Luther die Glaubensfrage maßgebend⁶⁾. Ihr Ergebnis war die Einstellung des Ablaßunfuges durch Albrecht. Luther hingegen schrieb in Würdigung dieser Haltung Albrechts einen maßvollen Brief an den Kardinal⁷⁾. Nach Meinung seiner erasmischen Freunde suchte er in diesem Brief eine Annäherung an Albrecht herbeizuführen. Albrechts Antwort gefiel Luther, aber eine weitere Annäherung erfolgte nicht.

Vielmehr vollzog sich im Sommer 1523 ein Umschwung in Albrechts Haltung gegenüber der Reformation Luthers. Der Kardinal ließ das geistliche Gericht gegen die wittenberger Geistlichen einschreiten⁸⁾. Es folgte im September 1523 ein scharfes Verbot an den mainzer Klerus wegen der lutherischen Lehre. Daß aber seine Verbote nichts ausrichteten, zeigte Magdeburg, wo sich bereits im Jahre 1524 die lutherische Sache durchsetzte. In Halle, der Lieblingsresidenz Albrechts, machten sich immer stärkere lutherische Bestrebungen geltend. Der Propst des Klosters Neuwerk vor Halle verließ sein Amt und Kloster heimlich und wurde Luthers Anhänger⁹⁾. Aber gerade darum erfuhren die Hallenser den Umschwung in der Haltung Albrechts gegen die Reformation in besonderem Maße. Sie wurden Zeuge der Gefangensetzung und Verurteilung zum Tode, die dem Halberstädter Bürgermeister Heinrich

5) Kalkoff S. 87 ff.

6) A. Wolters: Der Abgott zu Halle. Bonn 1877.

7) Febr./März 1523 Weim. Briefw. III. Nr. 595 S. 47 f.

8) G. Kawerau: Beitr. z. bayr. Kirchengesch. III. S. 247 ff.

9) H. A. E. Erhard: Die ersten Erscheinungen d. Reformation in Halle. Ledeburs Allg. Arch. f. Gesch. d. Preuß. Staates 2. 1830.

Schreiber in Halle widerfuhr, den Albrecht auf einer Reise wegen seiner lutherischen Gesinnung hatte überfallen und gefangensetzen lassen. Durch kaiserliche Vermittlung konnte sich Schreiber durch ein Lösegeld loskaufen¹⁰⁾. Hier in Halle erlebte es Albrecht mit eigenen Augen, daß der ihm nahestehende Stiftsprediger Winkler das Abendmahl in beiderlei Gestalt feierte.

Durch den Bauernaufstand war der Kardinal in seinen beiden Stiftern in arge Bedrängnis gekommen. Trotzdem verfuhr er gegen die besiegten Bauern viel milder als andere Fürsten. In Halle, wo sich starke Sympathien für die Bauern gezeigt hatten, konnte Winkler vermitteln. Allerdings ging es dabei ohne längere Kerkerstrafen für besonders belastete Bürger von Halle nicht ab.

Ein Annäherungsversuch ging in diesem Jahr (1525) von Luther aus¹¹⁾. Er hoffte, den Kardinal dadurch für die evangelische Sache gewinnen zu können, wenn er ihn aufforderte, in den Ehestand zu treten und seine Bistümer zu weltlichen Fürstentümern zu machen. Albrecht antwortete auf diesen Brief des Reformators nicht. Er war im Gegenteil nicht bereit, den für die Evangelischen günstigen Reichstagsabschied von Speyer (1526) in seinen Ländern durchzuführen. Vielmehr glaubte er der lutherischen Bewegung durch eine Reformation des Klerikerstandes begegnen zu können¹²⁾. Diesem Gedanken ist er bis an sein Lebensende treu geblieben. In ihm meinte er ein Heilmittel gegen die Reformation gefunden zu haben. Innerhalb dieser Bestrebungen ging er auch gegen seinen Stiftsprediger Winkler vor. Er zitierte ihn nach Aschaffenburg, wo er gerade residierte. Winkler scheint jedoch dort nicht seines Amtes entsetzt worden sein. Der Kardinal entließ ihn nach Halle. Auf der Rückreise wurde Winkler ermordet. Sofort waren verschiedene Gerüchte über die Mörder im Umlauf, ohne daß die Mörder je festgestellt wurden.

Es ist beachtenswert, daß die Reformatoren sich in ihren Bemühungen um Albrecht nicht durch dessen Vorgehen gegen die Lutherischen beeinflussen ließen. Im Juni 1527 forderte Melancthon Albrecht auf, ein Nationalkonzil zu berufen¹³⁾. Diese Aufforderung ist ein Beweis, daß weite Kreise Deutschlands, voran die Reformatoren, in Albrecht den Fürsten sahen, der geeignet erschien, die Glaubensspaltung in Deutschland zu beseitigen. Ob Albrecht auf diese Aufforderung geantwortet hat, ist unbekannt. Jedenfalls wurden im Herbst des gleichen Jahres (1527) diese Versuche auf lange Zeit hinaus gestört. Luther hatte (Sept. ? 1527) seine Trostschrift an die Christen zu Halle geschrieben, um sie

10) P. Kalkoff Arch. f. Ref. Gesch. 15 S. 58. Weim. Briefw. III. Nr. 656 S. 146 f.

11) Weim. 18. S. 408 ff.

12) May II S. 41—43.

13) Corp. Ref. Suppl. Abt. VI. Briefw. Nr. 588.

über den Tod ihres Predigers Winkler zu trösten¹⁴⁾. In ihr nahm der Reformator Albrecht gegen den Mordverdacht, in den er bei vielen Lutherischen geraten war, in Schutz. Jedoch ließen sich seine Worte so deuten, daß sie den Verdacht gegen das mainzer Domkapitel offen ließen. Im Domkapitel wurden Stimmen laut, die Luther beim Reichskammergericht verklagen wollten. Sie fanden jedoch keine Mehrheit. So unterblieb der Prozeß. Eine Reihe polemischer Schriften wurden gewechselt. Luther war später geneigt, in dem Kardinal den Anstifter des Mordes zu sehen.

Diese Auseinandersetzungen über den Tod Winklers waren der Beginn von Gewaltmaßnahmen Albrechts gegen die Anhänger Luthers in Halle. Mit wirtschaftlichem Druck begann es. Verstärkt wurde dieser Druck, als Albrecht den Reichstagsabschied von Augsburg (1530) durchzuführen bestrebt war. Die lutherischen Ratsmitglieder in Halle wurden von Albrecht abgesetzt, da sie sich der Veröffentlichung des Augsburger Reichstagsabschiedes und der Beseitigung des Abendmahles in beiderlei Gestalt widersetzten. Aber auch geistig durch Schriften seiner Gelehrten wie Crotus und Vehe suchte Albrecht die Reformation zu überwinden.

Da wurde Albrecht durch den Kaiser, der über die außen- und innenpolitische Lage besorgt war, gemeinsam mit dem Kurfürsten von der Pfalz zu einer Vermittlungsaktion in der Glaubensfrage veranlaßt (1531)¹⁵⁾. Diese Vermittlung sollte einem neuen Reichstag, der die religiöse Frage lösen sollte, vorarbeiten¹⁶⁾. Ihre Aktion scheiterte an den evangelischen Fürsten Landgraf Philipp von Hessen und dem Kurfürsten von Sachsen. Da erschien der Kaiser am 4. Februar 1532 selbst in Mainz und ließ nach Rücksprache mit Albrecht und dem Kurfürsten von der Pfalz neue Instruktionen für einen Vermittlungsversuch auffertigen¹⁷⁾. Am 1. April 1532 kam es zu einer Zusammenkunft in Schweinfurt, auf der die beiden Kurfürsten mit Abgesandten der evangelischen Fürsten auf Grund der kaiserlichen Instruktionen verhandelten. Die Verhandlungen wurden in Nürnberg fortgesetzt. Die beiden Kurfürsten hatten sich jedoch inzwischen davon überzeugt, daß beim Beharren auf den kaiserlichen Forderungen mit einem Scheitern der Verhandlungen zu rechnen sei. Sie machten dem Kaiser daher den Vorschlag, daß bis zu einem Konzil oder Reichstag auf religiösem Gebiet von keiner Seite eine Änderung vorgenommen werde und keine Glaubensverfolgungen stattfinden dürften. Mit Ausnahme des Landgrafen Philipp von Hessen wurden diese Vorschläge von allen evan-

14) Weim. 23 S. 402/31.

15) K. Lanz: Staatspapiere z. Gesch. Kaiser Karl V. Stuttg. 1846. S. 62—69.

16) Winkelman: Der Schmalkaldische Bund 1530—32 und der Nürnberger Religionsfriede S. 175 ff. Straßburg 1892.

17) K. Lanz: Correspondenz d. Kaiser Karl V. I. Leipzig 1844.

gelischen Fürsten angenommen. Der Kaiser stimmte zu, weil er die Türkenhilfe der evangelischen Stände brauchte. So wurde am 2. August 1532 der Nürnberger Religionsfriede geschlossen, dem auf Anraten Luthers auch Philipp von Hessen sich nachträglich anschloß. Auf dem Reichstag zu Regensburg (1532) wurde vom Kaiser die Einberufung eines Konzils für erforderlich angesehen. In den folgenden Jahren versuchte nun die Kurie ein Konzil zustande zu bringen. Darum erschien der päpstliche Nuntius Ranconna am 7. Juni 1533 in Halle, um Albrecht zu dem geplanten Konzil einzuladen. Der Kardinal machte zur Bedingung, daß seine Antwort geheim bleiben müsse¹⁸⁾. Er gestand aber schließlich zu, daß König Ferdinand sie sehen dürfe.

Albrecht sah indessen mit dem Nürnberger Religionsfrieden und der unsicheren Aussicht auf ein Konzil den Bestand der alten Kirche und besonders seiner Bistümer durchaus nicht gesichert. Als Gegengewicht gegen den Schmalkaldischen Bund brachte er in seiner Eigenschaft als Erzbischof von Magdeburg und Bischof von Halberstadt, nicht aber als Erzbischof von Mainz, gemeinsam mit Joachim I. von Brandenburg, Herzog Georg von Sachsen und den Herzögen Erich und Heinrich von Braunschweig am 21. November 1533 den hallischen Bund zustande. Die Verbündeten stellten sich auf den Boden des Nürnberger Religionsfriedens. In ihrem Schreiben an den Kaiser, in dem sie um Bestätigung des Bundes baten, ließen sie deutlich erkennen, daß ihnen darauf ankam, ein Fortschreiten der Reformation in ihren Ländern zu verhindern. Eine ähnliche Sicherung für seine westlichen Besitzungen hatte Albrecht ein Jahr früher in der Rheinischen Einigung mit Trier, Pfalz, Hessen und Würzburg gefunden¹⁹⁾. Gestützt auf diese Bundesgenossen konnte Albrecht gegen die lutherischen Anhänger in Halle vorgehen. Als bei den Ratswahlen des Jahres 1534 alle Gewählten bis auf einen lutherisch waren, beschloß Albrecht radikale Maßnahmen gegen die lutherische Lehre in Halle zu treffen. Er forderte von jedem neugewählten Ratsmitglied die Teilnahme am Abendmahl in einerlei Gestalt und daß sie „von verführerischen lutherischen Lehren abstehen“. Unter Betonung ihrer Gehorsamspflicht und Hinweis auf den Nürnberger Religionsfrieden lehnten die Gewählten bis auf einen ab, die Forderungen des Kardinals zu erfüllen. Die verlegene Antwort des Kardinals enthielt die versteckte Drohung der Ausweisung der Gewählten. Als auch dies keine Wirkung hatte, erging an sie und ihre Familien der Ausweisungsbefehl. Die Ausgewiesenen riefen unter anderem den Kurfürsten Friedrich von Sachsen zur Vermittlung an. Auch Luther und Fürst Wolfgang von Anhalt traten für die Ausgewiesenen ein. Jedoch schlugen alle Versuche, Albrecht zur Milde zu stimmen, fehl. Von entscheiden-

18) K. Lanz: Staatspapiere S. 106.

19) W. Steffen: Zur Politik Albrechts von Mainz in den Jahren 1532—1545. Diss. phil. Greifswald 1897.

der Bedeutung war dabei der Streit zwischen Albrecht und Johann Friedrich um das Burggrafentum. Erst nach Einführung der Reformation in Halle (1541) kehrten die Verbannten zurück ²⁰⁾.

Durch das Vorgehen Albrechts war die Stimmung zwischen den Reformatoren und Albrecht außerordentlich gespannt. Eine Aussicht auf Überbrückung der Glaubensgegensätze war in diesen Jahren nicht zu erwarten. Luther hatte anlässlich der Ausweisung der hallischen Ratsmitglieder über Albrecht geäußert: „Ich dachte euer Früchtlein hat nun ausgeheuchelt und lange genug den Baum auf beiden Achseln getragen“ ²¹⁾ Luther war sogar soweit gegangen, am Allerheiligen die Gemeinde aufzufordern, Gott um Vernichtung der beiden Bluthunde Georg von Sachsen und Albrecht zu bitten. Für Albrecht gab es Luther zu ^{21a)}. Die Feindschaft zwischen Luther und Albrecht fand ihren Höhepunkt, als Albrecht seinen Günstling Hans von Schönitz den Prozeß machen und ihn am Galgen sterben ließ. Die Verwandten des Hingerichteten fanden in Luther einen Verteidiger der nicht ganz durchsichtigen Sache des Gerichteten. Trotzdem richtete Luther auf Grund irriger Informationen die heftigsten Schläge gegen Albrecht, durch die das Bild des Kardinals für die Folgezeit entscheidend beeinflusst wurde. Die brandenburgischen Fürsten und Philipp von Hessen traten für Albrecht ein. Durch diese Ereignisse waren Versuche zur Wiedervereinigung der Kirchen vorläufig in weitere Ferne gerückt. Albrecht verschärfte im Gegenteil in Halle seine Maßnahmen gegen das lutherische Bürgertum. Kurz vor Ostern des Jahres 1535 ließ er alle Einwohner der Stadt zur Teilnahme am Abendmahl in einerlei Gestalt auffordern. Aber wie sehr auch Strafen angedroht wurden, nur einige Frauen kamen diesem Befehl nach ²²⁾. In den folgenden Jahren griff er immer wieder bei den Ratswahlen ein, um Ratsmitglieder der alten Kirche einzusetzen. Aber diese Versuche scheiterten schließlich daran, daß geeignete Bürger katholischen Glaubens fehlten.

Albrecht war mit der ganzen Nation ohne Unterschied der Konfession einig, daß eine friedliche Beilegung in den Glaubensfragen nur durch ein Konzil möglich sei. Die Lutherischen dachten an ein deutsches Nationalkonzil, die Katholiken an ein allgemeines Konzil unter päpstlicher Leitung. Die Frage dabei war, ob der Kaiser als Advokat und Defensor der Kirche die Wünsche der Deutschen bei der Kurie vertreten würde. Papst Paul III. faßte die Konzilsfrage energisch an. Im Frühjahr 1535 machte sich der Nuntius Vergerio

20) W. Delius: Reformationsgeschichte der Stadt Halle. (Erscheint demnächst.)

21) Köstlin II S. 428.

21a) ib. S. 314.

22) Summ Beschr. Dresden Loc. St.A. 8948.

auf den Weg nach Deutschland, um die Zustimmung der deutschen Fürsten zu einem Konzil und ihre Vorschläge für den Konzilsort einzuholen. Es lag nahe, daß er sofort nach seinem Besuch bei König Ferdinand den Kardinal Albrecht aufsuchte. Vergerio aber bereiste zunächst die Höfe im Süden und Westen Deutschlands. Bei Albrecht entschuldigte er sich vorläufig²³⁾. Maßgebend war wohl bei Vergerio für sein Verhalten der Verdacht, daß Albrecht nicht unbedingt romfreundlich sei und ein Konzil in Deutschland wünsche. In diesem Sinn hatte Eck Albrecht und die übrigen Mitglieder des hallischen Bundes verleumdet. Tatsächlich setzte Vergerio Mantua als Konzilsort fest und warb in Deutschland um Zustimmung²⁴⁾. Als er am 4. September nach Mainz kam, erklärte der Statthalter Albrechts, Johann Albrecht, der Neffe des Kardinals, Albrechts Zustimmung sei nicht so sicher, da er auf seine lutherisch gesinnten Räte höre. Man müsse sorgen, daß er in der Unterstützung eines allgemeinen Konzils fest bleibe. Vergerio beschloß daher, den Kardinal möglichst unter vier Augen zu sprechen. Nach 6tägiger, beschwerlicher Reise von Paderborn über den Harz kam er in Halle an. Unterwegs hatte er unter der Abneigung der lutherischen Bewohner zu leiden. Nach seinem Bericht waren sie von unglaublichem Haß gegen Rom und dem Papst beseelt. Sein Aufenthalt in Halle dauerte vom 3.—5. November. Er erfuhr dabei von Albrecht, daß dieser bisher Joachim II. von Brandenburg vom Übertritt zum Luthertum abgehalten habe. Diese Tatsache war wichtig im Hinblick auf die Konzilsbestrebungen. Das Ergebnis dieser Verhandlungen war die Übereinkunft, den Kaiser zu lebhafter Mitwirkung in der Konzilsfrage zu veranlassen²⁵⁾. Vergerio zog von Halle nach Wittenberg, wo er mit Luther verhandelte. Von da reiste er nach Berlin zu Verhandlungen mit Joachim II. Der Eindruck, den Albrecht auf Vergerio machte, war so günstig, daß der Kardinal zu Beginn des Jahres 1536 mit reichen Benefizien und Indulgenzen von der Kurie bedacht wurde²⁶⁾. Der neue Nuntius Morone erhielt über Albrecht folgende römische Informationen: gut, doch pflegt er meistens einige Leute zu haben, die in kirchlicher Beziehung nicht so gut und rein sind wie er, und er läßt sich davon in einer gewissen Gutmütigkeit kaum überzeugen, bis er sich von ihnen getäuscht sieht²⁷⁾.

Die Reise des mainzer Statthalters Johann Albrecht nach Spanien zum Kaiser (Ende Dezember 1535) hatte wohl den Zweck, diesen in Übereinstimmung mit den Besprechungen zwischen Albrecht und Vergerio für den Gedanken eines allgemeinen Konzils zu ge-

23) Nuntiatur Berichte I, 1 S. 388 Ber. v. 11. 5. 35.

24) Nunt. Ber. I, 1 S. 453 f. Ber. v. 28. 5. 35.

25) Nunt. Ber. I, 1 S. 533. 3/6.

26) ib. I, 2 S. 66 Anm.

27) ib. S. 65 f.

winnen²⁸⁾. Der Kaiser war auf den Papst nicht gut zu sprechen, weil dieser Frankreich begünstigte. In einer Geheiminstruktion an seinen Vizekanzler Dr. Held, den er nach Deutschland sandte, ließ er die Möglichkeit eines deutschen Nationalkonzils durchblicken, das den Bedürfnissen der deutschen Nation gerecht werde²⁹⁾.

Im Februar 1537 überbrachte der Bischof Vorst die Anzeige des Konzils nach Halle³⁰⁾. Der Kardinal wiederholte dabei, daß ein Konzil notwendig sei. Die Lutherischen nehmen immer zu und drohen mit Krieg, wie sich z. B. im Burggrafenstreit zeige. Der Papst solle sich über die Durchführung der Konzilsbeschlüsse klar werden, damit sich nicht das gleiche Spiel wie in Böhmen wiederhole. Offensichtlich war sein Rat an den Papst, die Kirchenspaltung mit Gewalt zu beseitigen. Sein Vorgehen gegen die Lutherischen in Halle ließ dies deutlich werden.

Zunächst wurde das Konzil auf den 1. November 1537 verschoben. Der Nuntius Morone erhielt den Auftrag, Albrecht davon in Kenntnis zu setzen³¹⁾. Das Konzil wurde dann wiederum auf den 1. Mai 1538 verlegt. Albrecht war bereit, die Vorbereitungen zu diesem Konzil zu fördern. Der päpstliche Nuntius am kaiserlichen Hof, Bischof Johannes von Modena, schrieb am 1. 1. 1538 von Prag aus an Albrecht. Er bittet ihn im päpstlichen Auftrag, alle Suffragane und benachbarten Bischöfe, die der Einberufung eines Konzils günstig gesinnt sind, in Kenntnis zu setzen, daß das Konzil auf den 1. Mai 1538 verlegt sei³²⁾. Eine solche Einladung für den 1. Mai übersandte Albrecht (25. 1. 38) seinem Suffraganen Bischof Sigismund von Merseburg³³⁾. Die Antwort des Bischofs ist nicht bekannt. Aus einem weiteren Schreiben Albrechts an den merseburger Bischof geht hervor, daß dieser Bedenken hatte, die päpstliche Bulle mit der Einladung zum Konzil zu publizieren, da dies in der Bulle nicht ausdrücklich zur Pflicht gemacht. Albrecht forderte ihn nun zur Publizierung auf, wie er es auch im Erzstift und Stift Halberstadt getan habe. Weiter gab er die Bulle mit der Einladung an den Kanzler der Leipziger Universität. Die Universität holte zu ihrer Veröffentlichung die Genehmigung Herzog Georgs ein³⁴⁾.

Es zeigte sich jedoch, daß das Konzil am 1. Mai nicht eröffnet werden konnte. In gütlicher Vereinbarung zwischen Kaiser und Papst wurde es auf den 6. April 1539 verschoben. Unter den Gründen der Verlegung befindet sich auch der Hinweis auf die in Aussicht genommenen gütlichen Verhandlungen in Deutschland.

28) May II S. 308.

29) K. Lanz Corresp. Karls V. II (1845) S. 268 ff. Nr. 447.

30) Nunt. Ber. I, 1 S. 533/6.

31) Nunt. Ber. I, 2 S. 150 f. 160.

32) Neue Beyträge der theol. Gelehrsamkeit 1753 S. 306/8.

33) ib. S. 309/10.

34) ib. S. 311/12.

Albrecht gedachte seinerseits auf einer Synode die Konzilsfrage zu verhandeln. An ihr sollten neben seinen Suffraganen alle hohen Kleriker teilnehmen, die in der Konzilsfrage auf Seiten des Papstes standen. Er lud sie zum 3. Juni 1538 nach Halle ein, wo Theologen und Juristen des Kardinals sich mit den von ihren Bischöfen und Prälaten abgeordneten Gelehrten der Theologie und des Rechtes unterreden sollten. Drei Punkte stellte Albrecht zur Aussprache: 1. Beschickung des Konzils, 2. das Glaubensbekenntnis der Kirche, 3. die strittigen Glaubenssätze. In seinem Einladungsschreiben an den Bischof von Meissen bringt Albrecht zum Ausdruck, daß es ihm auf Beseitigung des Zwiespaltes in der Kirche und auf ihre Reformierung ankomme³⁵⁾. Ob die Synode stattfand, ist nicht bekannt. Die Einladung zeigt deutlich die ernsten Absichten Albrechts, daß das Konzil zustande komme, um die Kirchenfrage zu lösen. Albrecht war dabei zu Zugeständnissen bereit. Vor allem glaubte er durch Gewährung des Laienkelches die Verhandlungen mit den Lutherischen günstig beeinflussen zu können³⁶⁾.

Bei diesen Bemühungen mußte Albrecht die frankfurter Verhandlungen, die im Frühjahr 1539 zum Frankfurter Anstand führten, als einen Querschläger ansehen. In Frankfurt war den Lutherischen die Wahrung ihres Besitzstandes zugesagt worden. Zu allem war Albrecht zu den frankfurter Verhandlungen nicht hinzugezogen worden. Albrecht richtete an den Kaiser in Spanien ein Bedenken (25. 4. 1539) gegen den Frankfurter Anstand. Aber alle Versuche Kaiser Karl für einen Ausgleich zwischen den beiden Kirchen zu gewinnen, scheiterten³⁷⁾. Gerade aus dem Schreiben an den Kaiser wird deutlich, wie verletzt sich Albrecht in seinem Bemühen zur Lösung der Kirchenfrage durch das Verhalten des Kaisers fühlte. Nach wie vor sieht Albrecht nur eine Lösung in der Berufung eines Konzils.

Die Stellung Albrechts war im Erzbistum Magdeburg inzwischen immer schwieriger geworden, besonders als Herzog Georg von Sachsen, der einzige tatkräftige Vertreter der alten Kirche in Mitteleuropa, starb (17. 4. 1539). Dazu kam, daß auch der Papst dem Kaiser in seinen Verhandlungen mit den Lutherischen durch Suspension des Konzils entgegenkam.

Die Religionsgespräche in Hagenau und Worms (1540) beobachtete Albrecht mit großem Mißvergnügen. Sah doch die wormser Zusammenkunft am Schluß einem Nationalkonzil sehr ähnlich. Das wormser Gespräch ist für Albrechts weitere Haltung entscheidend gewesen. Seitdem verfolgte er streng die Politik der Kurie und

35) Dresden St.A. loc. 9655 II, 75 fol. 28 b No. Copey des Compromis . . . siehe Anlage 1.

36) Nunt. Ber. I. 3 S. 133.

37) Buchholz: Geschichte d. Regierung Ferdinands I. IX. S. 380 ff. Wien 1831/38.

blieb dieser Politik bis zu seinem Lebensende treu. Gemeinsam mit Herzog Wilhelm von Bayern und Herzog Heinrich von Braunschweig bekämpfte er den Konkordienplan des Kaisers und forderte die Berufung eines Konzils³⁸⁾. Der Kaiser bestand jedoch auf Fortsetzung der Gespräche mit den Lutherischen. Albrecht erschien persönlich zu den Fortsetzungen der Verhandlungen in Regensburg, um auch hier die Forderung nach einem Konzil zu vertreten³⁹⁾. Der Plan des Kaisers, durch Gespräche zwischen den beiden Bekenntnissen die Spaltung zu beseitigen, war in Regensburg endgültig gescheitert. Der Kaiser und Albrecht waren in Regensburg hart aneinander geraten. Der Kardinal zürnte dem Kaiser, der sich dort gegen ein allgemeines Konzil erklärt hatte. Aber so schroff auch Albrechts Haltung in der Vertretung klerikaler Interessen war, ihm wurde deutlich, daß die Lutherischen nicht ohne große Zugeständnisse zu gewinnen waren. In einer Unterredung mit dem päpstlichen Legaten Contarini äußerte Albrecht auch Gedanken zur Überwindung der Glaubensspaltung. Er wies auf die guten evangelischen Schulen in Deutschland hin, die die deutsche Jugend an sich ziehe⁴⁰⁾. Dem Nuntius Morone gegenüber sprach er über die kirchenpolitische Lage⁴¹⁾. Er wünsche ein Konzil in Deutschland, vorausgesetzt, daß dieses auch die päpstliche Zustimmung finde. Der Papst möge auf die Reformation merken. Sie sei nötig und jeder wünsche sie. Jeder Bischof solle mit päpstlicher Approbation reformieren. Priesterehe und Laienkelch lehnte Albrecht nicht brüsk ab. In der Erkenntnis, daß der Papst einem Konzil in Deutschland nicht zustimmen werde, änderte er seine Meinung. Albrecht und die Bischöfe verfaßten schließlich eine Bittschrift zur schleunigen Abhaltung eines Konzils.

Zwischen den Tagen von Worms und Regensburg liegt der für Albrechts Stellung im Erztift Magdeburg bedeutsame Landtag zu Kalbe (Febr. 1541). Hier übernahmen die Landstände des Erztiftes die Schulden des Kardinals in Höhe von 536 000 Fl.^{41a)} Es ist kaum anzunehmen, daß die Stände die Schulden ohne Zugeständnisse seitens des Kardinals übernommen haben. Wie weit diese Zugeständnisse auf religiösem Gebiet gingen, entzieht sich unserer Kenntnis. Die hallesche Bürgerschaft jedenfalls behauptete, dem ganzen Erztift sei freie Abhaltung evangelischer Gottesdienste zugesagt worden, nur der Stadt Halle nicht. Der Rat von Halle antwortete darauf, daß nur der Ritterschaft dies auf ihre Bitte hin zugestanden sei⁴²⁾.

38) V. Schultze: Dreizehn Depechen Contarinis aus Regensburg. Zeitschr. f. Kirchengesch. III. S. 156 f.

39) Steffen S. 65 ff.

40) Regesten u. Briefe d. Kardinals Gaspero Contarini. Braunsberg 1881.

41) Ber. v. 27. 6. ed. Lämmer. Monumenta Vaticana. Freiburg 1861.

41a) Dresden St.A. loc. 8948 fol. 61.

42) G. Hertzberg: Gesch. d. Stadt Halle Bd. II S. 151 (1891).

Nach dem Kalber Landtag verließ Albrecht endgültig Halle. Das von ihm als Bollwerk gegen die lutherische Reformation errichtete Neue Stift löste er auf. Ein neuer Schlag für Albrecht war der Rezeß des Reichstages zu Regensburg. In ihm wurde u. a. festgestellt, falls ein allgemeines Konzil nicht zustande komme, solle in Deutschland ein Nationalkonzil stattfinden. Die im Reichstagsabschied geforderte Reformation suchte Albrecht sofort zu vollziehen. In einer langen Unterredung mit Morone (17. 2. 1542) zeigte er die Schwierigkeiten, diese Reformation als Gegengewicht gegen die lutherische Reformation durchzuführen⁴³⁾. Im Jahre 1543 ließ Albrecht eine Reformatio für seinen Klerus ausarbeiten⁴⁴⁾. Das Hauptgewicht legte diese Reformordnung auf die Wiederherstellung des Klerus. Sie kam nie zur Ausführung. Trotzdem ist sie ein wichtiges Zeugnis der beginnenden Gegenreformation. Sie kennzeichnet deutlich, daß Albrecht den Versuch einer Wiedervereinigung der beiden Kirchen für aussichtslos hält. Darum versuchte er die lutherische Reformation durch kirchliche und soziale Reformen in der katholischen Kirche aufzuhalten und allmählich rückgängig zu machen. Es ist die Tragik im Leben Albrechts, daß er Luthers Reformation nicht verstanden hat. Darum mußten seine gutgemeinten Versuche, eine Union herbeizuführen, scheitern⁴⁵⁾. Aber auch das nun schließlich endgültig nach Trient einberufene Konzil (1545), für dessen Abhaltung er mit dem Gewicht seiner Persönlichkeit alle Zeit eingetreten war, erlebte Albrecht nicht mehr. Die von ihm in Aussicht genommene Provinzialsynode, auf der seine Reformpläne behandelt werden sollten, fand erst vier Jahre nach seinem Tode statt. An dem Versuch der Union sind nicht nur Albrecht, sondern auch Kaiser und Papst gescheitert. Gottes Wille hat das Nebeneinander der beiden Kirchen zugelassen.

**Brief Kardinal Albrechts an Johann, Bischof von Meissen
vom 28. April 1538**

Unser freuntlich dienst zu vorn. Erwirdiger in got besonder lieber freunt. Euer libd ist unvorborgen welcher gestalt die Bebstliche heylichkeit vorschinner zeit zu Rohm ein gemein Cristlich Concilium hat publicieren und volgend durch seine heylichkeit geschickten hern Petrum vorstium Episcopum aquensem uns als Primaten auch andern Erzbischoffen, Churfürsten und Fürsten uf den 23. tagk May nechst kunfftigk gegen Mantua einzukommen, hat intimiren lassen. Das wir dann e. L. ewer heylichkeit briwe, die sie uns darneben übersanat uf ewer heylichkeit sonderlichen befehl hiemit zuschicken.

43) Morones Ber. 20. 2. 42. ed. Lämmer S. 412 ff.

44) May II S. 527 ff Beil. LXIX. L. Cardauns: Zur Gesch. d. kirchl. Unions- und Reformbestrebungen (1538—1542). Bibl. d. kgl. Preuß. Hist. Inst. in Rom Bd. V S. 75 ff

45) H. Gredy: Kardinal Albrecht II. v. Brandenburg in seinem Verhältnis zu den Glaubenserneuerungen. Mainz 1891 (aus kriegsbedingten Gründen vom Verf. nicht eingesehen).

So dann die zeit solchs angesetzten Concilii herbeynahe und uns von wegen unsers uferlegten Ampts geburet dasselbsoviel an uns bei denen, die zu uns gehoren und sunst zufördern und nichts zuunterlassen, das furmemlich zu gottes ehre und dan zu ufrichtung und erhaltung gemeines christlichen fridens zu reformationordnung und exaltation guter sitten in unser heiligen Cristlichen kirchen dienstlich sein magk. Demnach so haben wir nach gelegenheit und große dieser sachen bei uns bewegen, das die notturft erfordere mit eurem als unserer Suffraganien und die sunst zu uns gehoren neben unsern prelaten und Capitteln zeitigen rath und gut bedenken zuhandeln. Und gelangt demnach an E. L. unser freuntlich bit E. L. wollen auf den Sontagk Trinitatis negst kunfftigk gegen abend etliche ewer trefflichen Theologen und gelerthen Rethen zu uns anher gegen Halle vorfertigen, sich mit gemelten unsern Prelaten Theologis und gelarthen, die wir in tapferer antzal anher auf die zeit auch bescheiden haben, zuunterreden, zuberatschlagen und zuvergleichem.

Erstlich von besuchung des gemelten Concilii und daneben wes in sachen unsern heiligen Cristlichen glauben und die artickel der streitigen Religion belangend, so hiavor uf etlichen Reichs und andern gehaltenen Tagen in vorhor und handlung gewest, die E. L. unvorborgem sein, fur und bey bemelten Concilio als von dieser provinz wegen anzuzeigen, zuhandeln, zusuchen und zubitten sey. Dadurch gottes ehre vor allen dingen gefordert, solcher zwospalt durch bequeme billiche gutliche mittel und wege zu einmütigen Cristlichen rechten vorstandt und vorgleichung mogen durch hulff und vorleihung des almechtigen bracht die kirche in Moribus reformirt und exaltirt. Und durch dis alles der zorn gottis von der Cristenheit abgewendet muge werden, und zuletzt auchwie und welcher gestalt die schickung von dieser provinz wegen durch die so auch obliegenden redelichen ursachen eigner person zuerscheinen vorhindert zuvorordenen und zuunterhalten sein. Was auch sunst in solchen Ratschlagk andere artickel mehr furfallen mochten, die zu gemelten Concilio notwendigk und dienstlich und vielleicht dieser provinzen notturft und anliegen alda anzutragen erfordern wird. Und das E. L. dieselben uns geschickten mit einem hirzu allenthalb genugsamen und vollen Mandat abfertigen wollten. In denselben sachen alhir zurathen, zuhandeln und zuschließen, und sich mit den andern zuvergleichem. Das wollen wir uns zu E. L. wol versehen und seint es uns dieselbe zuvordienen willigk.

Datum Halle auf Sanct Moritzburgk Sonnabends nach Jubilate Im 38.

Dem Hochwirdigen In gott Hern Johansen Bischowe zu meissen unsern besondern lieben freunde.

Dresden. Staatsarch. Loc. 9655 III, 75 fol. 28 b No. 25 Copey des Compromis u. Andere Schriften in Sachen der Gebrechen zwischen Marggraff Albrechten . . . und Churf. Joh. Friedrich zu Sachsen.

Luthers Tod und seine Gedanken über Leben und Sterben.

Von Erich Seeberg, z. Zt. in Ahrenshoop

I.

Jede Beschäftigung mit Luther will und soll nicht einfach seine Wiederherstellung, seine Repristination bewirken. Auch der größte Mensch aus dem 16. Jahrhundert kann die Probleme des 20. Jahrhunderts nicht meistern. Aber wir sind freilich überzeugt, daß Luthers Tiefe und der Reichtum seiner frommen Gedanken die religiöse Substanz von uns Heutigen stärken und vermehren kann, daß er Eisen in unser Blut und Geist in unsern Verstand gießt.

Wir wollen uns heute auch nicht mit Luther, dem Kirchenmann, nicht mit dem konfessionellen Luther also abgeben, sondern mit dem großen deutschen Frommen, als den ihn auch die katholische Forschung zu sehen beginnt, und der über alle Konfessionen hinweg bedeutsam ist.

Luther hat unendlich vielen wehe getan. Er hat abgerissen, was Jahrhunderte vor ihm verehrt haben, und er hat entwertet, woran gerade die Herzen seiner Zeitgenossen gehangen haben. Aber sein Werk als Ganzes war weder Destruktion noch einfach Reduktion, sondern Umformung der christlichen Religion, deutsche Umprägung und Schöpfung aus dem alten christlichen Glauben heraus.

Er hat das, was er tat, wie alle großen Männer unbewußt getan; er tat es als mittelalterlicher Mensch; aber seine Umbildung der christlichen Religion war zugleich ihre Metamorphose und hat nicht bloß in der Geschichte des Christentums, sondern auch in der allgemeinen Religions- und Kulturgeschichte ihre unermeßlichen Wirkungen gefunden.

Es ist eine oft verkündigte Wahrheit, daß man das Denken eines Menschen aus seinem allgemeinen Lebensgefühl abzuleiten hat. Aber man hat auch erkannt, daß das Lebensgefühl des Menschen ohne die Erkenntnis seines Todesgefühls nicht verstanden werden kann. Das Letzte, was den Menschen bestimmt, ist die geheime Angst vor der Vernichtung, vor dem Nichts. Diese Furcht reicht tief in alle Lebensäußerungen hinein. Wenn Du mir sagen kannst, wie Du zum Sterben stehst, so kann ich Dir sagen, wer Du bist.

II.

Am 18. Februar 1546 zwischen 2 und 3 Uhr morgens hat Luther sein tatenreiches Leben in einem Anfall von angina pectoris beendet.

Sein Tod fällt in die Zeit, als die Trommeln der kaiserlichen Werber durch Deutschland dröhnten, als der Herzog Moritz von Sachsen sein Bündnis mit dem Kaiser schloß, durch das er Karl V. den Sieg über die protestantischen Verbündeten und sich selbst den Kurhut verschaffte, um dann später überzuschwenken, sich mit Frankreich zu verbünden, wodurch dieses Metz erwarb und er selbst die Protestanten gegen Karl V. rettete, als Bucer noch an eine groß angelegte Vermittlung auf dem Reichstag von Regensburg dachte.

Am 11. November 1545 schloß Luther seine Vorlesung über die Genesis mit den Worten: „Das ist der liber Genesis. Mögen andere nach mir kommen und es besser machen. Ich kann nicht mehr, ich bin schwach, bittet Gott für mich, daß er mir ein gutes, seliges Stündlein verleihe.“ Er hat keine Vorlesung mehr gehalten.

Sein letztes praktisches Werk galt der Versöhnung der Grafen von Mansfeld in seinem Heimort Eisleben, die um die Herrschaft in der vom Grafen Albrecht gegründeten Neustadt in Eisleben in Streit geraten waren. Die Reise im Winter war schwierig. In Halle wurde Luther durch Eisgang und Überschwemmung der Saale drei Tage aufgehalten. „Eine große Wiedertäuferin“ — schreibt er seiner Frau — „dreuete uns mit der Wiedertaufe“. Er predigte in Halle und schenkte bei Tisch seinem Freund, J. Jonas, ein schönes Glas mit folgendem Spruch: „Jonas, dem Glas, schenkt Luther ein Glas, der selber ein Glas ist, auf daß beide gedenken, sie seien zerbrechlichem Glas gleich!“ — Die Fahrt nach Eisleben geschah unter gräflichem Ehrengelait mit 120 Reitern. Luther war zeitweise zu Fuß gegangen und wurde von Schwindel und Kurzatmigkeit befallen. „Das tut mir der Teufel allewege, so ich etwas Großes vorhabe, daß er mich so anficht“, sagte er, und seiner Frau schrieb er, vielleicht hätten ihn die Juden, die in dem Dorf bei Eisleben wohnten, so hart angeblasen.

Die Verhandlungen in Eisleben waren schwierig, Luthers Abneigung gegen die Juristen fand neue Nahrung, und er konnte den Besprechungen meist nur ein bis zwei Stunden beiwohnen. Trotzdem predigte er vier Mal in Eisleben unter großem Zulauf, seine letzte Predigt am 14. Februar über Mt. 11,25 „ich danke Dir, Vater, Herr Himmels und der Erde, daß Du das vor den Weisen und Verständigen verborgen hast und hast es den Kindern offenbart“ mußte er vor der Zeit abbrechen. Seinen Freunden blieb eine Auslegung von Joh. 3,16 (also hat Gott die Welt geliebt) in besonderem Gedächtnis. Seiner Frau schrieb er: „Du willst sorgen für Deinen Gott, als wäre er nicht allmächtig, der da könnte zehn Doktor Martinus schaffen, wo der einige alte ersöffe in der Saale oder im Ofenloch oder auf Wolfs Vogelherd. Ich hab einen besseren Sorger, denn Du und alle Engel sind, der liegt in der Krippe und hanget

an einer Jungfrau Zitzen und sitzt gleichwohl zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters, bete und laß Gott sorgen.“

Luther wohnte in Eisleben im Haus des ihm befreundeten Stadtschreibers Joh. Albrecht, in dem unten auch ein größeres Zimmer für die Verhandlungen war. Man sorgte dort gut für ihn, wärmte sein Bett und sorgte für Beleuchtung; seine Söhne und J. Jonas schiefen mit ihm in demselben Zimmer. Er aß und trank stark, ging früh, um 8 Uhr, zu Bett, fand es aber für nötig, sich stärkende Mittel, die er auch sonst brauchte, aus Wittenberg schicken zu lassen. Bedenklich war ihm, daß seine Fontanelle am Bein zuheilte. Diese hatte er sich durch den kurfürstlichen Leibarzt Ratzeberger anlegen lassen, weil man damals glaubte, daß die „schlechte Materie“ im Körper einen Ablauf haben müßte; den Ätztift hatte er aber in Wittenberg vergessen. — Am 16. Februar kam es in Eisleben zu einem Vergleich. Vom selben Tag stammt die letzte Aufzeichnung, die wir aus Luthers Feder haben, und die man nach seinem Tode auf seinem Schreibtisch fand:

„Den Vergil in seinen Hirtenliedern kann niemand verstehen, er sei denn fünf Jahr Hirte gewesen.

Den Vergil in seinen Bauernliedern kann niemand verstehen, er sei denn fünf Jahre Bauer gewesen.

Den Cicero in seinen Briefen kann niemand verstehen, er habe denn 25 Jahr in einem großen Staat sich bewegt.

Die Heilige Schrift meine niemand genug verstanden zu haben, er habe denn hundert Jahre lang mit Propheten, wie Elias und Elisa, Johannes dem Täufer, Christus und den Aposteln die Kirche regiert.

Versuch Du es nicht mit der göttlichen Äneis, sondern tief anbetend geh ihren Fusstapfen nach.

Wir sind Bettler. Das ist wahr.“ —

Der alternde Luther war kein gesunder Mann. Er klagt nicht nur über Verstopfung Hämorrhoiden, sondern auch über Ohrensausen und Schwindel. Schlimmer als das waren aber sein Leiden an Nierensteinen, das ihn bis an den Rand des Grabes geführt hatte, — calculus, der Teufel, kommt öfters bei ihm vor, — und seine Anfälle von Herzangst, die auf Verkalkung der Herzkarterien beruhten. Es sind Krankheiten, die auf beidem gegründet sind: auf der üppigen und nicht spartanischen Lebensweise der Zeit, für die viel Essen und Trinken ein Zeichen der Gesundheit und Kraft war, und auf der durch zu viel Arbeit bedingten sitzenden Lebensweise, von der sich ein Mann, der Weltgeschichte macht, nicht lösen kann.

Der falsche Lebensstil einer groben Zeit und die echte Beanspruchung eines großen Mannes durch Arbeit und immer wieder Arbeit sind schuld an den Alterskrankheiten Luthers, die von Depressionen eines überarbeiteten und trotz allem humorvoll kräftigen Menschen der Tat begleitet sind. Man braucht sich nur ein-

mal die 57 Bände der Weimarer Ausgabe anzusehen, zu denen die 6 Bände Tischreden, die 10 Bände Bibel und die 10 Bände Briefe treten; und man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, was es heißt, in drei Wochen das Neue Testament ins Deutsche zu übersetzen und damit einer Sprache die große Form zu geben, wenn man ahnen will, was Luther in seinem Leben gearbeitet und geleistet hat.

Über den Tod Luthers gibt es von Freund und Feind viele legendäre Berichte. Aber wir besitzen auch je einen Bericht von einem protestantischen (J. Jonas) und einem katholischen (Apotheker Witzel) Augenzeugen und eine Schilderung seines Leibarztes Ratzeberger, der freilich nicht persönlich anwesend gewesen ist. Am 17. Februar muß man Luther angemerkt haben, daß er sehr müde und abgespannt war. Die Mansfelder Grafen baten ihn, sich zu schonen, zumal da die abschließenden Verhandlungen auch ohne ihn geführt werden könnten. Luther blieb denn auch in seinem Zimmer, lag teils auf einem mit Leder bezogenen Sofa, teils ging er in seinem Zimmer hin und her. Er betete öfters am Fenster und sagte dann: „Ich bin zu Eisleben getauft. Wie, wenn ich hier bleiben sollte?“. Zum Abendessen ging er hinunter und war beim Essen heiter und fröhlich, sprach aber auch vom Tod und führte den Gedanken aus, daß wie einst Adam, vom Schlaf erwachend, die aus seiner Rippe geschaffene Eva als Fleisch von seinem Fleisch erkannt habe, so würden auch wir, die wir in Christus erneuert sind, uns im Jenseits wieder finden und wiedererkennen. Nach dem Essen um 8 Uhr ging er in sein Zimmer und betete, wie er gewohnt war, am offenen Fenster. Plötzlich rief er: „Mir wird aber weh und bang, wie nie zuvor, um die Brust“. Man rieb ihm mit warmen Tüchern die Brust, und schließlich kam der Graf Albrecht von Mansfeld und gab ihm in Wein abgeschabten Einhornzahn zu trinken, ein seltenes und kostbares Mittel. Gegen 9 Uhr fühlte Luther sich besser und legte sich auf das Sofa, auf dem er eine Stunde schlief, während seine beiden Söhne Paul und Martin, Jonas, Cölius und sein Diener bei ihm wachten. Dann stand er auf und ging im Nebenzimmer zu Bett und schlief mit ruhigen Atemzügen ein. Um 1 Uhr früh erwachte er wieder. Ihm war kalt; die Herzangst befahl ihn aufs neue; er bat, man möge das schon geheizte Zimmer wärmen. Luther stand auf, ging einige Male im Zimmer auf und ab und legte sich wieder auf das Sofa, wo man ihn wieder mit warmen Tüchern rieb. Jetzt bekamen es die Umstehenden mit der Angst, sie holten den Hausherrn und seine Frau, zwei Ärzte (Wild und Ludwig), sowie den Grafen Albrecht herbei, denen die Gräfin mit allerhand Stimulantien folgte, die Luther erfrischen sollten. Die Ärzte fanden ihn wie leblos. Der Puls war kaum zu fühlen. Er spürte selbst die Nähe des Todes. Er ließ sich noch eine kostbare Arznei geben, die er im Gepäck mit sich führte, und sprach auf la-

teinisch den 68. Psalm, besonders Vers 20 und 21 „Gelobt sei der Herr täglich, Gott legt uns eine Last auf, aber er hilft uns auch. Wir haben einen Gott, der da hilft, und den Herrn, der vom Tod errettet.“ Dann sagte er noch drei Mal schnell hinter einander: „In manus tuas, domine, commendo spiritum meum“. Dann wurde er still. Die Anwesenden wurden von einer Panik ergriffen, sie schüttelten ihn, begossen seinen Kopf mit Wasser und rieben seinen Hals mit starken Arzneien. Man rief ihm noch ins Ohr: „Rev. Pater, wollt Ihr auf Christum und die Lehre, wie Ihr sie gepredigt, beständig bleiben?“ Aber Luther antwortete nicht mehr. Es war vorbei. Die Ärzte ließen noch den Apotheker der Stadt um 3 Uhr früh wecken, einen Verwandten des Feindes Luthers, Witzel, er sollte Luther noch ein Klistier geben. Er fand einen Toten. Trotzdem fügte er sich, das Klistier wurde eingespritzt, rann aber sofort wieder heraus. Die Ärzte gaben jetzt Ruhe, stritten aber noch über der Leiche, ob Luther am Schlagfluß oder am Stickfluß gestorben sei. Recht hatte später der kluge Laie, Melanchthon, dessen Diagnose Kardiognus lautete. Luther ist zweifellos an einem Anfall von *angina pectoris* gestorben.

Die Leiche blieb zunächst in Mansfeld, wurde in einen Zinnsarg gelegt und am 19. Februar in die Hauptkirche St. Andreas gebracht. Lukas Furtenagel aus Halle zeichnet den Kopf, nachdem Luther eine Nacht im Sarg gelegen hatte. Auf Befehl des Kurfürsten wurde die Leiche nach Wittenberg gebracht, wo man den Studenten den Tod Luthers in einem Anschlag vom 19. Februar bekanntgab, dessen Schlußworte lauteten: „Dahingegangen ist der Wagenlenker und Wagen Israels, der die Kirche in diesem Greisenalter der Welt regiert hat, denn nicht menschlicher Scharfsinn hat die Lehre von der Vergebung der Sünden und dem Vertrauen auf den Gottessohn entdeckt, sondern Gott hat sie durch diesen Mann geoffenbart, den er selbst erweckt hat“.

Die Leiche blieb eine Nacht in der Liebfrauenkirche in Halle. Dort wurde von dem Gesicht die Totenmaske abgenommen, die aber stilisiert worden ist, wie dies auch bei der Schilderung des Todes durch J. Jonas der Fall ist, der sich an die alten *artes moriendi* angeschlossen hat. Am 22. Februar wurde die Leiche in der Schloßkirche zu Wittenberg, Luthers Thesenkirche, nahe bei der Kanzel beigesetzt. Bugenhagen hielt die Predigt über 1. Thessalonier 4,13—18 (es ist die Stelle über die Toten und das Entrissenwerden in der Luft). Melanchthon sprach für die Universität und stellte Luther zu den großen Propheten des Alten Bundes und bezeugte ihm sein „Herz ohne Falsch“.

Auch um Luthers Grab rankte sich die Legende: man habe im schmalkaldischen Krieg, als der Kaiser sich der Festung Wittenberg nahte, die Gebeine aus dem Grab weggenommen und draußen auf dem Feld an einem geheimen Ort geborgen. 1892, bei der Re-

stauration der Schloßkirche, grub man im Grab nach, drang bis zum Leichnam Melanchthons, wurde aber am Weitergraben durch ein kaiserliches Verbot gehindert, da der Kaiser die Grabesruhe des Reformators nicht gestört wissen wollte. Aber zwei Mitwirkende, der Polier und ein Baumeister, ertrugen die Ungewißheit nicht, gruben weiter und fanden in dem morschen Sarg die noch ziemlich gut erhaltenen Gebeine Luthers.

Diese Darstellung schließt sich an die bekannten Publikationen, auch an die neuste dänische von Reiter, über Luthers Krankheit, an.

III.

Nun wollen wir versuchen, Luthers Gedanken über Leben und Sterben zu reproduzieren und auch die eigentümliche tiefe Verknüpfung von beidem erstehen zu lassen, die er selbst an zentraler Stelle vorgenommen hat. Wir werden, hoffe ich, auch persönlich von diesem Gedanken etwas haben. Gerade heute, wo das Rätsel des Lebens und Sterbens uns überall anstarrt, wo in jeder Stunde so manche junge Deutsche sterben.

In tiefer Ehrfurcht steht Luther dem **L e b e n** gegenüber. Es ist Gottes Schöpfung, von Gott gerufen und gemacht. Ja, noch mehr, im Leben selbst ist Gott wirksam. Er ist sogar nach Luther die reisende Lebenskraft, die in allem wirklich Lebendigen wirkt. Wo Leben ist, ist Gott. Im Sturm, im Wind, im kleinen Baumblatt, in dem die Sonne spielt, im menschlichen Herzen. Gott ist — nach dem Aristotelischen Ausdruck der Scholastik — *actus purus*, Leben des Lebens. — „Wer weiß, was ist, das Gott heißt? Es ist über Leib, über Geist, über alles, was man sagen, hören und denken kann . . . Ists ein unaussprechlich Wesen über und außer allem, das man nennen oder denken kann . . . Wir sagen, daß Gott nicht ein solch ausgereckt lang, breit, dick, hoch, tief Wesen sei, sondern ein übernatürlich, unerforschlich Wesen, zugleich in einem jeglichen Körnlein ganz und gar, und dennoch in allen und über allen und außer allen Kreaturen sei. Darum darfs keines Umzäunens hier, wie der Geist träumt. Denn ein Leib ist der Gottheit viel, viel zu weit, und könnten viel tausend Gottheit drinnen sein; wiederum auch viel, viel zu enge, daß nicht eine Gottheit drinnen sein kann . . . Gottes Gewalt ist unbegreiflich und unmeßlich, außer und über alles, das da ist und sein kann. Wiederum muß sie an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten Baumblatt. Ursache ist die: Gott ists, der alle Ding schafft, wirkt und erhält, durch seine allmächtige Gewalt und rechte Hand. Denn er schickt keine Amtleut oder Engel aus, wenn er etwas schafft oder erhält, sondern solchs alles ist seiner göttlichen Gewalt selbst eigen Werk. Darum muß er ja in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten, um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst da sein, daß nichts Gegenwärtigers noch

Innerlicheres sein kann in allen Kreaturen, denn Gott selbst mit seiner Gewalt.“

Auch in der Geschichte ist Gott durch alle Verhüllungen, Verkleidungen und Mummereien hindurch am Werk. Ja, die Geschichte erscheint wie ein großes Fastnachtsspiel, und die sich bewegenden Figuren wissen nicht, wer sie bewegt, und wohin sie geführt werden. Gott aber gibt allem seine „Stunde“, und diese Stunde entscheidet, bei den Großen wie den Kleinen, über Erfolg und Mißerfolg. Denn, was ist der Erfolg anders, als das Zusammentreffen von Zeit und Person! Gott ruft auch die großen „Wundermänner“ und Heroen und gibt ihnen Zeit und Ort; oft ohne es zu wissen, tun sie seinen Dienst. Aber freilich, man sieht in der Geschichte nur den „Rücken Gottes“, d. h., wenn das Große vorübergegangen ist, dann fällt es den Menschen wie Schuppen von den Augen: das war ja Gott.

Die gleiche zarte Ehrfurcht bekundet Luther gegenüber dem Geheimnis des entstehenden Lebens, gegenüber der Zeugung. Der Geschlechtstrieb, durch den Gott in den menschlichen Larven Leben und immer wieder Leben wirkt, ist etwas Gutes und Großes. „Gleichwie Gott niemandem gebietet, daß er Mann sei oder Weib, sondern schafft, daß sie so müssen sein, also gebietet er auch nicht sich mehren, sondern schafft, daß sie sich müssen mehren.“ Warum heiratet man? Aus Geldgier oder Lust? „St. Paulus zeigt diese einzige Ursache an, und ich weiß auch keine stärkere und bessere, nämlich die Not. Not heißt es. Die Natur will heraus und sich besamen und mehren, und Gott wills außer der Ehe nicht haben. So muß jedermann dieser Not halber in die Ehe treten, wer anders mit gutem Gewissen leben und mit Gott fahren will.“ Luther schaut den Geschlechtstrieb als eine der großen Lebensmächte, die aber der Form und der Begrenzung bedürfen, wenn sie segensreich wirken sollen. Luther weiß aber auch von der Person bildenden Macht dieses Triebes, und er ahnt etwas von der geistigen Macht der Liebe.

Luther hat wohl manches spöttische Wort über die Frauen gesagt, — so das nicht originale, daß Mädchen wie das Unkraut schneller wüchsen als Jungen, — aber mit tiefer Ehrfurcht steht er dem Geheimnis der Mutterschaft gegenüber. „Der Heilige Geist sprach, als Adam seine Gattin Eva nannte, und das heißt Mutter. Er sagt nicht Weib, sondern Mutter und fügt hinzu alles Lebendigen. Da hast Du den Schmuck des Weibes, sie ist die Quellen alles Lebendigen.“ Luther steht zwar ganz unsentimental der Geburtenfrage gegenüber und findet fruchtbare Frauen „gesünder, reinlicher und lustiger“ als die unfruchtbaren. „Ob sie sich auch müde und zuletzt tot tragen, das schadet nichts. Laß nur tot tragen, sie sind darum da. Es ist besser, kurz gesund als lang ungesund leben.“

So ist die eheliche Liebe für ihn die höchste Liebe, höher als die Kindesliebe. „Alle andere Liebe sucht etwas anderes wie den, den sie liebt. Diese allein will den Geliebten zu eigen, selbst und ganz haben . . . Sie ist eine Brautliebe und brennt wie das Feuer und sucht nichts mehr als das eheliche Gemahl. Die spricht: Ich will nicht das Deine, ich will weder Gold noch Silber, weder dies noch das, ich will Dich selbst haben, ich wills ganz oder garnichts haben.“

Von hier aus erfolgt der Angriff gegen den Zölibat. Er ist im tiefen Sinn nicht sittlich, denn er ist unfrei und beruht auf Zwang; er ist weiter nicht sittlich, denn er will für sich etwas haben und nicht für den Nächsten; er ist nicht sittlich, denn er will Gott etwas geben und nichts von ihm nehmen. Der rechte geistliche Stand aber ist der Ehestand, der von Arbeit und Sorgen, Mühsal und Unlust gedrückt wird. Und wenn die Menschen über den Mann lachen, der die Windeln waschen und des Nachts wachen muß, Gott lacht mit allen Engeln, nicht daß er die Windeln wäscht, sondern daß ers im Glauben tut. Das Höchste aber ist dies, daß die Ehe zur Brunnenstube des Christentums und zur Keimzelle der sozialen Ordnung wird.

Aus dieser Ehrfurcht vor dem ewigen Schaffen Gottes und vor den positiven Ordnungen seiner Schöpfung entspringt Luthers Wertschätzung der Arbeit und des Berufs. Schon die großen Frommen des Mittelalters, wie Meister Eckhart, wußten, daß es besser ist, einem Kranken eine Suppe zu bringen als Visionen zu erleben, die so glänzend sind wie die des Apostels Paulus, und die doch niemanden nützen. Wenn wir fragen, was wir tun sollen, was Gott gefällt, so sagt uns das unser Beruf. Wir sollen die Forderung des Tages erfüllen und die Wirklichkeit in Aublick zu Gott meistern.

Auch das bedeutete zur Zeit Luthers eine große Reduktion. Man soll nur tun, was Gott geboten hat. Was darüber ist, das ist vom Übel. Hiermit fallen die traditionellen guten Werke der Kirche. Wertvoll an unserm Handeln ist nur das, was Gott wirkt; das heißt, was im Aublick zu ihm und zu seiner Ehre geschieht. Gut ist also schließlich nur das, was Gott selbst wirkt. So kann auch das Aufheben eines Strohhalms oder das Fegen der Diele und das Striegeln des Pferdes gut sein, wenn es im Glauben geschieht, im Glauben, der Gott für uns wirklich macht.

IV.

„Leben heißt sich freuen im Herrn.“ Es gibt kein Leben ohne Gott. Was lebt, lebt Gott.

Diese metaphysische Sublimierung bleibt auch in dem Gedanken Luthers über den Tod.

Für das gewöhnliche Sterben hat er gelegentlich den Ausdruck „das Tödlein“ oder „der gemalte Tod“ oder „das Fuchschwänzlein“. Denn dieser Tod, der unser Leben endet, führt ganz gewiß nach einem Schlaf in ein anderes Leben hinüber.

Der große Tod, wenn ich so sagen darf, ist der ewige Tod, der Tod nach dem Gericht Gottes. Ihm steht Luther mit Furcht und Zittern gegenüber. „Das Tödlein“ ist der Übergang von einer Lebensform in die andere. Der wahre Tod, das Versinken in Nichts, das ist die große, dämonische Macht, von deren Schrecken Christus uns befreit hat. Denn er „fraß“ den Tod, als der Tod ihn fressen wollte. Auch „die Hölle sperrte den Rachen auf und wollte Christus verschlingen. Aber sie ward von ihm verschlungen, daß also in diesem Kampf zu Schanden geworden sind Gesetz, Sünde, Tod, Teufel und Hölle.“ Und alle, die mit Christus zusammengehören, sind dem Rachen des Todes, der die Menschen verschlingen will, weil er glaubt, ein Anrecht auf sie zu haben, entrissen. Wer mit Christus vereint ist, der bleibt in der Einsamkeit des Sterbens nicht allein. Er hat einen, der mit ihm geht, und mit dem er ewig leben wird. In einem neuen Leib, wie die Bösen mit dem Teufel ewig sterben werden.

Aber diese Unterscheidung von Tod und Tödlein bedeutet nicht, daß Luther den irdischen Tod, den Abschluß unseres Lebens, nicht ernst genommen hat. In dem großartigen „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ (1519) mahnt Luther, man solle zunächst sein Haus ordentlich bestellen, allen Beleidigern verzeihen und sich durch den Genuß des Sakramentes, das freilich nur durch den Glauben wirksam wird, auf diese letzte Fahrt vorbereiten. Später tritt an die Stelle des Sakramentes die Erinnerung an die Taufe, die „ein gewiß Wahrzeichen der göttlichen Huld und Gunst“ ist, und die im Tod vollbracht wird, „denn wir sterben der Sünd nicht, das Fleisch sterbe denn auch leiblich“. „Davon niemand des Tods erschrecken, sondern vielmehr sich freuen soll.“ Man soll auch nicht Tod und Sünde „zu viel und zu tief“ ansehen, sondern auf den am Kreuz angefochtenen Christus, seine Verlassenheit und seine Überwindung, soll man den Blick richten, und das „Gnadenbild“ Christus führt uns in der Sterbensnot zu dem allmächtigen Vater und Schöpfer, der uns seinen Sohn und seinen Geist geschenkt hat. „Darumb nun flugs daran, frei gestorben, dieweil Du so große Tröstung und Zusage von Gott hast.“

Es ist vielleicht der persönlichste Brief, den Luther geschrieben hat, als er die Nachricht vom Tod seines Vaters erhalten hat. Er saß auf der Koburg „bei den Wolken und im Reich der Vögel“, deren „Gekecke“ er hört. Seine Sache wird in Augsburg vor Kaiser und Reich entschieden; aber er selbst darf nicht dabei sein, und während der Wartezeit arbeitet der gewaltige Mann nicht nur, sondern er schießt auch mit der Armbrust. Da kommt die

Nachricht vom Tod seines Vaters. Er rief: „Wohlan, mein Vater ist auch tot“, nahm den Psalter und weinte in seinem Zimmer, daß ihm der Kopf den nächsten Tag „ungeschickt“ war. „Sint hat er sich nichts lassen merken.“ „Nie hab ich den Tod so verachtet,“ schreibt Luther in dieser Zeit des Schmerzes; er selbst ist nun der „alte Luther“ geworden, und sozusagen in die erste Reihe getreten, der der schützende Vordermann fehlt. Und er schließt diese Betrachtung mit dem tiefsinnigen Satz: „Toties morimur, antequam semel moriamur“.

Wir haben noch ein anderes Dokument, in dem Luthers männliche Stellung zum Tod zum Ausdruck gebracht wird. Ich meine die Schrift „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“. Es handelte sich dabei um eine Epidemie, und Luther erörtert die Frage, ob man in solchen Fällen im Hinblick auf größere oder näher liegende Aufgaben, die einem gestellt sind, den Ort einer solchen oder ähnlichen Gefahr verlassen solle. Wie wirklich tapfere Menschen, zu denen Luther selbst unfraglich gehört hat, für die Furcht anderer Schwächerer Verständnis zu haben pflegen, so hat auch Luther keineswegs mit starken Worten das unbedingte Aushalten empfohlen, sondern er hat ernsthaft und fast etwas pedantisch die einzelnen Möglichkeiten durchgeprüft, ehe er sein vorsichtiges Votum abgegeben hat. Wer ein geistliches oder weltliches Amt hat, in dem er dem Nächsten dient, der muß bleiben; ebenso wenig darf der Herr den Knecht und der Knecht den Herrn im Stich lassen. Wen aber keine Notwendigkeit oder Liebespflicht festhält, der darf fliehen. „Denn Sterben und Tod zu fliehen und das Leben zu retten, ist natürlich von Gott eingepflanzt und nicht verboten, wo es nicht wider Gott und den Nächsten ist.“ Und wer in solchen Zeiten keine Arznei nimmt, nicht räuchert und sich nicht vor Ansteckung vorsieht, der traut nicht Gott, sondern versucht ihn. Läuft er mit seiner Krankheit gar in fremde Häuser, so soll man ihm dem „Meister Hans“ überantworten. — Übrigens ist Luther selbst — im Unterschied von andern großen Männern — als die Frage für ihn persönlich akut wurde, geblieben.

Ähnlich besonnen und vorsichtig sind die Urteile Luthers über den Krieg. Er warnt vor den „Eisenfressern“, welche die Fürsten in den Krieg treiben und hetzen. Er vergleicht das Kriegshandwerk gelegentlich dem des Chirurgen, dem auch kein „Herausfahren“ ansteht. Grundsätzlich hat kein Fürst das Recht, gegen seinen Oberherrn, den Kaiser, die Waffen zu ergreifen. Sittlich ist also nur der Krieg — oder besser das Duell — zwischen Gleichgestellten. Aber der gerechte Krieg muß außerdem ein Verteidigungskrieg sein. Denn „wer anfängt“, — meint Luther, übrigens schwerlich mit Recht, — „pflegt zu verlieren“. Der Krieg darf auch nicht in dem beleidigten Ehrgefühl eines Fürsten oder in seinem Streben nach persönlichem Nutzen entspringen, sondern man soll den

Krieg nur „wagen“, wenn das Vaterland selbst in Gefahr ist. Dann freilich ist der Krieg ein Werk der Liebe. Denn wenn auch durch solchen Krieg einige zu Witwen und Waisen werden, so verhindert er auf der andern Seite doch, daß „alles zu Boden geht“. In einem solchen Verteidigungskrieg haben die Untertanen die Pflicht mitzugehen und Leib und Gut einzusetzen. Jetzt „muß einer um des andern willen sein Gut und sich selbst wagen. Und in solchem Krieg ist es christlich und ein Werk der Liebe, die Feinde getrost würgen, rauben und brennen und alles tun, was schädlich ist, bis man sie überwinde nach Kriegsläufen. . . Und wenn man sie überwunden hat, denen, die sich ergeben und demütigen, Gnade und Frieden erzeigen.“

Großartig naiv sind die Vorstellungen, die Luther vom Leben nach dem Tode gehabt hat. Wir suchen bei ihm Lehren und Theorien — die sind auch da —, aber wichtiger ist die dichterische Anschauung. Das zeigt die all seinen oft ausgeführten theoretischen Ausführungen ins Gesicht schlagende Schilderung des Himmels im Brief an Hänsichen. Das zeigt auch die Predigt nach dem Tode des Kurfürsten, wo er schildert, wie der alte Jäger da oben ankommt, und die Jagdhörner erschallen, und das Wild läuft zusammen, ihn zu begrüßen. Es mag oft so sein, daß gerade die Größten und Tiefsten in dieser letzten großen Frage sich von Theorien frei machen und sich dem kindlich naiven Gefühl hingeben können.

V.

In allen diesen Gedanken zeigt sich die mächtige und freie Persönlichkeit Luthers. Man kann auch Einzelzüge in dem Bild nachgehen oder nachhängen. Aber das Eigentliche, der Kern der Sache, ist von uns bisher noch nicht berührt.

Luther sieht letztlich Leben und Sterben in eins, weil er sie in einem höchst realen Prozeß als zusammengehörig empfindet. Leben bedingt Sterben, und Sterben schafft Leben. Luther kommt zu dieser Sicht des Entgegengesetzten in Einem, weil Gott beides macht, das Leben und das Sterben. Es ist ihm klar, daß das Leben ein fortgesetztes Sterben ist, und daß das Sterben zu einem dauernden Leben führt. Die Taufe — heißt es bei ihm — ist die Taufe in den Tod; und zwar handelt es sich um den realen Tod, durch den man hindurchgegangen sein muß, wenn die Taufe „vollbracht“ werden soll.

Aber diese tiefe Anschauung von der seltsamen Existenz des Menschen ist hiermit noch nicht erklärt. Eine ihrer Triebkräfte liegt in der Vorstellung davon, daß dies Leben nicht aufgeht. Es ist ein Leben des Leidens und der Not, ein Leben, in dem die negativen Mächte stärker sind oder doch gleich stark sind, wie die positiven. Auch das Leben ist nicht der Boden des Glücks. Wir werden alt und krank; Zufall, Dummheit und Bosheit zerstören unser Le-

ben; die Inkongruenz von Person und Zeit betrügt uns um den verdienten Erfolg. Es ist eine Erfahrung des Alltags und doch immer wieder schmerzlich zu machen, daß es den Bösen hier meist gut und den Guten meist schlecht geht. Da verlangt alles, was wir angesichts solcher Beobachtung empfinden, nach dem gerechten Ausgleich in einem jenseitigen Leben. Und in der Tat hat Luther von hier aus, ähnlich wie später Kant, auf ein Jenseits geschlossen. Dereinst werden wir dann, im Glorienlicht, die großen und kleinen Ungerechtigkeiten dieses Lebens als letzte und höchste Gerechtigkeit Gottes zu verstehen lernen.

All dies spitzt sich auf die Frage der Fragen zu, auf die Frage nach dem S i n n d e s L e i d e n s und des Bösen. Luther führt die Antwort — ungern und zögernd — in der streng logisch allein möglichen Weise auf Gott zurück. Gott hat das Negative des Daseins gewollt, auch die Sünde, die er doch andererseits wieder nicht will. Aber es ist in Luthers Sinn, wenn Jakob Böhme den Urgegensatz in Gott selbst zurückverlegt und von dort aus auf die allmähliche Offenbarung Gottes schließt.

Freilich sind dies Gedanken, denen nachzugehen, Luther warnt. Und wichtiger ist für ihn, auch in diesem Zusammenhang, C h r i s t u s. Christus ist nicht nur der Heiland und der Erlöser, sondern er ist auch das Urbild unseres Lebens, das uns offenbart, wie Gott an denen handelt, die er liebt. Die Gestalt Christus deckt das umfassende Lebensgesetz auf, nach dem Gott die Welt regiert. Christus ist für Luther derjenige, der sterben mußte, um aufzuerstehen. Tod und Leben gehören zusammen. An seinem Sohn hat Gott gezeigt, wie er an seinen Söhnen handelt; er führt sie in die Tiefe, um sie groß zu machen. Er läßt sie leiden, um sie zu sich zu ziehen. Er läßt sie sterben, um sie lebendig zu machen. *Moriendo vivificat*. Der Gegensatz von Tod und Leben verschwindet in Gott. Denn Gott ist jenseits aller dieser Gegensätze. Er zerstört, wenn er aufbaut, er vernichtet, wenn er Leben schafft, er richtet, wenn er rettet.

Das alles wissen wir durch Christus. Er ist derjenige, der durch alle Banden hindurchbricht, der die Tür öffnet, der schafft, wo immer er hinkommt. Aber er zeigt auch das Geheimnis dieses Lebens und deckt in seiner Gestalt und in ihrem Schicksal das geheime Gottesgesetz auf, das durch dies Leben hindurchgeht.

VI.

So erleuchtet Christus die Geheimnisse dieses sterbenden Lebens; und das Licht, das von ihm ausgeht, fällt auch in die Geheimnisse Gottes, der der Herr dieses Lebens ist. Durch Christus wissen wir etwas von Gottes Art, die sonst so hoch und fern über allem steht, daß wir von ihr nur sagen können, was sie nicht ist. Gottes Handeln ist ein Handeln im Gegensatz. Es geht gegen die Vernunft und gegen den Augenschein. Gott verschmäht die Gerech-

ten und Tugendhaften und sucht die Sünder und die Strauchelnden. Gott ist dort, wo Not, Leiden und Sünde sind. Er liebt die Wenigen und Verachteten. Ja, er ist schöpferisch, gerade wenn er zerstört. Das ist der verborgene Gott, von dem Luther häufig spricht, der Gott, der sich in der Verhüllung durch das Fleisch in Christus offenbart, der aus Güte gegen uns Menschen sich als Mensch verborgen und gezeigt hat, der als verborgener Gott der gekreuzigte Gott ist.

All das rechnet aber auch mit einem Leben, das nirgends und niemals aufgeht. Wie widersinnig muß dies Leben sein, in dem Gott so gegen alle Vernunft und Gerechtigkeit handelt und handeln muß, wie er es an Christus getan hat! Luther schreckt nicht vor dem seltsamen Ausdruck „Spiel Gottes“ zurück. Gott „spielt“ mit seinen Heiligen und Frommen, indem er sie diesen Vexierweg — durch Tiefe zur Höhe, im Gericht die Rettung, im Nein das Ja — führt. Es ist wirklich wie eine Art Vexierbild, das hier in großartiger Anschauung von der Tiefe und Majestät Gottes vor uns auftaucht.

Und warum muß es so sein? Weil Gott anders ist als die Welt und größer als unser Herz. Wer Gott sehen würde, wie er ist — der nackte Gott, sagt Luther —, dem würden die Augen verbrennen. Man kann Gott nur in seiner Verkleidung als Mensch sehen, in der er sein Gottsein verbirgt. Nur in seiner Verhüllung offenbart er sich. Nur in seinem Anderssein läßt er sich erkennen.

Aber das ganze „Spiel Gottes“ ist nicht zwecklos und ist keine bloße Demonstration. Das Leiden, das über uns kommt, ist nicht sinnlos, und die Not, die uns bedrängt, ist nicht ausweglos. Das alles hat einen Zweck und ein Ziel. Es will uns frei machen von allen Bindungen, die uns halten, vor allem von der an uns selbst; wir sollen so Werkzeuge Gottes werden, in denen Gott selbst betet, wirkt und wohltut. *Cooperatores Dei*, das ist das Ziel, zu dem Gott durch sein wunderliches „Spiel“ hinaufführen will. „Werkzeuge Gottes“ sollen auch die kleinen Menschen in diesem Leben werden, und wir können das werden in dem Auf und Ab ständiger Kämpfe.

Es ist klar, daß mit dieser Schau des Lebens durch Luther das Negative im Leben nicht mehr bloß negativ ist, daß Leiden nicht mehr bloß Leiden und die Not nicht mehr bloß Not ist. In all dem Negativen ist Gott wirksam. Auch dort und gerade dort ist der Ort Gottes. So hat Luther dem Negativen im Leben den positiven Sinn gegeben. Gott ist in ihm wirksam. Gott will gerade dadurch uns zu seinen Mitarbeitern heranbilden.

VII.

Was ich bisher vorgetragen habe, sind die Grundlagen der am wenigsten bekannten und doch zentralen Lehre Luthers, eben seiner Lehre von der Rechtfertigung. Man denkt dabei

gewöhnlich an Gericht, heilige Bücher, den Spruch Gottes und seine Gnade. In Wahrheit wird mit dieser Lehre, mit der nach Luthers Ansicht seine Kirche steht und fällt, ein Lebensvorgang geschildert, den auch die alte katholische Bußlehre und die mystische Lehre von den drei Wegen zu Gott in ihrer Art und Weise zu beschreiten trachteten. Die Rechtfertigungslehre zeigt also, wie ein neuer Mensch entsteht. Daß das möglich ist, ist die Aufgabe, auf die sie hinweist, und zugleich der größte Trost, den sie spendet. Es ist der von Gott selbst bewirkte Durchbruch durch die scheinbare Wirklichkeit zu der echten Wirklichkeit, der hier beschrieben und in die damals zeitgemäße Form einer „Lehre“ gebracht wird. Man kann dafür schließlich auch Glauben sagen. Denn Glauben heißt, durch diese Wirklichkeit hindurch in eine tiefere Wirklichkeit vorzudringen, in der Gott wirksam ist. Glauben heißt, wie Luther immer wieder betont, Sinn für das Unsichtbare haben, mit den Augen Gottes sehen, dort Gott am Werke sehen, wo andere nichts oder nur Leid und Jammer sehen. So ist der Glaube nicht einfach Vertrauen, sondern Sinn für den unsichtbaren und unzugänglichen Gott und Leben mit dem, der aus Sterben Leben und aus Untergang Sieg macht.

Nicht allen Gedanken Luthers werden wir heute ganz zustimmen können. Manches hat freilich auch bloß ein anderes Kolorit, derber und machtvoller, wie ein Holzschnitt. Aber die Hauptsachen, meine ich, sollten uns schon beschäftigen und dürften uns nachgehen: Das Leben als das Schaffen Gottes; das Sterben als der Übergang zu dem Ernst des Gerichts; Leben und Sterben als die große Einheit, weil Gott den seltsamen Wunderweg geht, daß er aus Sterben Leben macht, und daß er die, die er liebt, in die Tiefe führt, um sie für sich frei zu machen. Ein seltsames Lebensgesetz, das Luther an Christus aufgegangen ist, und das er aufgedeckt hat. Es gilt im ganzen Umfang des Lebens, bei den Nationen und bei den Einzelnen, im äußeren wie im inneren Leben.

Der fingierte (letzte) Briefwechsel zwischen der Kurfürstin Agnes und dem Kurfürsten Moritz von Sachsen.

Von Otto Clemen (Zwickau i. Sa.).

Ehe wir auf die Dichtung, die den eigentlichen Gegenstand dieses Aufsatzes bildet, eingehen, müssen wir vorausschicken, was sich über die Lebensschicksale und die übrigen Veröffentlichungen des mitsamt seinem bedeutendsten Werke bisher fast ganz unbekannten neulateinischen Poeten aus der von Melanchthon begründeten und geleiteten Wittenberger Meistersingerschule ¹⁾ hat ermitteln lassen.

Johannes Cingularius stammte aus Nordhausen. Am 6. April 1543 ließ er sich in die Wittenberger Universitätsmatrikel eintragen, ²⁾ am 20. Aug. 1549 ³⁾ erlangte er den Magistergrad. In den Briefen Melanchthons kommt er ein paarmal vor:

Am 7. Sept. [1546 ⁴⁾] schrieb Melanchthon an den Nordhäuser Bürgermeister Michael Meienburg ⁵⁾: „Ich wünschte, daß der hochbegabte Cingularius bei seinen Studien zurückgehalten werden könnte. Es gehört zu den jetzigen Kriegsnöten, daß die Gemeinwesen und die Privatleute den armen Studenten weniger behilflich sein können.“

Am 25. Aug. [1549 ⁶⁾] an denselben (nachdem er die Freigebigkeit Meienburgs gerühmt hatte, mit der dieser arme Studenten unterstützte): „Cingularius hat ein ansprechendes und gelehrtes Ge-

1) Vgl. Th St Kr 1926, S. 259 ff.

2) Vgl. Ernst Günther Förstemann, Kleine Schriften zur Geschichte der Stadt Nordhausen (1855), S. 41.

3) Das genaue Datum ergibt sich aus CR 10,790 Nr. 40.

4) CR 6,232. Die Jahreszahl ist gesichert durch die Kriegsnachrichten, vgl. Nr. 3534 (u. dazu Curt Christmann, Melanchthons Haltung im Schmalkaldischen Kriege 1902, S. 9).

5) Vgl. über ihn Förstemann S. 53 ff., G. Kawerau ADB 52, 286 ff. u. W. A. Briefw. 4,296 ¹⁸⁾

6) CR 7,447. Klemens Löffler hat in seiner Kritischen Neuausgabe von Hermann Hamelmanns *Illustrium Westphaliae virorum libri sex* 1908 (= Hermann Hamelmanns *Geschichtliche Werke* Bd. I: *Schriften zur niedersächsisch-westfälischen Gelehrtengeschichte* H. 3), S. 283 f. die Veröffentlichungen des Cingularius, soweit sie ihm bekannt geworden waren, verzeichnet, darunter als Nr. 4: *Elegia de iubileo continens veram typi interpretationem et taxans impias fraudes de iubileo excogitatas a pontificibus scripta autore Johanne Cingulario. Witebergae excudebat Johannes Crato 1550. Die Elegia handelte*

dict de Jubilaeo veröffentlicht, das er Euch gewidmet hat. Ich bitte Euch, nehmt Euch seiner freundlich an. Die Fürsten sollten solche Talente auslesen und fördern. Aber diese unruhevolle, wahnwitzige, vergreiste Welt kümmert sich weder um Bestrebungen der Gelehrsamkeit noch der Tugend.“

Am 9. Juli [1550⁷⁾] an denselben: er habe die von Meienburg übersandten 10 Joachimsthaler Cingularius gegeben, wie in dem Briefe des Magister Adam Cureus⁸⁾ Auftrag gegeben worden war. Und an demselben Tage an eben diesen Cureus: „Cingularius habe ich die 10 Joachimsthaler gegeben, und ich will, daß Du dem Herrn Michael (Meienburg) ehrerbietigen Dank sagst. Die dichterische Ader jenes verdiente wahrlich öffentliche Freigebigkeit [nicht nur aus Privathand], aber wenige Regenten sind jetzt bereit, unsere Studien zu ehren.“

Endlich schrieb Melanchthon am 18. Okt. [1550⁹⁾] dem Bürgermeister: „Zurückgekehrt ist der junge Johannes Cingularius, der zur Tugend und zu den Wissenschaften herrlich begabt ist. Ich freue mich, daß er Euch bekannt und erprobt ist. Er ist es wahrlich wert, daß seine Studien unterstützt werden. Da ich neulich gehört habe, daß Ihr Euch freundlich über ihn äußertet, habe ich ihm einen Brief an Euch mitgegeben und bitte Euch, ihm Euer Wohlwollen zuzuwenden.“

also, anknüpfend an das jüdische Jubel- oder Halljahr Lev. 25 (RE³ 17,294) von dem römischen Jubiläum (RE³ 9,545–550). Es war gewiß inspiriert durch Melanchthons Disputatio de Jubilaeo vom 21. Dez. 1549 CR 12,555 Nr. 60, vgl. Haußleiter, Aus der Schule Melanchthons 1897, S. 31–33. Am 20. Dez. sandte Melanchthon die Thesen an Fürst Georg von Anhalt (CR 7,516). Ein Exemplar der Elegia soll sich nach Löffler in der Ratsgymnasialbibliothek zu Osnabrück befinden. Leider wurde mein Gesuch um Leihung und Zusendung nicht beantwortet. Der Druck erschien gewiß zu Neujahr 1550. Vgl. noch den Eintrag: Anno domini 1550 Jubileo XIII Die Augusti: . . . Köstlin, Die Baccalaurei und Magistri der Wittenberger philosophischen Fakultät 1548–1560, Halle 1891, S. 10.

7) CR 7,631. Die Jahreszahl für Nr. 4757 ist gesichert schon durch die Parallelstelle betreffend die Stigelsche Übersetzung des 84. Psalms in Nr. 4747, und für diesen Brief ist die Jahreszahl aus der Parallelstelle zu „In vicina Parthenope“ in Nr. 4746 zu folgern.

8) Vgl. über ihn Flemming, Beiträge zum Briefwechsel Melanchthons 1904 S. 36². Er stammte aus Freistadt in Schlesien, daher ist das Reichstadiensi in der Adresse (auch bei Nr. 4699. 4767. 4798) in Freistadiensi zu korrigieren. Am 19. Febr. 1549 war er in Wittenberg Magister geworden. Er unterrichtete den vierten Sohn Michael Meienburgs Michael Aneas, der dann am 10. April 1551 an der Leucorea inscribiert wurde (vgl. CR 7,571) (und im Januar 1552 in Jena). Die beiden ältesten Söhne Christoph und Johannes wurden schon 1542, der dritte Kaspar 1549 in Wittenberg immatrikuliert (Förstemann S. 31. 53 f.).

9) CR 7,679. Die Jahreszahl ist nicht sicher. Die Stelle klingt so, als wenn der adolescens Johannes Cingularius hier zum ersten Male in den Briefen Melanchthons an Meienburg auftrete.

Die Ausbeute ist gering: wir sehen nur, daß Melanchthon den jungen Dichter sehr schätzte und ihm eine finanzielle Unterstützung vonseiten des Bürgermeisters der Vaterstadt jenes zu erwirken wußte.

Am 9. Febr. 1550¹⁰⁾ schlug Melanchthon dem derzeitigen Rektor der Universität Greifswald Sigismund Schörckel aus Naumburg¹¹⁾ als Dozenten vor an erster Stelle Eusebius Menius¹²⁾, an zweiter unsern Cingularius, „der aufs glücklichste Verse mache“, oder Matthäus Röseler aus Luckau in der Niederlausitz¹³⁾. Die Berufung des Cingularius kam nicht zustande, darum tat Melanchthon im Interesse seines Schützlings einen anderen Schritt. Cingularius hatte auf Veranlassung Melanchthons ein Gedicht zu Lob und Preis der drei fürstlichen Gebrüder von Anhalt Johann, Georg und Joachim verfertigt¹⁴⁾. Das sollte er dem Fürsten Joachim überreichen. Melanchthon stellte ihm am 28. Juni [1551¹⁵⁾] ein Empfehlungsschreiben aus: er sei außerordentlich begabt für anziehende poetische Gestaltung und verdiene eine öffentliche Unterstützung. Diese Hilfsaktion wird wohl nicht erfolglos gewesen sein.

10) CR 7,544.

11) Sigismundus Schorckel Naumburgensis wurde im Sommer 1539 in Wittenberg eingeschrieben, am 11. Sept. 1543 zum mag. art. promoviert und am 1. Mai 1544 in die Artistenfakultät aufgenommen. 1546 wurde er Professor der Moralphilosophie in Greifswald, kehrte aber 1552 wegen angegriffener Gesundheit und um zum Studium der Medizin überzugehen in die Heimat zurück (Baltische Studien 42,11). Seine Elegia de contemplatione astrorum et eclipsis lunaris conspectae Anno 1551 Die 20. Februarij, Hora 7 a Meridie (vgl. CR 7,479), Scripta in schola Gripwaldina, erschien im Druck Witebergae apud Vitum Creutzerum (4 ff. 4^o). Vgl. Melanchthon an Petrus Vincentius 4. April [1550] (CR 7,569): „Pagellas carminum Sigismundi accepimus, quorum exemplum manuscriptum Sigismundus et antea miserat“. Am 14. Nov. 1560 wurde er in Wittenberg zusammen mit Joachim Strupp aus Gelnhausen Dr. med. Bei dem Promotionsakt hielt Kaspar Peucer eine Oratio de cerebro (Witebergae excudebat Laurentius Schuenck Anno 1560. 20 ff. 8^o. 1^b weiß. Die Zwickauer Ratsschulbibliothek besitzt zwei Exemplare: 4. 9. 4^a u. 29. 8. 52²; das zweite hat Joh. Kaufmann aus Nürnberg seinem Bruder Christoph geschenkt, vgl. Zentralblatt für Bibliothekswesen 39,504). Joachimus Strupfius Gailhusianus wurde am 4. Mai 1548 inscribiert, magistrierte am 14. Aug. 1550 (späterer Zusatz: Doctor medicinae electoris Palatini Heydelbergae archiater) und wurde am 18. Okt. 1556 in den Senat der Artistenfakultät aufgenommen. Vgl. über ihn ADB 36,670 f.; Schottenloher, Pfalzgraf Ottheinrich u. das Buch 1927, S. 101,122.

12) Vgl. über ihn Friedensburg, Geschichte der Universität Wittenberg 1917, S. 286 f.

13) Vgl. über ihn O. Clemen, Unbekannte Drucke, Briefe u. Akten aus der Reformationszeit 1942, S. 28. Rösellers Urania ist in Zwickau zweimal vorhanden (14. 2. 21² u. 29. 5. 52⁹), ebenso sein carmen de fortuna (Vittebergae. Joh. Crato 1550; 6. 5. 8² u. 9. 5. 10¹⁸).

14) Leider habe ich das Carmen luculentum scriptum de trium fratrum principum Anhaltinorum laudibus nicht auftreiben können.

15) CR 7,803.

In der weiteren zeitgenössischen Briefliteratur finde ich Cingularius nur noch zweimal erwähnt: in einem Briefe vom 17. Mai 1549¹⁶⁾ empfiehlt der Pfarrer an St. Nicolai in Nordhausen Antonius Otto¹⁷⁾ dem Justus Jonas einen Bruder des „sehr berühmten Poeten“, der eine nicht geringere dichterische Ader als dieser habe, und am 5. Dez. 1554 schreibt der Meißener Fürstenschulrektor Georg Fabricius seinem jüngeren Bruder Andreas, der am 4. April dieses Jahres vom Rate zu Nordhausen ins dortige Rektorat berufen worden war¹⁸⁾: zu anderer Zeit werde er ihm mehr schreiben, jetzt hätte er sich widmen müssen „D. Cingulario, qui tibi caetera meo nomine exponet“.

Die beiden Briefstellen führen uns nicht viel weiter, sie zeigen uns nur, daß Cingularius außer zu Meienburg noch zu einigen andern mit seiner Vaterstadt zusammenhängenden Personen Beziehungen hatte.

Unkontrollierbar für mich ist eine Nachricht, die Joh. Heinrich Kindervater¹⁹⁾, Nordhusa illustris oder Historische Beschreibung Gelehrter Leute, welche in der Kayserlichen Freien Reichs-Stadt Nordhausen gebohren, Wolfenbüttel 1715, S. 172 bringt, daß nämlich Johannes Cingularius, ehemals Collega der Schule zu Eisleben²⁰⁾, dem ältesten Sohne des Nordhäuser Bürgermeisters Johannes Meienburg²¹⁾, als dieser am 22. Mai 1554 Agnes, Alexii Meinhardts in Eisleben Tochter²²⁾, heiratete, ein Epithalamium²³⁾ verfertigt habe. Fridericus Christianus Lesserus in seiner Epistola gratulatoria de doctis Northusanis extra patriam officiis ornatis, qua viro praenobilissimo, doctissimo et experientissimo Domino Johanni Gottliebbo Lessero . . . gradum doctoratus adepto ex animo gratulatur, Editio secunda, Nordhusae 1726, fol. A 2 a weiß über unsern Autor nur zu berichten: Reliquit is posteritati varia eruditionis suae, praesertim Poeseos, monumenta: Carmen elegiacum in obitum Joh. Spangenbergii (s. u.), Elegia in nuptiis Johannis Meienburgii (s. o.), Epistolae duae (s. u.). Lesser fügt hinzu, daß er von letzterer Dichtung eine Ausgabe in 8°, 1553 in Wittenberg erschienen, besitze, die Cingularius am 23. Juli 1554

16) Kawerau, Der Briefwechsel des Justus Jonas 2,279.

17) Vgl. über ihn Förstemann S. 27 ff.; W. A. Briefw. 8,306 f.

18) Förstemann S. 31.

19) Vgl. über ihn ADB 15,765.

20) Bei Cyriacus Spangenberg, Mansfeldische Chronica. Der vierte Teil, herausgeg. von Koennecke, Leers u. Carl Rühlemann, 1925, S. 315 ff. nicht erwähnt.

21) Vgl. Anm. 8.

22) Ob verwandt mit Mag. Andreas Meinhardi, Stadtschreiber in Wittenberg 1511—1524 (Neue kirchliche Zeitschrift 14,83 ff. 212 f.), mit dem die Schwester Hanna der Frau des Joh. Agricola von Eisleben Elisabeth verheiratet war (Kawerau, Joh. Agricola von Eisleben 1881, S. 27)?

23) Ich habe es nicht zu Gesicht bekommen.

an Johannes Meienburg mit einer eigenhändigen Widmung geschenkt habe. Sehr auffällig ist endlich, daß Hermann Hamelmann in seiner Reformationsgeschichte Westfalens²⁴⁾ nach Erwähnung folgender zweier Veröffentlichungen unsres Dichters: *Elegia in nuptiis Michaelis Teuberi doctoris excusa Wittenbergae anno 1550* (s. u.), *Eiusdem alia elegia in nuptiis Jacobi Syboldi ibidem anno 1551*²⁵⁾ fortfährt: *Hic fuit in aula Wilhelmi Ketleri principis Monasteriensis et dicitur adhuc [1564] morari Monasterii*. Leider läßt sich aber auch diese Nachricht nicht auf ihre Richtigkeit hin prüfen.

Auch die eigenen Veröffentlichungen des Cingularius geben uns keinen weiteren rechten Aufschluß über seine Lebensschicksale, zeigen ihn uns nur in Beziehungen zu einigen Zeitgenossen mehr. Ich bespreche diese Veröffentlichungen in der Folge der Erscheinungsjahre:

1. *De victoria piorum principum, in qua captus est dux Henricus Brunswicensis die XXI. Octobris anno M. D. XLV, Carmen Johannis Cingularii Northusani. Witebergae per Josephum Klug typographum anno M. D. XLVI. 6 ff. 4^o. 1^b u. 6^b weiß*²⁷⁾.

Im September 1545 brachte Herzog Heinrich von Braunschweig mit französischem Gelde ein starkes Heer zusammen und besetzte wieder sein von den Schmalkaldenern ihm weggenommenes Land bis auf Wolfenbüttel. Überall beseitigte er die neuen kirchlichen Einrichtungen, vertrieb er die Geistlichen, die sich weigerten, zu der alten Lehre und zu den alten Ceremonien zurückzukehren, ließ er auch die nach evangelischem Ritus getauften Kinder nochmals taufen. Aber schnell zog Landgraf Philipp von Hessen herbei, kurfürstlich und herzoglich sächsische Truppen stießen zu ihm, in der Gegend von Northeim wurde Heinrich geschlagen und am 11. Okt. mit seinem ältesten Sohne Karl Viktor vom Landgrafen gefangen

24) Hermann Hamelmanns *Geschichtliche Werke* Bd. II, S. 57 ff.

25) Auch diese *Elegia* hat sich nicht auffinden lassen. Jacobus Siboldus Frankenhusen. wurde im Wintersemester 1537/38 immatrikuliert, am 9. Febr. 1542 zum Magister promoviert und am 23. Jan. 1549 in *senatum artisticum* aufgenommen. Seit Juni 1550 war er Pfarrer an St. Blasii in Nordhausen (Kawerau, *Der Briefwechsel des Justus Jonas* 2,302. 304). Er ist gemeint, wenn Melanchthon an den Nordhäuser Syndicus Matthias Luder [wohl 1552] schreibt (CR 8,418): *„Gaudeo Georgium [Eckard] et Jacobum sua diligentia et moderatione ornare ministerium Euangelii“*, u. am 29. Aug. 1554 an Michael Meienburg (CR 8,336): *„Vellem Jacobum ultro discedere, sicut fecit Georgius“*. Am 17. Aug. 1567 empfahl Matthias Luder *„m. Jacobum Syboldum, pastorem nostrum ad divum Blasium“*, dem Paul Eber (*Ztschr. des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen* 14, 126).

26) Über Wilhelm v. Ketteler vgl. Hamelmann S. 107 ff.

27) Vorh. Dresdner Landesbibl. Biogr. er. B 544 m, 29. Auch Jena Universitätsbibl. (als einzige Schrift von Cingularius). Nach Löffler auch in Berlin und Hamburg.

genommen. Heinrich wurde nach Ziegenhain abgeführt, sein Sohn in Kassel festgehalten ²⁸⁾).

Das Carmen beginnt mit einem Dankgebet an Gott, den Schöpfer und Erhalter von Himmel und Erde, der die Verbrechen aufspürt und ahndet, die gerechte Sache siegen läßt und sich von jeher als eine feste Burg erwiesen hat, in der das Häuflein seiner Getreuen sich sicher fühlen darf. Er hat auch jetzt, nachdem Lyscaon ²⁹⁾ den Krieg gegen seine Kirche entflammt hat, die Seinen beschützt. Wie der syrische Feldhauptmann Nicanor an der Schwelle des jerusalemischen Tempels verwegene Drohworte ausstieß: er werde ihn verbrennen und auf seinen Trümmern ein Heiligtum aus Marmor ausführen, in dem bacchantische Feste gefeiert werden sollten, aber von Judas Maccabäus besiegt, enthauptet und der rechten Hand, die er zum Schwur ausgereckt hatte, beraubt wurde ³⁰⁾, so erging es dem Herzog Heinrich, der gleichfalls Gott gelästert, den rechten Gottesdienst verhindert, die frommen Prediger vertrieben und die Taufe verhöhnt hatte. Gott, der gerechte Richter, konnte solche Freveltaten nicht dulden. — Das Gedicht schließt mit einem überschwenglichen Hymnus auf Landgraf Philipp. Er werde schließlich noch die heiligen Stätten den Türken entreißen und eine herrliche Friedenszeit für Deutschland heraufführen. Ein Wink mit dem Zaunspahl ist es, wenn Philipp aufgefordert wird, auch der seit langer Zeit darniederliegenden Dichtkunst wieder aufzuhelfen ³¹⁾.

2. *Ad illustrissimum principem ac dominum, dominum Albertum, Marchionem Brandenburgensem, Ducem Prussiae etc., carmen Joannis Cingularii Northusani. Wittenbergae Nicolaus Schirlentz. Wahrscheinlich 6 ff. 4^o. ³²⁾*

Das Gedicht sollte den Herzog Albrecht von Preußen begrüßen, der am 8. und 9. Dez. 1545 in Wittenberg weilte ³³⁾. Cingularius hat es erst begonnen, als die Kunde nach Wittenberg drang, daß der

28) Vgl. Friedrich Koldewey, Heinz von Wolfenbüttel 1883, S. 61.

29) ebd. S. 40.

30) 1. Macc. 7,41. Vgl. auch CR 5,312.

31) Zu den wenigen lateinischen über die Niederlage Heinzens von Wolfenbüttel frohlockenden Flugschriften gehört auch die noch 1545 von Veit Creutzer in Wittenberg gedruckte *Elegia de victoria ecclesiae contra hostes Evangelii, scripta a Joanne Cregelio Walsmodense* (immatrikuliert Mai 1544, Magister 3. Aug. 1546). Auf der Titelfrückseite ein einleitendes Gedicht, überschrieben: *Andr. Crispus Halbers. (inscribiert als Andreas Crus Halberstatensis 6. April 1542)*.

32) Die ersten vier Blätter als Umschlag für die Hs. CXXVIII der Zwickauer Ratsschulbibliothek, die eine zeitgenössische Abschrift der *Confutatio pontificia* enthält; auf dem Titelblatt die handschriftliche Widmung: *Antonio Othoni, Nicolai praeposito* (vgl. Anm. 17), *Domino suo, d. d. Jo. Cingularius*.

33) Vgl. CR 5,900—908; Kawerau, *Der Briefwechsel des Justus Jonas* 2,170; O. Vogt, *Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel* 1888, S. 342; P. Tschackert, *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen* Nr. 1822.

Herzog sich näherte. So habe er nur ein paar Blumen pflücken und zu einem Strauße vereinigen können. Ausführlich rühmt er die Kriegstaten des Großvaters, des Herzogs Albrecht Achilles. Wenn dieser noch lebte, brauchten wir nicht die Türken so zu fürchten, dann würde der Feind in den österreichischen Ländern nicht so wüten, nicht so jämmerlich die Fluren Pannoniens verwüsten, nicht ungerächt den Peloponnes bedrücken, Rhodus nicht eingenommen haben, er würde die thessalischen Burgen und die Städte der Propontis wieder herausgeben müssen. Auch Casimir und Georg der Fromme werden gefeiert, sogar Albrechts Vater Markgraf Friedrich erhält ein paar freundliche Distichen, obgleich er es durch sein schlechtes Regiment dahin brachte, daß er am 25. März 1515 von seinen Söhnen Casimir und Johann zur Abdankung gezwungen und erst von Casimir auf der Plattenburg, dann von Georg in Ansbach gefangen gehalten wurde. Dann preist Cingularius das weithin sich dehnende fruchtbare Preußen. Kaum hat Gargara (Stadt in Mysien am Abhange des Idagebirges) so viel Saaten und reiche Ernten, als hier der rauhe Bauer mit vollen Händen einheimst. Thüringen prahlt mit fruchtbaren Feldern, Franken ist stolz auf seinen Wein, das kaum auf in die Luft ragenden Gebirgszügen zugängliche Pannonien rühmt sich seines Wasserreichthums, doch Preußen mangelt es weder an Flüssen noch an Feldern, weder an Wein noch an Wald. Es nährt in seinen Wäldern so viel Bienenschwärme wie kaum Hybla (Berg auf Sicilien, reich an Bienenkräutern). Das zum Warenaustausch einladende Meer, das vom teutonischen Gestade den Namen hat, bespült es. Hier sammelt der reiche Preuße in den weißgrauen Wassern fortwährend kostbare Perlen, die wir deutsch glessum, die Lateiner besser succina (Bernstein) nennen. Der höchste Ruhm gebührt Albrecht als dem Begründer der Universität Königsberg und großzügigen Förderer der Wissenschaften und Künste ³⁴).

3. Epithalamion scriptum a Joanne Cingulario Northusiano in nuptiis D. Joannis Goeltzenpreiss Noribergensis amici sui. M. D. XLVI. Titelbordüre mit Eule unten. 8 ff. 8^o. 1^b u. 8^b weiß. Druck von Veit Creutzer in Wittenberg ³⁵).

34) Ein Gegenstück zu diesem Begrüßungsgedicht ist dasjenige, mit welchem Christophorus Preyß (Pannonius) (vgl. CR 10,396; Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 34,89¹; Zeitschrift für Geschichte und Kulturgeschichte Schlesiens 14/15, S. 195; 19,122) Herzog Albrecht im Namen der Universität Frankfurt a. O. bewillkommen sollte: In adventum illustrissimi principis ac domini, domini Alberti, Marchionis Brandenburgensis, Ducis Prussiae etc., Academiae Francophurdianae gratulatio, Frankfurt a. O., Nik. Wolrab 1545 (Tschackert, Urkundenbuch Nr. 1821; Joseph Benzing, Gutenberg. Jahrbuch 1937, S. 137 Nr. 1). Albrecht zog aber von Posen nach Krossen und nicht auf Frankfurt, am 9. Okt. war er in Kottbus (Tschackert Nr. 1804).

35) Zw. 15. 10. 10³.

Johannes Geltzenpreis Noricus wurde im Wintersemester 1536/37 immatrikuliert. Am 17. Okt. 1548 wurde durch Bugenhagen ordiniert „Johannes Goeltzenpreis vonn Nueremberg, aus dieser Universitet beruffen gein der Czahne zum Pfarramt“. Zwölf Jahre lang war er Pfarrer zu Zahna. Er hinterließ zwei Söhne, die als Johannes und Martinus Goltzenbreis Wittenbergenses fratres am 3. Juli 1562 inscribiert wurden^{35 b)}.

4. Carmen elegiacum scriptum in nuptiis strenui viri, nobilitate generis et virtute praestantis, Sebastiani a Walwitz, et Anastasiae, honestissimae puellae, quae fuit nata in familia nobili Schönebergiorum, autore Johanne Cingulario. Anno M.D.XLIX. 4 ff. 4^o.³⁶⁾

Bastian von Wallwitz ist der bekannte Verteidiger Leipzigs von 1547. Er starb am 26. Nov. 1554 in Wittenberg. Seine Witwe Barbara (!) geb. v. Schönberg verschied am 1. März 1577³⁷⁾.

35^{b)} Über Johannes meldet das Funeralprogramm vom 2. Sept. 1565 (Scriptorum publice propositorum a gubernatoribus studiorum in Academia Wittenbergensi t. 6, fol. Nn 7^{b)}), daß er, als er vor einem halben Jahr von Zahna in die Universitätsstadt zurückkehrte, ein Unwohlsein mitbrachte und am 1. Sept. unter den Gebeten der Seinigen, der Mutter und der Herumstehenden, noch nicht 18 Jahre alt, verschied. Nach AfRg 29,178 starb er aber am 3. Okt. Martin starb nach AfRg 29,212 am 28. Okt. 1584, nach der Grabinschrift auf dem Friedhofe der Wittenberger Stadtkirche aber am 26. Aug. 1585, 21jährig, an der Schwindsucht (Mentzius 3,70).

36) Zw. 6. 5. 5⁴⁰⁾. Es gibt auch noch eine splendider gedruckte Ausgabe (6 ff. 4^o. 1^{b)} u. 6^{b)} weiß) mit: „Impressum Witebergae, Per Vitum Creutzer“ auf dem Titel, von der in Zw. aber nur ein defektes Exemplar (6. 8.5³⁴⁾) vorhanden ist.

37) Vgl. die bei Oswald Artur Hecker, Schriften Dr. Melchiors von Osse 1922, S. 100¹¹¹ zusammengestellte Literatur. Er starb am 26. Nov. 1554. Die Vormunde seiner nachgelassenen unmündigen Erben ließen ihm in der Wittenberger Schloßkirche ein Grabdenkmal errichten, das effigiem Sebastiani a Walwitz toto corpore cataphracti zeigte und eine mit goldenen Buchstaben in den Stein eingemeißelte Inschrift trug. Sein gleichnamiger Sohn ließ es nach dem am 1. März 1577 erfolgten Tode seiner Mutter in die Kirche von Pratau transportieren und ein viel prächtigeres an die Stelle des abgebrochenen setzen, das nun auch die Inschrift für die Gattin Sebastian's Barbara aufwies, in der Mitte die Auferstehung Christi, oben die Dreieinigkeit, rechts Sebastian mit seinen zwei Söhnen, links seine Gattin darstellte (Balthasar Mentzius, Syntagma epitaphiorum, quae in inclyta septemviro Saxonici metropoli Witeberga diversis in locis splendide honorificeque erecta conspiciuntur, Magdeburgi 1604, 1,86 bis 88, 103—107). Auch die Mutter Sebastian's, die am 28. Febr. 1549 gestorbene „Margaris a Wolkenitz, Georgii a Walwitz a Doberitz charissima coniux“, erhielt in der Schloßkirche ein Grabdenkmal mit Inschrift und Bildnis (Mentzius 1,85). Sowohl zur Teilnahme am Begräbnis Sebastian's als auch seiner Mutter wurden die Universitätsangehörigen durch Anschlag am Schwarzen Brett eingeladen (Scriptorum publice propositorum t. 1, p. 251, t. 2, fol. L 7^{b)}). In dem Funeralprogramm für Sebastian heißt es: cum haberet honestissimam coniugem natam in familia Schonbergia, patre viro sapientia et virtute praestanti, cuius frater fuit Nicolaus Schonbergius Cardinalis, Episcopus Capuanus. Barbaras Vater war also Anton v. Sch. (vgl. Valentin König, Genealog. Adels-Historie 2,909. — S. 907 wird aber irrig dessen Schwester Anna als Gattin Sebastian's bezeichnet; Hecker, Osse S. 135⁸⁾; W. A. Briefw. 8,452²⁾, ihr Onkel

Inhalt des Epithalamium: In der Zeit nach dem Schmalkaldischen Kriege — so beginnt der Autor — habe seine Muße zunächst nur über das Elend der Menschen und über das Darniederliegen der Wissenschaften und Künste zu klagen gehabt. Jetzt aber biete sich ihm ein froher Anlaß zum Dichten. Bräutigam und Braut entstammen edlen Geschlechtern. Kein Zweifel, daß Gott sie zusammengeführt habe. Mögen die Beiden lange in Liebe und Eintracht verbunden bleiben und die Kinder leiblich und geistig sich glücklich entwickeln!

5. Carmen de piorum resurrectione et vita aeterna ex verbis Pauli cap. IV ad Thessalonicenses, scriptum reverendo viro Justo Jonae, theologiae doctori, autore Joan. Cinglario. Kleiner runder Holzschnitt: Jonas' Wappen, der Prophet vom Walfisch ans Land gespieen ³⁸⁾ Item: Epitaphium honestissimae matronae Magdalenae, coniugis reverendi doctoris Justi Jonae, quae ex hac vita nuper ad coelestem consuetudinem a Deo evocata est. Vitebergae, 1549. 4 ff. 4^o. ³⁹⁾.

Inhalt des Carmen: Der Mensch sei ursprünglich glücklich und unsterblich geschaffen, infolge des Sündenfalls aber Krankheiten und allerlei Übel und dem Tode preisgegeben. Uns darüber zu trösten, habe Paulus 1. Thess. 4, 12 ff. geschrieben. Die Stelle wird sehr geschickt und schwungvoll in lateinischen Distichen wiedergegeben.

Inhalt des Epitaphium: Dieses unter einer kalten Marmorplatte wohl angelegte Grab berge die Gebeine der Magdalena ⁴⁰⁾, die ihr Gatte hier begraben habe, der durch Verdienste und die Gabe einer geläufigen Zunge — ein Perikles an Beredsamkeit ⁴¹⁾ — schon längst seinen Namen zu den hohen Sternen erhoben habe. Sie las viel in

der Kardinal (vgl. P. Kalkoff, Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstage 1521², S. 74¹; ders. Ztschr. f. Kirchengesch. 31, 382 ff.; W. A. Briefw. 8,306⁸). Der Fehler betreffs der Gattin Sebastians kehrt bei König 2,1199 wieder. Ebd. heißt es von dessen Vater Georg, dieser habe die Dobritzische Linie angefangen und mit Margarethe von Wilcknitz (!) drei Söhne Christoph, Bastian und Jakob gezeugt, von welchen aber nur der mittlere — unser Sebastian — die Geschlechtslinie fortgesetzt habe. Von dem älteren Anton sei nichts zu berichten, der jüngere Bastian, Erbsasse auf Doberitz, kurfürstl. sächs. Appellationsrat, sei 1622 kinderlos gestorben. Auch diese Nachrichten sind wohl nicht fehlerlos. Nach der Leichenpredigt (Katalog der fürstlich Stolberg-Stolbergischen Leichenpredigtensammlung Bd. 4, 2. Teil, 1935, S. 612 Nr. 22694) wurde Bastian II. am 13. Jan. 1584 in Freiberg geboren und starb am 5. Sept. 1617 in Doberitz.

38) Vgl. Georg Geisenhof, Bibliotheca Bugenhagiana 1908, S. 432.

39) Zw. 6. 8. 5³³. Nach Löffler auch in München und Osnabrück.

40) Diese zweite Gattin des Jonas, mit der er „in das 7. Jahr in ehelicher Lieb und Treu aller Einigkeit gelebt“ hatte, war am 8. Juli 1549, „ihrs Alters 27 Jahr“, gestorben (Kawerau 2,289. 293. 309).

41) Vgl. Kindervater S. 123; Kawerau 2,XVIII,XXII; W. A. Tischer. 2, Nr. 2580.

der Bibel, liebte Gott, vertraute ihm, war eine züchtige und treue Gattin, eine unermüdlich sorgende Hausfrau und Mutter. Sie sei Jonas unverloren, bei Gott wohl aufgehoben, er werde sie wiedersehen, inzwischen lege sie ihm ihre beiden Kinder ⁴²⁾ ans Herz.

6. De Christi natali hymnus, generoso iuveni Ginthero, Comiti Swartzburg, dedicatus a Joanne Cinglario anno salutis 1550. 4 ff. 4^o. ⁴³⁾.

Graf Günther XL. von Schwarzburg ⁴⁴⁾ war in den Gesichtskreis der Wittenberger getreten u. a. durch seinen Konflikt mit Joachim Mörlin ⁴⁵⁾, sowie dadurch, daß der nachmalige Institutionenprofessor Joh. Schneidewein 1544 als Lizentiat der Rechte sein Kanzler geworden war ⁴⁶⁾. Er galt als „vorzüglicher Mäzen der Gelehrten“. Kaspar Brusch widmete ihm 1543 sein *Sylvarum liber* in *Lypseni schola scriptus et aeditus*. Er begründet das damit, daß Dr. Andreas Frank von Kamenz und Dr. Johannes Modestinus Kitzingen den Grafen gerühmt hätten als einen Mann von ausgezeichnetem Kenntnis der lateinischen Sprache, beispielloser Humanität und edlem Charakter ⁴⁷⁾. Daß man gerade von Nordhausen aus Verbindung mit ihm suchte, zeigt die an ihn gerichtete, von Himmelfahrt (7. Mai) 1551 datierte Widmungsvorrede des damaligen dortigen Rektors Basilius Faber aus Sorau in der Niederlausitz ⁴⁸⁾ zu: *Historia excidii Hierosolymorum longe luctuosissimi, cuius exemplum et memoria his temporibus maxime videtur esse accommodata et necessaria, versibus enarrata ac declamationis vice in Schola Northusana ab Hieronymo Ossan Schlotheimensi recitata. Erphordiae Excussit Gervasius Sthurmer Anno Domini M. D. LII* ⁴⁹⁾. Am 28. März 1551 war Hieronymus Osius ⁵⁰⁾ in Wittenberg

42) Am 19. Sept. 1549 schrieb Jonas dem König Christian III. von Dänemark, daß ihm seine zweite Frau „zween söhne, Martinum und Philippum, geben“ hätte und daß der König seine vier Söhne und drei Töchter (aus seiner ersten und zweiten Ehe) „in gnedistem befelich haben“ wolle (Kawerau 2,293).

43) Vorh. in der Münchener Staatsbibliothek Po. Lat. 669 Nr. 18 und in Osnaabrück.

44) Er wurde geboren 1499, konnte also 1550 kaum noch als iuvenis gelten. Er übernahm die Regierung 1525, als sein Vater Heinrich XXXI., von Krankheit geplagt und durch den Bauernaufbruch tief erschüttert, sich nach Nordhausen zurückzog, wo er am 4. Aug. 1526 starb (G. Einicke, Zwanzig Jahre Schwarzburgische Reformationsgeschichte 1521—1541. Nordhausen 1904, 1,203).

45) Vgl. Enders, Luthers Briefwechsel 15,226¹ u. ö., RE³ 13,237 ff.

46) Vgl. Friedensburg, Gesch. der Univ. Witt S. 269.

47) Vgl. Adalbert Horawitz, Caspar Bruschius, Prag u. Wien 1874, S. 68.

48) Unter den *pauperes gratis inscripti* des Sommersemesters 1538. Vgl. im übrigen Gottfried Ludovici (ADB 19,396), Schulhistorie Pars I (Lipsiae 1708), p. 24 sqq.; Förstemann S. 27; ADB 6,488—490.

49) Ursprünglich war wohl M. D. LI gedruckt.

50) Vgl. CR 8,455. 9,793; Goedeke, Grundriß 2², 101 Nr. 81; Zentralblatt für Bibliothekswesen 39,501; AfRg 30,166² und die an den beiden letzteren Stellen angeführte Literatur.

eingeschrieben worden, nach Fabers Vorrede hatte er vorher ‚per aliquot annos‘ zu dessen Füßen in Nordhausen gesessen ⁵¹⁾. Faber wollte durch die Widmung den Grafen veranlassen, seinem ehemaligen Schüler eine Studienbeihilfe zu gewähren ⁵²⁾. Auch Cingularius hoffte natürlich durch sein Neujahrsgedicht von dem Grafen eine finanzielle Unterstützung zu erlangen.

7. Elegia in nuptiis clarissimi viri D. Doctoris Michaelis Teuberi et honestae virginis Euphrosinae, filiae clarissimi viri D. Doctoris Benedicti Pauli, scripta a Joanne Cinglario 1550. 4 ff. 4^o. 1^b weiß ⁵³⁾.

Michael Teuber wurde 1524 in Eisleben geboren ⁵⁴⁾, im Sommersemester 1537 in Wittenberg immatrikuliert, am 4. Sept. 1544 mag. art., am 8. Sept. 1545 als magister Wittebergensis in Ingolstadt inskribiert, am 13. Jan. 1550 in Wittenberg Dr. iur. ⁵⁵⁾. Tags darauf ⁵⁶⁾ — wir finden die beiden Feierlichkeiten öfters zeitlich zusammenfallend oder doch unmittelbar auf einander folgend — fand die Hochzeit statt, auf die sich die Elegie bezieht. Am 28. Juli berief ihn Kurfürst Moritz zusammen mit seinem Schwiegervater ⁵⁷⁾ in das von ihm wieder ins Leben gerufene Hofgericht ⁵⁸⁾. Am 8. April 1552 ⁵⁹⁾ bat Melanchthon den kurfürstlichen Rat Georg von Kommerstadt, daß ihm die Professur seines am 3. April gestorbenen

51) In der Widmungsvorrede an den Rat von Nordhausen vom 1. April 1555 zu seinen *Libri duo de vitanda ebrietate olim editi, nunc vero emendati et aucti* (Wittenberg, Thomas Klug 1555) schreibt Osius, er habe bisher keine Gelegenheit gefunden zu danken pro innumerabilibus beneficiis, quae olim vestri cives, dum quadriennium in schola vestra versarer, in me benignissime contulerunt. In des Osius *Poemata aliquot recens edita* (Wittenberg 1558) fol. P 4^b steht ein Gedicht *Ad clarissimum virum D. M. Basilium Fabrum Soranum, praeceptorem suum veterem et carissimum*.

52) Graf Günther hat sich die Hebung des Schulwesens, zunächst in Arnstadt, und die Förderung armer Studenten sehr angelegen sein lassen (Einicke 2, 151 f.). Basilius Faber schreibt in jener Widmungsvorrede: *Audio T. C. singulari studio et pietate doctos complecti et in eam curam assidue incumbere, ut in tua ditione scholae mediocriter constitutae custodiantur. Qua in re officium facis heroicis tuis virtutibus dignissimum et de literis ac Ecclesia optime mereris*.

53) Zw. 6. 8. 5²¹. Dresden Biogr. er. D 1680, 28.

54) In dem noch zu erwähnenden Epitaphium (Mentzius 3, 73) heißt es, er sei in ein besseres Leben eingegangen, ‚post sex decies agitur dum tertius annos‘.

55) Vgl. CR 7, 536

56) Es heißt in der Elegie: *Sol tibi post Jani sacras modo proximus idus Optatum roseo provehet ore diem*.

57) Vgl. über Benedict Pauli. Nik. Müller, Die Kirchen- und Schulvisitationen im Kreise Belzig 1530 u. 1534, 1904, S. 11 ff.; Friedensburg S. 205¹; Hecker, Osse S. 66¹⁰⁰.

58) Friedensburg S. 255².

59) CR 7, 978.

Schwiegervaters zuerteilt würde⁶⁰). Später trat Teuber in fremde Dienste, er wurde Kanzler des Bischofs von Camin und Syndicus

60) Ebd. u. CR 10,599 Nr. 234. Pauli hinterließ zwei kleine Töchter und ein fünfjähriges Söhnchen. Die Fürsorge für diese Kinder fiel Teuber zu. Das Söhnchen ist der 1546 geborene Johannes, der am 13. Dez. 1552 immatrikuliert wurde, am 9. Febr. 1568 Katharina, die Witwe des Stadtschreibers Mäßig heiratete, nach deren am 12. Okt. 1571 erfolgten Tode am 13. Jan. 1578 mit Margarete, der Tochter des verstorbenen Franz Zulsdorf (vgl. über ihn Enders, Luthers Briefwechsel 15, 14¹), eine zweite Ehe einging — damals als Ratsfreund bezeichnet (Af Rg 29,201), u. als Bürgermeister am 20. März 1616 starb. Nach der von dem Superintendenten Friedrich Balduin gehaltenen Leichenpredigt war seine Mutter Anna geb. Rothin. Das ist die am 21. Aug. 1547 verschiedene Gattin Paulis (CR 6,778.785; Nik. Müller S. 14). Pauli hat aber auch noch ältere Kinder gehabt. Zu ihnen gehörte das Söhnchen, das im Juni 1533 durch einen Sturz vom Dache tödlich verunglückte (W. A. Briefw. 6,498 f.). „unicus filius“ heißt es im Unterschied von Euphrosyne, der späteren Gattin Michael Teubers, und Elisabeth, die im Mai 1557 dem Mag. Joachim Strupp (vgl. Anm. 11) die Hand reichte. Melchior Sauer aus Zwickau (oder Priebus, vgl. ThStKr 1926, S. 268 f.) dichtete ein Epithalamion (Melchioris Sauri Pribusiani carminum libri duo, Witebergae 1558, fol. B 8^a), in dem er Pauli folgendermaßen huldigte:

... Albini non ultima fama Lycae
Juris et excellens cognitione fuit.
Consilio rexit prudente fideliter aulas
Eloquio praestans iudicioque gravi.

Am 5. Febr. 1537 starb Pauli „sein jüngste Tochter“ (Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte 1893, S. 127). Endlich gehört in diese ältere Reihe der Kinder Paulis wohl auch der Benedikt, der im Juli 1544 inscribiert wurde und am 21. Okt. 1550 starb. Die zu vermutende erste Gattin Paulis, die ihm diese Kinder schenkte, wird diejenige sein, über die er am 12. Sept. 1522 „Herrn Christano Bayer Doctor etc.“ (dem späteren Kanzler) folgendermaßen schrieb (Original dem Foliosammelbande 21. 7. 3 der Zwickauer Ratsbibl. eingeklebt): „Ich weyß nicht, awß was geschicke anders dan Gotlicher vorsehung Ich eben zu der Zeit, do Ich weybnemens am allerwenigsten muth gehabt, mit eynem weybe versorgt werd (vnd das eben durch e. w. vnd Irer tugentlichen hawsfrawen), dero Jungkfrawen auch, auff die Ich den wenigsten Gedanken gehabt . . . Ich hab meynem kunfftigen vnd zwar Itzigem lieben Schwoger Antonio Nyemeck etc. alle meine gelegenheit offentlich zuerkennen geben vnd in sonderheit dye vmgewissenheit meyns dinstes Im Oberhoffgericht, auff das er seins wans auff dieselb vnd mich (ob ehr die hir Innen ansege) nicht vorfurt wurd Im val, das mir die Condition zurun, vnd het wol leiden kunden, das die ding byß auff vnser widerkunfft weren angestellt wurden. Er hat aber auch das nit wollen die vrsach sein lassen, die Ihn sein freundyn myr zu geben vorursacht, ßo solt er auch dye nicht seyn, dye Ires abgangs seyen freuntliche neygung zu myr moge vorrucken. Darumb hab Ichs auch meynrer seysts dobey gelassen, vnd gibt myr zu den Sachen eyn vast frolich hertz, also das Ich gedeenck auff die milde trostliche sorge, dye myr der Ewige Got zugesagt, den dingen nach vnser widerkunfft auffß baldigst nachzukumen . . .“ Über Anton Niemeck vgl. W. A. Briefw. 2, 267¹⁰, 3,627²; Af Rg 12,106¹.

der Stadt Stettin. Von 1565 ab bis an seinen Tod lebte er wieder in Wittenberg⁶¹).

Inhalt (der Eingang nach einem von Melanchthon vorgeschriebenen Muster): Da Gott keusch ist⁶²), will er die Menschen sich ähnlich haben. Zur Disciplinierung des Naturtriebs hat er die Ehe gestiftet. Die Zölibatäre sind unaufhörlichen Anfechtungen ausgesetzt. Teuber befolge ein göttliches Gebot, wenn er in die Ehe trete. Ihm gelten unsre innigsten Wünsche und Gebete. Seine Gesetzeskenntnisse verwendete er zum Schutze ängstlicher Angeklagter. Er stammt aus der Nachbarschaft meiner Vaterstadt, aus Eisleben, wo Luthers Wiege stand. Dort sucht wunderbare Geschicklichkeit der Menschen, verborgenen Adern nachgehend, Erz, das dem Schoße der Erde entrissen wird. Den Augen des Forschers begegnen Metalle mit mannigfachen abgemalten Bildern⁶³). Auch die

61) Friedensburg S. 268. Er starb am 15. Sept. 1586 und wurde an der Seite seiner am 6. Juli ihm im Tode vorausgegangenen Gattin auf dem Friedhofe der Wittenberger Stadtkirche begraben (Mentzius 3, 72). Im Mai 1581 ließ er an der Nordwand der Kirche ein Gemälde von Lucas Cranach anbringen, das ihn, seine Gattin und seine Kinder darstellte, „derer allhier dreye (darunter die erste Tochter und sein lieber Sohn Michael und seine liebe Tochter Jungfrau Anna) und dann drei kleine zu Alten-Stettin, sein ältester Sohn aber Benedictus Teuber zu Rostock begraben und drei jetziger Zeit noch am Leben sein.“ Michael, ein gelehrter und fleißiger Student (zusammen mit seinem Bruder Benedict am 3. Mai 1566 an der Leucorea inscribiert), starb 23jährig am 17. Juni 1575, Anna nach Af Rg 29,203 16jährig am 28. Febr. 1579, nach Mentzius 3,54 21jährig am 25. Febr. Mit dem 23jährig am 23. Juni 1584 gestorbenen Andreas (am 15. Mai 1575 eingeschrieben) erlosch die Reihe der Söhne (begraben auf dem Friedhofe der Stadtkirche, Mentzius 3,66: *Unica spes generis post fratrum fata manebat*). Zu den drei Kindern, die im Mai 1581 noch lebten, gehörte Euphrosyne, die am 15. Febr. 1585 die Ehefrau des Wittenberger Professors Andreas Rauchbar von Quedlinburg wurde (im Mai 1578 immatrikuliert; vgl. Friedensburg S. 327; zu seinen Ahnen gehörte ein Priester und Kanonikus zu St. Jacobi in Bamberg Petrus R. und ein Konrad R. am Hofe des Magdeburger Erzbischofs Ernst von Sachsen 1479—1513, der sich mit Staupitz, Wimpina und Martin Polich von Melrichstadt um die Gründung der Universität Wittenberg verdient gemacht haben soll). Joh. Major verfaßte ein Gratulatorium, die am 4. Dez. 1586 aus dieser Ehe hervorgegangene Anna heiratete im Juni 1629 den Joh. Joachim von Niemeck und starb am 29. April 1637. — Zu Michael Teuber den Vater ist noch zu erwähnen, daß eine in einer Dresdener Musikhandschrift befindliche Komposition von Lukas Pergkholtz (W. 1539/40 als Lucas Perdeholtz de Plawen an der Leucorea inscribiert) überschrieben ist: *Amico suo integerrimo Michaeli Teubero componebat amicitiae ergo anno 1551 die 22. Octobris* (Archiv f. Musikforschung 7. Jhrg. 1942, S. 102).

62) „Casta velut mens est, mens omnis nescia labis“, dem von Melanchthon oft wiederholten „Casta Deus mens est . . .“ (CR 10,649 Nr. 335; O. Clemen, Unbekannte Drucke, Briefe und Akten S. 32) nachgebildet.

63) „Obvia scrutantis varias — mirabile dictu! — Effigies oculis picta metalla ferunt“. Bezieht sich auf die im Mansfelder Kupferschiefer häufig vorkommenden Abdrücke von Fischen und Pflanzen (vgl. Hanns Freydank, Martin Luther und der Bergbau 1939, S. 64 ff.).

Braut ist durch hohe Vorzüge ausgezeichnet. Sie hat bisher den hochbetagten verwitweten Vater ⁶⁴⁾ gepflegt. Möge er sich bald an fröhlich sich tummelnden Enkeln freuen dürfen!

8. Epithalamion in nuptiis doctissimi ac ornatissimi iuvenis D. M. Jonnis Artoxiri ac honestissimae virginis Barbarae, filiae clarissimi viri D. Philippi Reichenbachs, Licentiatii Jurium et Consulis Vitebergensis. Scriptum a Joanne Cinglario. 4 ff. 4^o. 4^b weiß ⁶⁵⁾.

Voraus geht ein Widmungsgedicht an den Bräutigam, das mit der Bitte an Hymenaeus beginnt, sich zu der Hochzeit einzufinden. Sie soll stattfinden: 'ubi Jano veteri dicatus Bis decem Mensis pariterque septem Egerit lunas dabit et futurum Lucifer ortum'. Leider wird nicht auch die Jahreszahl angegeben ⁶⁶⁾. In dem eigentlichen Hochzeitsgedicht läßt unser Autor den Hochzeitsgott u. a. mit dem Vornamen der Braut spielen, der so gar nicht zu ihrem Charakter und ihrer äußerlichen Erscheinung passe, und den Bräutigam ermahnen, seine zukünftige Gattin rücksichtsvoll zu behandeln:

Nam placide ex ara se submissura marito
Ducitur et sponsum supplicis instar adit.

Artoxirus ist der gräcisierte Name des Mannes, der am 27. Mai 1545 als Johannes Druckbrot Eisfelden in die Wittenberger Universitätsmatrikel eingetragen und am 18. Sept. 1548 als Johannes Trukenbrot Eisfeldensis (spätere Bemerkung: Cancellarius Anhaltinus) zum mag. art. promoviert worden ist. 1559 und 1568 erscheint er als Bernburgischer Kanzler ⁶⁷⁾.

64) Pauli wurde 1489 oder 1490 geboren. Seine Gattin verlor er am 21. Aug. 1547. Nik. Müller S. 11.

65) Vorh. in Berlin Xa 13492.

66) Auch in einem anderen Hochzeitsgedicht fehlt die Jahreszahl; Epithalamion in nuptias Magistri Joannis Artoxi ac honestae virginis Barbarae, Licentiatii iurium Philippi Reichenbachii filiae, scriptum a Nicolao Schellero (2 ff. 4^o. 2^b weiß; vorh. Zw. 6. 2. 15²⁶). Jedoch kann man daraus, daß der Autor, der am 14. März 1548 inskribierte Nicolaus Scheller Coburgensis (vgl. Zf Kg 39,85, Zentralblatt für Bibliothekswesen 39,522), noch nicht als Magister bezeichnet wird, was er am 11. Aug. 1551 wurde (am 12. Juli 1553 in senatum artisticum aufgenommen), schließen, daß die Hochzeit 1550 (oder 1551?) stattfand.

67) Joh. Christof Becmann (vgl. ADB 2,240 f.), Historie des Fürstenthums Anhalt 4,521. 7,168. Das Exemplar der Zwickauer RSB. 6. 5. 51² von Thomae Maueri Tribulensis poematum liber tertius, Vitebergae 1565, trägt die handschriftliche Widmung: Clariss. et sapientiss. viro D. Joanni Trukenbrot, Cancellario Bernburgensi, in sui memoriam autor ddt. Thomas Mawer, aus Triebel bei Sorau gebürtig, wurde am 12. Mai 1556 immatrikuliert und war damals Rektor der St. Bartholomäusschule in Zerbst (ADB. 20,716 f.; W. Sickel, Gesch. des Herzoglichen Franciscums in Zerbst 1903, S. 5). Er kam 1565, nicht 1568 (so Reu, Quellen zur Geschichte des Katechismusunterrichts III. Teil 1. Abt. S. 869 *) als Rektor an die Michaelisschule in Lüneburg. Das ergibt sich aus seiner Widmungsvorrede an Bürgermeister und Rat von Lüneburg circa aequinoctium vernum (21. März) 1570 zu: Thomae Maueri Tribulensis poema-

Der Zwickauer Bürgermeister Philipp Reichenbach war am 30. Okt. 1543 gestorben⁶⁸⁾.

9. Reverendo viro D. Joanni Spangenberg, Ecclesiarum Mansfeldensium Superintendenti vigilantissimo etc. Epicedion scriptum per Hieronymum Mencilium Svidnicensem. Aliud eiusdem per Friedericum Dedekindum. Item elegia de morte eiusdem Johannis Cinglarii. Et alia nonnulla eiusdem argumenti. Cum Praefatione Philip. Melanth⁶⁹⁾. Wappen. 32 ff. 4^o. 1^b u. 3^b w. 31^b Druckfehlerberichtigung, darunter Witebergae In officina Typographica Viti Creutzeri⁷⁰⁾.

Joh. Spangenberg starb am 13. Juni 1550 als Generalinspektor der Kirchen und Schulen der Grafschaft Mansfeld, nachdem er vorher von 1524 bis 1546 als Pfarrer von St. Blasii in Nordhausen, von Michael Meienburg kräftig unterstützt, sich für die Befestigung der evangelischen Lehre und die Durchführung einer neuen kirchlichen Ordnung eingesetzt hatte. Er hinterließ vier Söhne, von denen Cyriacus, am 2. Febr. 1542 zugleich mit den beiden ältesten Söhnen Christoph und Johannes des Bürgermeisters in Wittenberg immatrikuliert, der bedeutendste war⁷¹⁾. Ihm und dem im Juni 1544 intitulierten Jonas ist die Elegie des Cingularius Eij^b—E 4^a gewidmet.

10. Carmen gratulatorium M. Johannis Cinglarii Northusiani ad Johannem Albertum Cygneum artis medicinae doctorem. Fol. C 2^a bis C 3^a von: Oratio de cordis partibus et motibus recitata a D. Jacobo Milichio, doctore artis medicae, cum gradus decerneretur doctori Johanni Alberto Cygneo anno M. D. LI. Wittebergae Excudebant haeredes Petri Seitz. 12 ff. 4^o. 11^b u. 12 w.⁷²⁾.

Johannes Albrecht Cygnensis wurde im Sommersemester 1541 in die Wittenberger Universitätsmatrikel eingetragen, erlangte am 25. Febr. 1546 den Magistergrad, wurde noch am 30. Sept. 1549 in den Senat der Artistenfakultät aufgenommen, erwarb am 30. Dez.

tum libri VII, quos scripsit in inclyta urbe Saxoniae Lunaeburga ab anno 1565 usque ad annum 1570, Hamburgi 1570, fol. A 4^b. Nach K 8^b starb seine erste Frau Ursula geb. Voyt aus Zerbst am 13. Sept. 1567, bevor sie ihrem dritten Kinde das Leben schenken konnte, nach Ce 5^a überreichte ihm Lucas Lossius, damals Lehrer am Johanneum in Lüneburg (vgl. ADB 19,220 f.; W. Görges, Programm des Johanneums 1884; Erich Zechlin, Lüneburger Museumsblätter H. 3, S. 41 ff.) im Namen seiner Tochter am 24. Juni 1568 als Mahlschatz einen Goldgulden, nach Bb 3^a fand am 12. Sept. die Hochzeit statt.

68) Vgl. W. A. Briefw. 6,568¹.

69) Vom 13. Dez. 1550 = CR 7,696 Nr. 4826.

70) Vorh. in Berlin, Hannover, München und Wolfenbüttel.

71) RE³ 18,563 ff.

72) Genaue Beschreibung des in Berlin u. Osnabrück vorhandenen Drucks bei Nikolaus Müller, Zur Chronologie u. Bibliographie der Reden Melancthons (1545—1567), Beiträge zur Reformationgeschichte, Köstlin gewidmet, 1896, S. 139 Nr. 11.

1550 die medizinische Doktorwürde und erscheint in demselben Jahre als Stadtarzt in Joachimsthal ⁷³⁾. Jakob Milich war nach dem am 9. Mai 1548 eingetretenen Tode seines Schwagers Augustin Schurff in die erste medizinische Professur eingerückt. Er starb am 10. November 1559 ⁷⁴⁾.

Das Vorstehende soll nur die Einleitung und Grundlegung bilden zu einer genaueren Betrachtung der zeitlich letzten, umfanglichsten, inhaltlich bedeutsamsten, phantasie reichsten und doch zugleich eine höhere Wirklichkeit darstellenden, auch trotz des öfters bis zur Dunkelheit und Unverständlichkeit verzwickten Versbaues formell gelungensten Dichtung unseres Autors:

Joannis Cinglarii Cherusci epistolae duae. Prior illustrissimae dominae Hagnes, coniugis inclyti et illustrissimi principis Mauricii, Ducis Saxoniae, Electoris etc., filiae illustriss. principis Philippi, Landgravii Hassiae etc., ad carissimum maritum. Altera inclyti Principis Mauricii, Ducis Saxoniae, Electoris etc., responsio. Darunter das kurfürstlich sächsische Wappen, von einem Kranze umgeben. 18 ff. 4^o. ⁷⁵⁾.

Literaturgeschichtlich angesehen gehört die Dichtung zu der Gattung der Heroiden, wie sie besonders Ovid nachgebildet wurden ⁷⁶⁾. Eobanus Hessus lehnte sich in seinen zuerst 1514 erschienenen Briefen christlicher Heldinnen z. T. an biblische Stoffe, z. T. an die Legende an. So ließ er Immanuel und Maria Briefe wechseln, Maria Magdalena an den auferstandenen Christus, die Mutter des Herrn an den auf die Insel Patmos verbannten Johannes, die Mutter des Täufers aus der Verbannung, in die sie der Kindermord des Herodes getrieben, an ihren Gatten Zacharias, ferner in der Zeit der Christenverfolgungen bekehrte Jungfrauen aus dem Gefängnis kurz vor ihrem Märtyrertod oder aus der Einsamkeit der Wüste an Apostel und Bischöfe, weiter Helena an ihren Sohn Konstantin u. s. w. schreiben. Abwegig war es, wenn an die Stelle geschichtlicher Persönlichkeiten allegorische Begriffe traten. So ließ Joh. Stigel Germania Kaiser Karl V. zur Rückkehr nach Deutschland und zum Türkenkrieg, Joh. Friedrich von Sachsen und Philipp von Hessen zur Ablehnung des Konzils von Mantua mahnen, auch z. B. die Ilm von der Saale einen Brief erhalten. Dem gegenüber kehrt Cingularius zu der eigentlichen aus dem klassischen

73) Vgl. Nik. Müller a. a. O. S. 156 Nr. 4; AfRg 30,50 7; Hans Lorenz, Bilder aus St. Joachimsthal 1925, S. 127.

74) Vgl. Nik. Müller, Philipp Melanchthons letzte Lebensstage, Heimgang und Bestattung nach den gleichzeitigen Berichten der Wittenberger Professoren 1919 S. 116; Friedensburg, Gesch. der Univ. Wittenberg S. 212.

75) Vorh. Zw. 6. 5. 6⁶¹ u. 9. 5. 10 7, Dresden H. Sax. 667 u. 1571, Wolfenbüttel, nach Löffler auch in Halle, Altenburg u. Bremen.

76) Vgl. Georg Ellinger, Deutsche Lyrik des 16. Jahrhunderts 1893, S. XXII.

Altertum übernommenen Form der Heroide zurück, wie sie dann in England von Pope, in Deutschland von Hofmann von Hofmannswaldau, dem deutschen Orid, weitergebildet wurde, bei dem bekannte Liebespaare, Emma und Eginhard, der Graf von Gleichen mit seinen beiden Frauen, Abälard und Heloise, Albrecht von Bayern und Agnes Bernauerin ihre Gefühle wortreich ausströmen lassen.

Daß der Joannes Cinglarius Cheruscus, wie sich der Dichter der *Epistolae duae* nennt, derselbe ist, wie unser Johannes Cinglarius aus Nordhausen, beweist schon die Stelle fol. B 2^a, an der die Kurfürstin Agnes ihren Gatten erinnert an ihr letztes drei Tage und drei Nächte währendes glückliches Zusammensein in Nordhausen:

Quando cheruscorum veteri te offendimus urbe,
In cuius Boreae est nomine iuncta domus.

Das auf der Titelfrückseite stehende Epigramm belehrt uns, daß die vorliegende Ausgabe die Dichtung in einer zweiten vermehrten und verbesserten Form darbietet; das Erscheinen der Urgestalt, in der sie gleich nach dem Eintreffen der Nachricht von dem Helden-tod des Kurfürsten Moritz entstanden sei, sei durch Neid verhindert worden, aber in der gegenwärtigen Erneuerung solle sie sich nun dauernd behaupten.

Wahrscheinlich ist unser Druck erst im Sommer 1557 erschienen, gleichzeitig mit demjenigen, welcher in dem das eine Zwickauer Exemplar enthaltenden Sammelband unmittelbar folgt, dieselbe Druckausstattung, insbesondere auch dasselbe Wappen auf dem Titelblatt aufweist: *Memoria anniversaria illustriss. princ. Mauricii Ducis Sax. Pr. El. etc. celebrata recitatione versuum, in aede Paulina, Lips. V. Id. Quintil. [11. Juli] an. Christi M. D. LVII. 12 ff. 4^o. 1^b und 12 weiß*. Vorausgeht eine Widmungsvorrede derer, die sich durch ihre Unterschriften als Verfasser der nachstehenden Gedichte bekannt haben, an den „wesentlichen Hofrat“ des Kurfürsten August Ulrich Mordeisen⁷⁷⁾, hauptsächlich folgenden Inhalts: Weder durch Aberglauben noch durch Leichtfertigkeit sei die Sitte eingeführt worden, das Jahresgedächtnis großer Männer und heldischer Fürsten zu begehen, die sich um das Vaterland wohl verdient gemacht und sich nicht gesträubt hätten, zur Verteidigung desselben sich in Gefahren zu stürzen, wohl gar den Tod zu erleiden. Man sei zur Dankbarkeit und zur Überlieferung ihres Vorbilds an die Nachwelt verpflichtet. In den Chor der Stimmen zum Lobpreise des vor fünf Jahren verstorbenen Kurfürsten Moritz sollen die folgenden griechischen und lateinischen Verse sich mischen. Ihre Verfasser seien von ihren Lehrern aus der Zahl derjenigen ausgewählt worden, denen der verstorbene Kurfürst durch Stipendien das Studium ermöglicht habe, und diese ihre Lehrer

77) Literatur über ihn zusammengestellt bei Hecker, Osse S. 136¹².

hätten ausdrücklich die Veröffentlichung der Gedichte und ihre Widmung an die Adresse Mordeisens angeordnet. Darauf folgt zunächst ein Gedicht, das der Rektor der Universität Leipzig für das Sommersemester 1557 Ernst Bock aus Celle⁷⁸⁾ am 11. Juli am Schwarzen Brett hat befestigen lassen. In diesem werden die Kriegstaten Moritzens aufgeführt, aber auch seine Verdienste um die beiden Universitäten Leipzig und Wittenberg und um die Schulen seines Landes^{78 b)} gerühmt, zum Schluß wird die Dozenten- und Studentenschaft aufgefordert, beim Ertönen des Glockenzeichens sich in die Paulinerkirche zu dem feierlichen Gedächtnisakt zu begeben. Hieran schließen sich die Gedichte derer, die als Studenten von Moritz unterstützt worden sind: ein griechisches von Johannes Clajus aus Herzberg⁷⁹⁾ und lateinische von Jacobus Stramburgus Fribergensis⁸⁰⁾, Philippus Heroldus Lipsicus⁸¹⁾ und Gregorius Bersmannus Annaebergensis⁸²⁾.

78) Als Ernestus Bockius Cellanus W. 1547 in Leipzig immatrikuliert, W. 1548 bacc., W. 1554 mag. art.

78 b) Über die Gründung der drei Fürstenschulen vgl. Friedrich Albert von Langenn, Moritz, Herzog u. Kurfürst zu Sachsen 2 (1841), S. 130 ff.; Erich Brandenburg, Moritz von Sachsen 1898, S. 303 f.

79) Kam als „ein armer elender ways, dem sein vatter vor etzlichen Jaren yn gott verstorben“, in der Zeit zwischen 4. Sept. und 12. Okt. 1550 auf die Fürstenschule zu Grimma (vgl. Lorenz, Grimmenser-Album 1850, S. 2), als Joannes Clavis Hertzbergensis W. 1555 in Leipzig inscribiert. Vgl. CR 9,590; Kindervater. Nordhusa illustris S. 29; Gödeke, Grundriß 2² S. 100 Nr. 74. Nach Eckstein ADB 4,271 hat Camerarius ihn als Gräcisten ausgebildet.

80) Am 4. Okt. 1549 auf die Fürstenschule in Meißen aufgenommen (vgl. Kreyßig, Afraner-Album 1876, S. 14, M. Jo. Dav. Schreiber, Vita Georgii Fabricii Chemnicensis e monumentis ipsius literariis . . . eruta et commentatione peculiari descripta, Lipsiae 1717, p. 263), am 9. Juli 1554 in Wittenberg, W. 1555 in Leipzig eingeschrieben, W. 1557 ebd. bacc., W. 1558 mag. art. Vgl. Jöcher, Gelehrtenlexikon 4,866. Über seinen Bruder Abel Straßburg (er) vgl. Mitteilungen des Freiburger Altertumsvereins 57, 58; Emil Friedberg, Die Leipziger Juristenfakultät, ihre Doktoren u. ihr Heim 1909, S. 134 Nr. 150. Er heiratete 1570 Martha, eine Tochter des Ordinarius der Leipziger Juristenfakultät Jakob Thoming (vgl. Friedberg S. 116 Nr. 16).

81) W. 1555 in Leipzig, am 26. Juni 1559 mit seinem Bruder David in Wittenberg in die Matrikel eingetragen. Vgl. Gödeke S. 102 Nr. 83. Zu der dort erwähnten Veröffentlichung von 1558 De persona et officiis spiritus sancti kommt noch folgende (Zw. 12. 6. 11₁₁): De lapsu et redemptione generis humani. Lipsiae excudebat Georgius Hantzsch M. D. LVII. 8 ff. 4^b. 8 weiß. Zu dem schönen Titelholzschnitt von Hans Brosamer: Christus am Kreuz zwischen Maria u. Johannes vgl. Campbell Dodgson, Catalogue of Early German and Flemish Woodcuts preserved in the Departement of Prints and Drawings in the British Museum 2,392 Nr. 26. Titelfrückseite: Begleitgedicht von Jakob Straßburg; fol. A 2^a Widmung an Martin Lussel (vgl. über ihn Felician Geß, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1,171³; Gustav Knod, Deutsche Studenten in Bologna S. 322 Nr. 2210; Friedberg, Die Leipziger Juristenfakultät S. 129 Nr. 89; W. A. Tischr. 4, 565¹⁷; bei Friedrich Seifert, Die Reformation in Leipzig 1883, S. 178 irrig: „Dr. Mart. Jessel“). Straßburg und Herold erschienen vereint auch in den gleichfalls von Georg

Die Epistolae duae sollen nach der Schlacht von Sievershausen und vor dem Tode des Kurfürsten Moritz, also in der Zeit vom 9. Juli 1553 nachmittags und dem 11. früh zwischen der Kurfürstin Agnes und ihrem todwunden Gatten hin- und hergegangen sein. Das ist natürlich unmöglich⁸³⁾. Aber im übrigen tragen die beiden Briefe, sehen wir von der poetischen Ausgestaltung ab, den Stempel der Echtheit. Beginnen wir mit dem Briefe Moritzens, so paßt er, auf ein Prosastück reduziert, durchaus als Abschluß in die Reihe der 29 Briefe desselben an sein „herzliebes Weib“, die sich im Dresdener Hauptstaatsarchiv erhalten haben und die zuerst von dem Leipziger Historiker Gottfried August Arndt herausgegeben⁸⁴⁾ und zuletzt von Oswald Artur Hecker in seiner Abhandlung „Kurfürst Moritz von Sachsen nach den Briefen an seine Frau“⁸⁵⁾ zur Charakterisierung Moritzens und des Verhältnisses zu seiner Frau verwandt worden sind. Hecker zeigt, daß das Verhältnis zwischen

Hantzsch in Leipzig 1557 gedruckten Duo epithalamia, die Karl Schottenloher Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517 bis 1585, 2 (1935) S. 291 Nr. 20 397 anführt.

82) Gödeke S. 108 Nr. 138; Friedr. Meier, Mitteilungen des Vereins für Geschichte von Annaberg u. Umgebung XI. Jahrbuch für 1908—1910 (= 3. Bandes 1. Heft), S. 183.216. Straßburg u. Bersmann, außerdem Hieronymus Schein Dresdensis u. Andreas Agricola Pirnensis haben sich als ehemalige Meißener Fürstenschüler (vgl. zu Bersmann Kreyßig S. 14, Nachtrag II, 1900, S. 4, zu Schein Kreyßig S. 11, Nachtrag II, S. 9, zu Agricola Kreyßig S. 11) zusammengetan zur Beglückwünschung ihres Rektors Georg Fabricius zu dessen Hochzeit (In nuptiis clarissimi atque ornatissimi viri domini Georgii Fabricii, scholae illustris Misenae rectoris ac poetae eximii, ac pia et modestae virginis Magdalенаe, filiae optimi viri Joannis Fausti, scholae eiusdem oeconomi . . . Lipsiae excudebat Georgius Hantzsch anno LVII). Baumann und Schein haben Begleitgedichte beigezeichnet zu Straßburgs Weihnachtsgedicht Bethlehem et stabulum Jesu Christi nascentis hospitium 1558. Das Ex. 6. 8. 2₈ der Zwickauer Ratsschulbibliothek trägt die Widmung von der Hand des Autors: ‚Clarissimo viro D. Martimo Geritz, bonarum artium magistro et medicinae baccalaureo, praeceptori suo observandissimo‘. Martinus Geritz aus Merseburg, im Sommer 1534 in Leipzig in die Matrikel ausgenommen, wurde im Winter 1543 mag. art., 1556 bacc. med., 1570 lic. iur.

83) Die Kunde von dem Tode Moritzens drang nach Leipzig am 13. Juli (Aeta Rectorum Universitatis Studii Lipsiensis inde ab anno MDXXXIII usque ad annum MDLVIII ed. Fridericus Zarneke 1859, p. 428), da kann die Nachricht vom Ausgang der Schlacht und der tödlichen Verwundung des Kurfürsten auch erst am 11. nach Dresden gelangt sein. Der Wittenberger Universitätsrektor Melchior Fend rief durch Anschlag vom 16. Juli zur Trauer um den Kurfürsten auf (Scriptorum publice propositorum a gubernatoribus studiorum in Academia Witebergensi tomus secundus, Witebergae 1562, D 6^a).

84) Nonnulla de ingenio et moribus Mauritii Principis Electoris Saxoniae. Prolusio scripta inaugurationi philosophiae doctorum et liberalium artium magistrorum die XX. Februarii A. M. D. CCCVI peragenda ab amplissimi philosophorum ordinis h. t. decano Gotfrido Augusto Arndt, Lipsiae.

85) Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur u. für Pädagogik 13. Jhrg. 1910, XXV. u. XXVI. Bandes 5. Heft, S. 343 ff.

den beiden Gatten bis vor Ende des Schmalkaldischen Krieges, also bis vor 1547, ein ziemlich kühles gewesen ist, daß aber später, als besonders nach der Gefangennahme des Landgrafen Philipp von Hessen und bei der immer wieder hinausgeschobenen Freilassung desselben der Unwille der Protestanten gegen den neuen Kurfürsten mehr und mehr answoll und Agnes die Politik ihres Gatten eifrig verteidigte, eine Annäherung erfolgte, die zu einem überaus glücklichen und harmonischen Zusammenleben der Beiden führte⁸⁶⁾. In der Dichtung des Cingularius geht dem Briefe Moritzens an Agnes ein solcher von ihr an jenen voraus, der gleichfalls als sehr geschickt und der Wirklichkeit entsprechend fingiert zu bezeichnen ist. Die Briefe von Agnes an ihren Gemahl sind nicht erhalten. Wahrscheinlich hat Moritz, der, „wie er undurchdringlich über sein wahres Gefühl in den offiziellen Briefen bleibt, wo er einen Mitwisser hat, so auch eifersüchtig das Geheimnis der Herzensergüsse seines Weibes über seinen Tod hinaus hat wahren wollen“, jeden Brief von ihr sofort vernichtet⁸⁷⁾. Wir wissen aber, daß Agnes in ihren Briefen viel darüber geklagt hat, daß ihr Gatte so häufig und so lange durch seine Kriegszüge (und außerdem durch seine Jagdleidenschaft) von ihr getrennt war, daß aber andererseits auch Moritz diese Klage nicht nur berechtigt gefunden und sich entschuldigt, sondern auch — wenigstens in den letzten Jahren — den Wunsch nach Ruhe und Behaglichkeit am häuslichen Herd und die Sehnsucht nach einem ununterbrochenen Zusammensein mit seiner Frau zum Ausdruck gebracht hat. Beide Briefe fügen sich in dieser Beziehung — aber auch in einigen unten zu erwähnenden Einzelheiten — den echten Moritzens und den danach vorauszusetzenden seiner Frau recht gut ein.

Ich gebe einige Stellen aus dem ersten Briefe in deutscher Übersetzung wieder:

Wie die Turteltaube^{87 b)} ohne ihren Gefährten in den öden Wäldern umherirrt und vereinsamt mit klagendem Gurren seufzt, so kann ich jetzt, wie es mir vorkommt, nicht aussprechen, was ich zu schreiben versuche, ich von dem abwesenden Gatten allein zurückgelassene Frau. Tränen ersticken meine Worte, nur Seufzer lassen sie aufkommen, Tränen löschen das Geschriebene aus, die Rechte kann auch kaum mehr das Schreibrohr halten, träumend sitze ich da, fast ohne Bewußtsein, nehme das Schreibrohr zur Hand und lege es wieder hin. Ich weiß ja nicht, wie Dir's geht, o Du mein immer züchtig und treu geliebter Mann! Ich schwanke zwischen Furcht und Hoffnung. Ich bin nicht sicher, ob dieser Brief Dich noch lebend antrifft. Vielleicht sind meine Worte in

86) S. 347 f.

87) S. 359.

87^{b)} Vgl. Hohel. 2,12.

leere Luft verhaucht. Ein schlimmes Gerücht ist zu mir gedrungen, daß Du, während Du allzukühn in die Reihen der Feinde stürztest, schwer verwundet worden seiest. Ich sank in Ohnmacht, wie ich es vernahm. Die Dienerinnen fingen mich auf und riefen mich ins Leben zurück. Meine Tochter⁸⁸⁾ wollte mich umarmen und mich stützen, sank aber auch ohnmächtig mir zu Füßen nieder. Seitdem quält mich unablässig Angst. Die Dienerinnen haben pflichtmäßig gehandelt, aber lieber wär mir's, sie hätten mich sterben lassen. O daß doch das mir zu Ohren gekommene Gerücht falsch wäre und ich leichtgläubig es angenommen hätte! Aber ich habe ja selbst den Boten gesehen, der mit betrübter Miene aus dem Heerlager kam. Die Diener wollten mir die Botschaft verschweigen, aber die Kunde vom Verlaufe und Ausgang der Schlacht⁸⁹⁾ hat sich rasch verbreitet. Einige Deiner Krieger hätten die Flucht ergriffen, da hättest Du Dich mitten in die Feinde gestürzt, hinter Dir seien die beiden Braunschweiger Herzöge⁹⁰⁾ zu Boden gesunken, mit ihnen auch der Held von Lüneburg⁹¹⁾; das

88) Anna, geb. 23. Dez. 1544, später unglücklich mit Wilhelm von Oranien, dem großen Schweizer, verheiratet (Hecker, Kurfürst Moritz S. 358). Rührend ist es, wie der Freiburger Jakob Lockel (am 7. Okt. 1551 in Wittenberg inscribiert, am 31. Juli 1554 mag. art.) in seiner Elegia ad nobilissimam viduam inclyti principis Mauricii, ducis Saxoniae et electoris etc. (Wittebergae excubabat Johannes Crato anno 1553. 4 ff. 4^o. 1^b u. 4 weiß) fol. 3^b die Tochter die Mutter trösten läßt.

89) Vgl. Woldemar Glafey, Die Schlacht bei Sievershausen am 9. Juli 1553, Mitteilungen des Kgl. Sächs. Altertumsvereins 26/27 (1877), S. 53 ff.; Senff, Die Schlacht bei S. 1553, Ztschr. des historischen Vereins für Niedersachsen 1880, S. 235 ff.; S. Ibleib, Von Passau bis Sivershausen, Neues Archiv f. Sächs. Gesch. 8 (1887), S. 95 ff. Unbeachtet geblieben ist folgende Dichtung: Carmen heroicum de pugna memorabiliti inter illustriss. principem D. Mauricium, Ducem Saxon. et Electorem etc., Et Albertum, Marchionem Brandenburgicum, ad pagum Siuershusen in ditone Luneburgensi commissa Die 9. Julij Anni 1553. In anniversaria memoriae luctuosissimi obitus eiusdem illustriss. et fortissimi Principis Mauricij in solenni ad memoriam illam celebrandam conventu indicto Pronunciatum Lipsiae Die II. Julij A M. Johanne Albino, Anno 1585. Dem Carmen kommt eine besondere Bedeutung zu, weil der Verfasser ein Sohn des Hofpredigers Joh. Weiß war, der beim Sterben Moritzens mit anwesend war. Vgl. in dem Gedicht fol. C^a: Tristis adest genitor mystes meus, arma tubasque Mauricii fuerat qui saepius ante secutus . . . u. Anm. 108. Über Joh. Albinus aus Koburg, im Sommer 1554 in Leipzig, am 23. Juni 1557 in Wittenberg immatrikuliert, am 23. Jan. 1562 in Leipzig mag. art., am 7. Juni 1573 ebd. bacc. theol., gest. 1607, vgl. Jöcher 1,217; Gödeke 2², S. 117 Nr. 245. Über den Vater vgl. Joh. Ludwig Rüling, Gesch. der Reformation zu Meißen i. J. 1539 u. folgenden Jahren 1839, S. 205 ff.; Kreyßig, Album der evangelisch-lutherischen Geistlichen im Königreiche Sachsen² 1898, S. 122. 403.

90) Karl Viktor, geb. 9. April 1525, Philipp Magnus, geb. 26. Juni 1527, Söhne Herzog Heinrichs von Braunschweig.

91) Herzog Friedrich von Lüneburg, der zweite Sohn Ernsts des Bekeners, geb. 1532. Melchior von Osse bei Hecker S. 210 nennt ihn an erster Stelle unter denen, die „ufs Kurfürsten Teil“ von Geschossen getroffen wurden, aber „wieder aufkamen“. Hecker S. 210³⁷ meint, Osse irre hier, der Herzog sei

Blut entströme ihm, er liege in den letzten Zügen. Was soll ich sonst noch die Tapferen, die schwer verwundet oder gefallen sind⁹²⁾, aufzählen? O daß doch nur die eine Dich betreffende Nachricht erdichtet wäre! Aber es hat, wie ich höre, auch einer bei Tisch genau die Örtlichkeit, den Beginn der Schlacht und Deine tödliche Verwundung geschildert. Was soll ich mich länger der Trauerkunde verschließen? Du liegst da, Teurer, von einem bösen Feinde gefällt, und ein neidisches Geschick hat Dich unsrer Sehnsucht entrissen!...

Als ich kürzlich erfuhr, daß Du wieder die Waffen ergriffen hättest, den heimischen Herd zu schützen, erstarrte ich zuerst, eiskalt rann mir das Blut durchs Gebein, Sorgen um Sorgen überfielen mich⁹³⁾. Laß ab, sagte ich, von dem rauhen Kriegshandwerk, der bisher erworbene Ruhm muß Dir genügen! Wohin eilst Du, meiner vergessend? Gib Deinen Vorsatz auf! Ist das die versprochene eheliche Treue, die beständige Liebe, zu der Du Dich am Hochzeitstage verpflichtet hast? Der wilde Mars gefällt Dir besser als die Gattin, die starren Waffen ziehst Du dem weichen Ehebett vor? Eines grausamen Todes verdiente der zu sterben, der zuerst die Sterblichen zu den gottlosen Waffen zwang! Ach, zu Grunde sollte er gehen und sich an seinem eigenen Blute tot trinken! Wie oft habe ich gewünscht, daß Du dem kriegerischen Treiben ganz den Rücken kehrtest und nicht mehr mein tapferer Mann sein wolltest! Ach, daß Du durch meine Liebe Dich hättest überwinden lassen! Dann hätte ich nicht so viele Jahre zu klagen brauchen, daß Du in fremden Ländern säumtest, hätte nicht ohne Dich frierend schlaflose nächtliche Stunden gezählt und allein gelassen wie eine

noch am Tage der Schlacht gestorben. Aber Osse hat insofern recht, als wohl zunächst der Zustand des Herzogs nicht hoffnungslos schien; zutreffender ist die Nachricht bei Cingularius; der Herzog wurde nach Celle gebracht, wo er am 20. Juli verschied (Ztschr. der Gesellsch. f. niedersächs. Kirchengesch. 43 [1938], S. 113).

92) Die verkappten Namen bei Cingularius lassen sich größtenteils aus Osse (der drei Gruppen unterscheidet: in der Schlacht Geliebene, der Verwundung hernach Erlegene, Verwundete, die wieder aufkamen) erkennen: Quid fortes animas, de Scacho (Wilhelm von Schachten), de Monachus (Joachim und Jobst von Mönchhausen), / Et de Portfeldis (über das alte braunschweigische Adelsgeschlecht Portfeld vgl. Kneschke, Neues allgemeines deutsches Adels-Lexicon 1,586 f.) commemorare iuvat, Brunsvigae quas arma Ducum manesque secutas Cum sociis Letho Mars ferus ille dedit? Additur his iuvenis Beichlingae gloria gentis, / Praevia Duringis qui tua signa tulit. His et equum dominor sylvestris nomine campi / Dictus (Kurt Daniel von Holzfeld), ab Haubitia miles et ortus humo (Ditz von Haugwitz), Quique tulit clarum a secreto nomen Eremo (Konrad von Einsiedel), / Buhnadesque acer Marte Rudolphus eques (Rudolf von Büнау zu Breitenhain).

93) Vgl. auch Brandenburg, Moritz von Sachsen 1 S. 359: Agnes liebte ihren Gatten herzlich, aber sie lebte doch eigentlich in fortwährender Sorge um ihn, wenn er fort war. Ihre Briefe an Vater und Mutter, die in großer Anzahl im Marburger Archive vorhanden sind, spiegeln aufs treueste und rührendste dieses Verhältnis wider.

Witwe im Ehebett gelegen. Fast acht Jahre sind es her, daß Du Dich mehr um den Krieg als um Deine Gattin bekümmerst

„Mögen andere Krieg führen, Du halte daheim den milden Zügel des Friedens! Eine sicherere Tätigkeit ist es, zu Hause zu bleiben, unterm Schatten des Friedens sich zu bergen, sein Volk gerecht zu regieren und mit der Gattin sorglos zu schlafen, als Truppen in die grausamen Feinde hineinzuwurfen, an gefährdeten Orten zu lagern, in Furcht vor den Feinden Nächte zu durchwachen und am Morgen sich den Helm aufs Haupt zu stülpen. Fördere doch lieber die Kirche, die beiden Universitäten, die Schulen Deines Landes, die Dichtkunst!“ Solche Ermahnungen habe ich an Dich gerichtet, so oft sich Gelegenheit bot. Vergeblich! Ich flehte Dich an bei unser beider tapferen und ruhmreichen Ahnen, bei Deinen und meinen Augen und bei dem alles sehenden göttlichen Wesen. Mit Bitten, mit Seufzern, mit Tränen bestürmte ich Dich, das machte aber nur kurze Zeit auf Dich Eindruck. Ich sprach: Ich werde mit Dir allen Zufällen begegnen und mit Dir tragen, was nur immer das Schicksal verhängt. Ich wäre Dir auch gefolgt, wenn Du es mir nicht verboten hättest. Da habe ich Dich ermahnt, wenigstens vorsichtig zu sein. Ich wußte ja, wie verwegen Du bist, wenn Du einmal die Waffen ergriffen hast, wie ungestüm Du Dich mitten in die Feinde stürzttest. Im Türkenkrieg hast Du schon einmal in jungen Jahren Dich in Lebensgefahr befunden⁹⁴⁾.

Vielleicht sehe ich Dich nun nur als Leiche wieder. Das Vaterland wird mir nicht zur Rückkehr des Gatten Glück wünschen und den Sieger willkommen heißen. Ich werde nicht, einem großen Haufen Volks vorangehend, mich Dir an den Hals werfen, den Helm Dir abnehmen und froh das graue Haar von der wohlgeformten Stirn streichen. Sehe ich Dich nur als Leiche wieder, werde ich Deine Todeswunde mit Tränen waschen, mit Küssen und meinem Atem — niemand soll mir's wehren — Deine kalten Gesichtszüge erwärmen. Wenn ich mit meinem Tode Dich ins Leben zurückholen könnte, sollte die Gattin des Admetos⁹⁵⁾ an Liebe mir nachstehen. Ich begehre nicht, gewaltsam mein Leben zu enden; diese Sünde lasse Gott fern von mir sein, aber, wenn ich's täte, wenn ich freiwillig meinem Gatten in den Tod hinein folgte, würde ich Hämon⁹⁶⁾, Laodameia⁹⁷⁾ und der Tochter des Iphis⁹⁸⁾ beigezählt

94) Am 1. Okt. 1542 vor Pest (von Langenn 1,152 f.; Brandenburg S. 217). Dieses Erlebnis Moritzens erwähnen z. B. auch Jakob Lockel in seiner Trost- elegie an die Kurfürstin Agnes (vgl. o. Anm. 88) u. Hieronymus Osius (vgl. über ihn o. Anm. 51) in seinem *Epicedion de inclyti ducis Saxoniae electoris Mauricii etc. morte, qui in proelio acerrimo vulneratus est et tamen Dei auxilio victor hostilem exercitum profligavit* (Wittebergae excudebat Johannes Crato. 8 ff. 4^a, 1^b u. 8 weiß).

95) Alkestis stirbt für ihren Gatten, als diesen tödliche Krankheit befällt.

96) Hämon, der Verlobte der Antigone, gibt sich an ihrer Leiche den Tod.

97) Laodameia folgt ihrem Gatten Protesilaos in den Tod.

98) Euadne: Ov. trist. 5, 14, 38: Ausaque in accensos Iphias ire rogos.

werden. Und wenn auch dieses Zeitalter eine solche Tat nicht billigen, und wenn auch meine Sache vor dem göttlichen Richter nicht bestehen würde, so würde er doch wohl meiner sich erbarmen, er, der alle liebt, die treu zusammenhalten. Doch was lasse ich mich ins Altertum abtreiben? Eine andere Aussicht wird meine Trauer lindern, der Glaube wird tröstend mich gen Himmel heben. Dort werde ich Dich wiedersehen. Über den hellen Sternen wird vielleicht bald glückselige Liebe mich wieder mit Dir vereinen.

Auch von der Antwort Moritzens verlohnt es sich, einige Proben zu geben:

Das Heil, das nur Christus mir bringen kann, möchte ich wahrlich von hier aus Dir schicken können. Zweifle nicht, teuerste Gattin, ich habe das Schriftwerk, das Deine Liebe hierher geschickt hat, gelesen. Auf der ersten Seite gleich habe ich die Spuren Deiner Tränen erblickt, und, wenn auch schwach und mit schon sich trübenden Augen, habe ich doch Dein Schreiben gelesen. Ich lebe noch, wenn man das noch leben nennen soll, ich atme noch, wenn auch nur mit Mühe, schon fehlt mir alle Kraft infolge des starken Blutverlustes. Man sagt, die Verwundung sei derart, daß sie nicht zu heilen sei, und ich sehe, daß ich von ärztlicher Hilfe nichts mehr zu hoffen habe. Daß du's weißt: ich bin im Unterleib schlimm und schmerzhaft verletzt, und es verdoppelt das Übel die Übertragung der Verwundung auf den Oberschenkel¹⁰⁰). Vielleicht wird auch der Urheber meines Todes bekannt sein¹⁰¹). Nun, meine ich, wirst Du nicht fragen, werum diese Worte von einer anderen Hand geschrieben sind. Ich diktiere sie. Du wirst darunter lesen, was nach meinem Tode geschehen soll, ich bezeuge, daß das alles mein Wille ist¹⁰²). Mein Leben liegt in Gottes Hand. Unter seiner Führung

99) Agnes heiratete im dritten Jahre nach dem Tode Moritzens am 26. Mai 1555 aus politischen Gründen den ernestinischen Herzog Johannes Friedrich den Mittleren, erlag aber schon am 4. Nov. dieses Jahres einem hitzigen Fieber in Weimar. In der dortigen Stadtkirche wurde sie beigesetzt. Vgl. Th. Distel, Mitteilungen des Freiburger Altertumsvereins 37 (1900), S. 96; 38 (1902), S. 105.

100) . . . laesa doleo male saucius alvo, / Me rapido hostilis fixit harundo globo. Ingeminatque malum traiectum vulnus in armo . . . Danach wird von Langenn (citirt bei Theodor Distel, Das Testament des Kurfürsten Moritz, Archiv für die Sächsische Geschichte N. F. 6 (1880), S. 111) doch richtig bemerken, daß Moritz neben der Hüfte hart unter dem Gürtel getroffen, die Kugel aus einer Feuerbüchse entsendet worden und am Oberschenkel herausgegangen sei.

101) Forte meae notus mortis et autor erit. Unser Dichter scheint also doch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Kurfürst aus den eigenen Reihen (von einem von Karras?) „meuchelmörderischerweise geschossen“ worden sei. von Langenn u. Distel (S. 109) bezweifeln das freilich.

102) Das Testament des Kurfürsten befindet sich unter den Originalurkunden des Dresdner Hauptstaatsarchivs und ist von Distel S. 116 ff. abgedruckt und trefflich erläutert worden.

habe ich es in der Schlacht aufs Spiel gesetzt, unter seiner Führung soll mir's süß sein, für's Vaterland zu sterben. Bilde Dir nicht ein, daß für mich besser gesorgt gewesen wäre, wenn ich das Heer verlassen und zu Hause verborgen geblieben wäre! Sicherer ist's, das gebe ich zu, wem es nur vergönnt wird, den Krieg hintanzusetzen und als friedlicher Bürger zu leben. Aber besser ist's nicht und nützt dem Vaterlande nicht, dessen Heil dem eigenen voranzustellen ist. Unwürdig ist des Heimatbodens und der Wiege im Vaterhaus, wer furchtsamen Sinnes dem Vaterlande die Hilfe verweigert. Würdiger ist's, sooft das gemeine Wohl es verlangt, mit den eigenen Waffen die der Allgemeinheit zu unterstützen. Denke nicht, weil der Krieg eine gefahrvolle Sache ist, daß sie darum zu fliehen sei! Was schwierig ist, was nur immer durch Anstrengung erworben wird, ist groß und lobenswerter. Wen's freut, ein feiges Leben in erschlichener Muße hinzuschleppen, dem folgt kein hoher Ruhm. Achilles, der kluge Odysseus, Alexander der Große, aber auch meine Ahnen sind durch ihre Kriegstaten berühmt geworden. Ich werde nicht gänzlich sterben, ich werde auch im Liede der Sänger fortleben¹⁰³), mein besserer Teil wird erhalten bleiben. Gott und mein gutes Gewissen sind mir Zeugen, was ich erstrebt, was ich dem Vaterlande gegeben habe. Ich konnte, ich gestehe es, sorglos zu Hause leben, wenn nur die Muße mir erwünscht gewesen wäre. Aber statt des Sicheren gefiel mir das Große, und kühn machte mich die Vaterlandsliebe. Kaum war mir nach dem Tode meines Vaters die Herrschaft über das Meißner Land zugefallen und hatte ich mit Dir Hochzeit gefeiert, erstand mir Veranlassung zur Kriegführung. Als Jüngling zog ich freiwillig in die pänischen Gegenden und bekriegte die mohammedanischen Geten^{103 b}). Kaum taugte ich, die starren Waffen zu führen, ließ ich mich nicht abschrecken, dem trutzigen Feinde entgegenzutreten. Ich bin auch nicht unverrichteter Sache zurückgekehrt, viele Türken habe ich umgebracht. Kaum aber bin ich entkommen¹⁰⁴), und grausige Kriegsbilder stellte mir das Schicksal vor Augen. Diese Erlebnisse vermehrten aber nur meinen Mut. Dann bin ich den Fahnen des Kaisers gefolgt, als er Deine Belgier, gelbe Seine, bezwang. Zweimal habe ich glücklich die wilden Gallier bekämpfen helfen. Karl

103) Vgl. etwa die zwei Klagelieder auf Moritzens Tod bei R. v. Liliencron, Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13. bis 16. Jhrh. 4 (1869), S. 605 f. Nr. 619 u. vorher S. 588*.

103^b) Vgl. aus Melanchthons Kommentar zur Germania des Tacitus: Panonia, pars Austriae inferior et bona pars Hungariae, olim Paeonia dicta . . . Illud tantum meminerint studiosi circumfusas fuisse Gothicas gentes Vistulae et incoluisse utramque Vistulae ripam, quae nunc habet Poloniae nomen. Inde progressae versus orientem accesserunt propius Thraciam, ubi Getae vocantur (CR 17, 620. 634).

104) Vgl. Anm. 94.

brachte mir infolgedessen eine eines Kaisers würdige Gabe dar, die er von hohen Ahnen verwahrte, einen großen Krug aus Gold, von Edelsteinen glänzend, ein altes schmuckes Kunstwerk . . . ¹⁰⁵).

Moritz zeigt dann, wie er auch bei seinen weiteren kriegerischen Unternehmungen und in seiner ganzen Politik, besonders auch während des Schmalkaldischen Krieges und darnach immer nur das Wohl des Vaterlandes und die Erhaltung bzw. Wiederherstellung des Friedens im Auge gehabt hätte ^{105 b}). Bei Schilderung der Schlacht von Sievershausen bestätigt er, was Agnes als ihr berichtet angezeigt hat ¹⁰⁶).

Der Schluß des Briefes, in dem besonders packend zum Ausdruck kommt, wie die Gedanken eines aus einem stark bewegten und tatenerfüllten Leben scheidenden Helden rasch wechseln und die Empfindungen auf und niederwogen, sei noch vollständig wiedergegeben:

Ich bin schließlich Sieger geblieben. Sehr viel Feinde mit Feldzeichen ¹⁰⁷) habe ich gefangen genommen. Ich habe ihnen aber das Joch abgenommen und sie freigelassen. Heinrich von Braunschweig teilt sich mit mir in die Ehre. Als Sieger im Triumph heimkehrend möge er den Manen seiner Söhne Totenopfer darbringen. Ihnen ist wohl. O Erde, nimm, bitte, die unter grünem Rasen Begrabenen willig in deinen mütterlichen Schoß! Ach, daß ich doch wie sie im Schlachtgetümmel schnell gestorben wäre! Jetzt lebe ich noch, aber so, daß ich lieber nicht leben wollte, und nur Schmerz ist, was meinen Tod hinauszögert. Es steht mir bei der Herold Gottes ¹⁰⁸) und weist mich auf den verheißenen Himmel hin, in den ich mit lebendigem

105) Bisher unbekannte Nachricht.

105^b) Vgl. den Bericht, mit dem Moritz noch in der Nacht nach der Schlacht dem Bischof von Würzburg den Sieg verkündete (von Langenn 1,586 f.): „Wir mögen uns dessen rühmen, was wir wider den Landesbeschädiger und seinen unruhigen Anhang getan, daß wir solches aus sonderlichem Eifer zu Erhaltung des Friedens, Ruhe und Einigkeit im heiligen Reiche . . . getan.“

106) Ich greife nur eine Stelle heraus: Was soll ich schreiben, wieviel Ritter gefallen sind? Quos, ceu modo constat, / Ter centum madidus sanguine campus habet.

107) Joachim Camerarius, *Oratio habita Lipsiae ad funus illustrissimi principis Mauricii, ducis Saxoniae electoris, cum praeterduceretur* (20. Juli), Lipsiae expressa in officina Valentini Papae 1553, fol. 34^b: *relatis in castra hostium vexillis pedestribus LIV, equestribus XIV*. Vgl. dazu von Langenn 1,586 u. 595. Bei der Bestattung in Freiberg am 22. Juli wurden diese Fahnen dem Zuge vorangetragen.

108) ebd. fol. C 4^b: *Cum sacerdote colloquium habuit fidele, et sanctissimorum Christianae communitatis mysteriorum cupidiss. particeps factus verbis piis et sensum intimum cordis sui testantibus invocavit aeterni Dei misericordiam . . .* Schon vor Sonnenaufgang am 11. Juli erschien unter den im Zelte des Kurfürsten Versammelten der Hofprediger Joh. Weiß (Albinus) (Distel S. 114); vgl. auch schon Anm. 89.

Glauben eingehen soll. Das heilige Sakrament hat mich gestärkt ¹⁰⁹⁾. So leb denn wohl, o Gattin, bester Teil meiner Seele, und verbringe froh den Rest Deines Lebens! Mögen Dir die Parzen einen langen Faden spinnen! Mich erwartet ein anderes Leben in den elysäischen Gefilden. Dort werde ich Dich erwarten, die ich jetzt auf Erden zurücklassen muß. Dort werden wir desto größere Freude genießen, je schwerer uns jetzt die Trennung fällt. Ich werde Dich unter den heiligen Heroiden erkennen und wieder in meine Arme schließen. Daß Du jetzt meine Umarmung entbehrst, ist ein kurzer Verlust. Wenn Du zugegen wärest, würde ich, wie schwach ich auch bin, mit einer letzten Umarmung dich umschlingen. Sterbend würde ich zu Dir aufsehen, wie Du mir die ermüdeten Augen zudrücktest, während mir das Tageslicht entweiche. Es ist aber doch wohl besser, daß Du fern bist; gegenwärtig mich bedauernd würdest Du mich nur noch mehr beunruhigen. Du könntest mir ja doch nicht helfen und würdest mit Deiner Trauer mir nur eine Last sein. Um Deinetwillen allein scheint mir der Tod schwer zu sein, alle anderen Sorgen bin ich los. Aber so hat's Gott gefallen, der alles wohl macht, der gibt und wieder nimmt. Aus seinen Händen sollst Du alles nehmen und tapfer Dein Schicksal tragen. Ich möchte nicht, daß Du allzusehr um meinen Tod trauerst und vor Leid Dich körperlich verzehrtest. Weit, weit weg bleibe Dir, was Du unglücklich erdenkst oder ein früheres Zeitalter gewagt hat. Was hast Du mit griechischen und römischen Weibern zu schaffen? Nichts, was einer Christin gleich wäre, hat Laodameia getan. Ich bitte Dich, habe dieselbe Gesinnung, wie sie allen geziemt, die wir gen Himmel reisen! In dieser Hoffnung trage das Schicksal, wie das eines edlen Herzens würdig ist, eingedenk dessen, daß Du im Elysium mich wieder treffen wirst. Dies möge mit mir Dein tapferer Vater ¹¹⁰⁾ erflehen, der dieselbe Ermahnung an Dich richten wird. Spar Dich für unsere Tochter auf ¹¹¹⁾, die ich Dir als Pfand unserer ehelichen Liebe zurücklasse! Sie erwachse mit Dir glücklich in späte Jahre, und möge einmal ein Schwiegersohn kommen, der unser beider Wünschen entspricht! Wenn ein anderer Gemahl an meine Stelle treten wird, möge er Deine eheliche Liebe genießen! ¹¹²⁾ Während ich rede, siehe, da steht die finstere Parze vor meinen Augen, im Begriff, meinen Lebensfaden abzuschneiden. O allmächtiger, ewiger Vater, Christe, gleicher Gott, und heiliger Geist! Da Du, dem wir alles glauben, mit Deinem Worte versicherst, daß aus der Zahl aller, die in Deinem Himmelreich mit Namen eingeschrie-

109) Moritz empfing wahrscheinlich das Abendmahl zwischen der Abfassung des 2. u. 3. Teils des Testaments (Distel S. 117).

110) Landgraf Philipp von Hessen.

111) Vgl. Anm. 88.

112) Vgl. Anm. 99.

ben sind ¹¹³⁾, keiner verloren gehen soll, zweifle ich nicht, daß auch ich Dir bekannt bin. Ich bitte Dich also im Namen des Mittlers Christi: Laß mich ein Teil unter Deinen Auserwählten sein. Nimm diese meine Seele, die ich jetzt die Welt verachtend Dir übergebe, gnädig auf! Laß mich die ewige Seligkeit genießen, über meinen Leib aber den Todesschlummer kommen! Er sei mir willkommen, er soll mir nicht beschwerlich sein, weil er, o Gott, durch Deine Entscheidung kommt. Was sollte Verstellung jetzt helfen, was Lügen nützen? Meine Sache unterliegt jetzt allein der Prüfung und Beurteilung Gottes. So verlasse ich Leben und Erde und Scepter, so flieht mir das Tageslicht, während der Tod die Augen schwächt, daß ich für's Vaterland mein Blut vergossen und mich geopfert und durch meinen Krieg den Frieden für die Allgemeinheit erstrebt habe. Alle Gutgesinnten in Zukunft und die Geschichte selbst werden's bezeugen. Teuerste Gattin, teuerste Heimaterde, mein Meißen besonders, lebt wohl! Mehr braucht's nicht, mehr kann ich auch nicht hinzufügen. Ich im Tode, Du im Leben — Gott befohlen!

113) Vgl. Luc. 10,20

Die kirchliche Union in den ehemaligen Fürstentümern Waldeck und Pyrmont.¹⁾

Von D. Heinrich Nebelsieck.

Am 23. Januar 1821 wurde durch eine Verfügung des Fürstlich waldeckischen Konsistoriums in Arolsen die Einführung der kirchlichen Union in den Fürstentümern Waldeck-Pyrmont bekannt gegeben²⁾. Der Erlaß enthält die maßgebende Bestimmung: „Wir vermögen demnach im Namen Gottes und von wegen Sr. Hochfürstlichen Durchlaucht, unsers gnädigsten Herrn, hierdurch zu verkündigen, daß in den Fürstentümern Waldeck und Pyrmont hinfüro die Trennung der lutherischen von der reformierten Confession hinwegfallen und nur Eine gemeinschaftliche Kirche bestehen wird.“ Die Verfügung bedeutete keine Ueberraschung für das Land, wußte man doch, daß seit November 1818 über die Union, d. h. die Vereinigung der beiden Kirchen, verhandelt wurde und daß seit 1817, dem Jubiläumsjahr der Reformation, in Nassau, Preußen, Rheinbayern, Rheinhessen, Hanau, Baden, Anhalt der Zusammenschluß der bis dahin getrennten protestantischen Kirchen bereits erfolgt war³⁾. Es war auch bekannt, daß hervorragende Theologen,

1) Bei der Arbeit wurden die nachstehend angegebenen Akten des ehemaligen waldeckischen Konsistoriums in Arolsen (jetzt im Landeskirchenamt in Kassel befindlich) benutzt (hier abgekürzt K.A. (Konsistorial-Archiv)).

1. Akten betr. die Vereinigung der Protestanten in den Fürstentümern Waldeck und Pyrmont, 1821 ff.

2. Akten betr. den Protest verschiedener Kirchenvorstände gegen die Bekanntmachung vom 21. Oktober 1859 wegen der Union, 1859—60.

3. Einführung der Union in dem Fürstentum Waldeck-Pyrmont, angefangen 1837.

4. Wahrung der Union in der Landeskirche der Fürstentümer Waldeck-Pyrmont, in specie die Agitationen der Geistlichen gegen die Union betr.

5. Niederlegung des Pfarramts vonseiten des Pfarrers Rocholl-Sachsenberg, 1861.

6. Der von Pfarrer Rocholl eingesandte Aufsatz über die Rechtsbeständigkeit der lutherischen Bekenntnisse im hiesigen Lande, 1855/56.

7. Die interimistische Verwaltung des Rektorats und Diakonats zu Sachsenberg betr.

8. Bekenntnisstand der Gemeinde Sachsenberg, 1861/64.

9. Lage der evangelischen Kirche im Fürstentum Waldeck, 1859.

10. Verhältnisse der aus der Landeskirche ausgetretenen Lutheraner, 1864/72. Die gedruckte Literatur wird an den betreffenden Stellen angegeben.

2) gedr. K. Curtze, Die kirchliche Gesetzgebung des Fürstentums Waldeck, S. 334 ff.

3) Realencyclopädie für protestant. Theologie und Kirche, 2. Aufl., Art. Union, Bd. 16, S. 180 ff. — Hauck, Religion in Geschichte und Gegenwart, Union, Bd. 5. — Geppert, Das Wesen der preußischen Union, 1939.

wie Schleiermacher in Berlin und Planck in Göttingen, mit dem ganzen Gewicht ihres Ansehens für die Union eingetreten waren, daß überhaupt in beiden Kirchen der Wunsch nach Beseitigung der Trennung sehr lebendig war.

Man ahnte 1821 in Waldeck nicht, daß die allgemein mit Zustimmung begrüßte neue Ordnung nach etwa dreißig ruhigen Jahren Anlaß zu heftigen kirchlichen Kämpfen geben sollte. Wir wissen, daß diese auch den anderen unierten Landeskirchen, besonders der preußischen und badischen, nach dem Wiedererwachen des strengen Luthertums nicht erspart geblieben sind ⁴⁾.

Die waldeckische Union mit ihren Folgeerscheinungen hat in der deutschen evangelischen Kirchengeschichte keine weitere Beachtung gefunden. Das ist begreiflich, handelte es sich doch um eine kleine Kirche, und ist sie doch nicht durch bemerkenswerte Besonderheiten vor den anderen unierten Kirchen hervorgetreten. Auch in den waldeckischen kirchengeschichtlichen Veröffentlichungen wird sie etwas stiefmütterlich behandelt. Einen ihre Einführung betreffenden Aufsatz veröffentlichte 1823 der Arolser Konsistorialrat Joh. Philipp Steinmetz in Wachlers theologischem Journal (S. 38—61). Von seinem Sohn und Nachfolger, Karl Steinmetz, erschien 1859 die Schrift: „Die kirchliche Union in den Fürstentümern Waldeck und Pyrmont, dargestellt und verteidigt“. Der Verfasser will die Angriffe des lutherischen Missionsvereins in Waldeck auf die Union zurückweisen und die gesetzliche Berechtigung der letzteren darlegen. Die durch klare Darstellung und strenge Sachlichkeit ausgezeichnete Schrift ist sehr wertvoll. Es konnte aber in ihr die am Ende der fünfziger Jahre in verschiedenen Gemeinden einsetzende Protestbewegung gegen die Union, die schließlich zur Gründung einer altlutherischen Kirche führte, nicht mehr berücksichtigt werden.

In seinem Buche „Einsame Wege“ Bd. 1. S. 231 ff. spricht der ehemalige Sachsenberger (Waldeck) Pfarrer R. Rocholl von seiner Stellung zur Union. Die Ausführungen dieses Vorkämpfers des konfessionellen Luthertums sind recht interessant, aber begreiflicherweise etwas einseitig. Mit mehr Objektivität behandelt H. Hübner in seiner Biographie Rocholls dies Thema. Eine vollständige Geschichte der waldeckischen Union fehlt noch. Die vorliegende Arbeit will versuchen, diesem Mangel abzuhelpen. Eine dogmatische Beurteilung der Kirchenvereinigung ist nicht beabsichtigt. Sie ist auch nach mannigfaltigen wissenschaftlichen Erörterungen der Unionsfrage nicht mehr erforderlich. Man kann überhaupt die Frage nach der Berechtigung wissenschaftlich weder positiv noch negativ abschließend beantworten. Sie ist im letzten Grunde eine

4) Geppert, Union. — Förster, Entstehung der preußischen Landeskirche, 2. Bd. 1905 ff.

Glaubensfrage, für die die innere religiöse Stellung zu dem Evangelium Christi entscheidend ist. Doch davon soll weiter unten die Rede sein. Es soll hier nur der historische Verlauf der Unionsbewegung in Waldeck dargelegt und ihre kirchenrechtliche Begründung versucht werden.

A) Die Einführung der Union.

1. Die konfessionellen Verhältnisse in Waldeck von der Reformation an bis 1821.

Die Einwohnerzahl des engeren Fürstentums betrug im Jahre 1821 46 765 ⁵⁾. Hierzu kamen in Pyrmont noch 5112. In den beiden Fürstentümern herrschte ganz überwiegend die lutherische Kirche. Nur in dem Kirchspiel Eppe wohnten Katholiken in größerer Zahl, und in Arolsen bildeten sie eine kleine Gemeinde. Reformierte Christen gab es zerstreut in einzelnen Gemeinden. Nur von den etwa 750 Bewohnern des Städtchens Züschen war der weitaus größte Teil hessisch-reformiert, außerdem hatte sich in Arolsen, der Landeshauptstadt, eine vielleicht einige hundert Mitglieder zählende Gemeinde dieser Konfession gebildet, während in Nieder (Bad) Wildungen und Korbach nur einige Reformierte wohnten und vereinzelte Familien sich in verschiedenen Dörfern, z. B. in Helsen, Wetterburg und in den Städten Mengershausen und Landau niedergelassen hatten. Die älteste reformierte Gemeinde begegnet uns in Züschen ⁶⁾. Hier hatte die Patronatsherrschaft, die aus Hessen stammende Familie von Meysenbug, durch ihr Eintreten für die sogen. „Verbesserungspunkte“ des Landgrafen Moritz von Hessen (1605) der Kirchengemeinde den reformierten Charakter aufgeprägt, nachdem schon zur Reformationszeit die hessische Kirchenordnung eingeführt war. Wohl durch Zuwanderung war hier im Laufe des 17. Jahrhunderts eine kleine lutherische Gemeinde entstanden, die 1722 durch den Fürsten Friedrich Anton Ulrich von Waldeck ein eigenes Gotteshaus nebst Pfarr- und Schulhaus erhielt. Von 1725 bis 1777 wurde sie von eigenen Geistlichen kirchlich betreut, dann ging die Stelle ein, und der Pfarrer in Wellen übernahm ihre Verwaltung.

In der von dem Fürsten Friedrich Anton Ulrich im Jahre 1720 gegründeten Stadt Arolsen hatten sich aus Frankreich ausgewanderte bezw. vertriebene, aber auch andere, aus deutschen Ländern

5) Zur Statistik vergl. L. Curtze, Geschichte und Beschreibung des Fürstentums Waldeck, S. 175 ff. Die obige Zahl ist nach dem Stande von 1835 berechnet.

6) K. Steinmetz, Die kirchliche Union in den Fürstentümern Waldeck und Pyrmont 1859, S. 13/14. — Langenbeck, Aus Züschens Vergangenheit, Geschichtsblätter für Waldeck und Pyrmont, Bd. 15/16.

zugewanderte Reformierte niedergelassen⁷⁾. Wir finden unter ihnen Beamte (Hof- und Staatsbeamte, auch höhere), Offiziere, Geschäftsleute und Handwerker. Sie sammelten sich wahrscheinlich zunächst in der Schloßkapelle zum Gottesdienst, dann in einem andern Raume, bis sie 1750 ein eigenes Gotteshaus einweihen konnten. Anfänglich (d. h. bis 1747) wurde die Gemeinde durch hessische Prediger kirchlich versorgt. Im Jahre 1747 erhielt sie einen eigenen Geistlichen. Bis 1796 waren sechs reformierte Pfarrer in Arolsen angestellt. Die Pfarrstelle ging 1796 wegen unzulänglicher Besoldungsmittel ein. Zunächst übernahm der Geistliche des hessischen Dorfes Wettesingen die Amtsgeschäfte, dann aber wurden diese immer mehr von dem lutherischen Stadtpfarrer von Arolsen erledigt (Taufen, Trauungen, Krankenbesuche). Die Reformierten besuchten die lutherischen Gottesdienste. Nur zur Feier des heiligen Abendmahls erschien der Pfarrer des hessischen Dorfes Breuna. Das gegenseitige Verhältnis der beiden Konfessionen war schließlich so freundlich, daß, wie wir hören werden, von den Reformierten im Jahre 1817 die Vereinigung der beiden Kirchen angeregt wurde.

Die Zahl der reformierten Christen in Wildungen muß gering gewesen sein. Wahrscheinlich handelte es sich vorwiegend um Hessen, die dort als Arbeiter, Handwerker und Geschäftsleute ansässig geworden waren. Möglicherweise hatten sich auch hier Flüchtige aus Frankreich niedergelassen. Sie hatten kein besonderes Gotteshaus, auch keinen Pfarrer. Zunächst spendete ihnen der Arolser reformierte Geistliche das heilige Abendmahl, später der Pfarrer von Züschen. Auch die übrigen Amtshandlungen werden von den beiden Geistlichen erledigt worden sein. Auch hier werden die Reformierten durch Teilnahme an den lutherischen Gottesdiensten der anderen Konfession immer näher gekommen sein.

Über die wenigen Reformierten in Korbach und die in den einzelnen Dörfern zerstreut wohnenden fehlen weitere Nachrichten. Sicherlich war ihre Zahl, wie schon oben erwähnt, gering. Mit der kirchlichen Betreuung der Korbacher wird der Arolser reformierte Pfarrer beauftragt gewesen sein.

Aus Berichten des Pfarrers Wolf in Pyrmont vom Jahre 1850⁸⁾ ergibt sich, daß in der Stadt nur sechs bis zehn Reformierte, Frauen aus dem angrenzenden Fürstentum Lippe, wohnten. Ihre Zahl wird zur Zeit der Einführung der Union nicht größer gewesen sein.

7) P. Großcurth, Geschichte der reformierten Gemeinde in Arolsen (Zeitschrift des Vereins für Niedersächsische Kirchengeschichte, 1911). — Alb. Leiß, Aus dem Kirchenbuche der reformierten Gemeinde in Arolsen, Wald. Gesch.-blätter 29.

Maßgebend für den Bekenntnisstand der waldeckischen Kirche waren ursprünglich die Kirchenordnung von 1556, später ihre Ausgaben von 1640 und 1731 ⁸⁾. Die erste Ausgabe vertrat ein gemäßigtes Luthertum in Anlehnung an die von Melancthon beeinflusste Mecklenburgische Kirchenordnung. Sie verpflichtete die Pfarrer und Gemeinden auf den Glauben der Kirche, „wie solche Gott durch seinen Sohn Jesum Christum der Welt offenbart, in den Propheten und Aposteln Schriften verfaßt, auch in dem Verstand der Symbolen Apostoliko, Niceno und Athanasiano ausgedrückt ist, der Katechismus und Bekenntnis Luthers, die unveränderte Augsbургische Confession, anno 1530 Kaiserlicher Majestät überantwortet, desgleichen Apologia Philippi Melanthonis ausweisen.“ Das Ordinationsformular enthält noch keine ausdrückliche Verpflichtung auf die Bekenntnisse, die angehenden Geistlichen müssen nur geloben, „die Herde Gottes mit dem reinen Wort Gottes zu weiden und zu wachen, daß nicht Rotten oder Wölfe unter dem armen Häuflein einreißen“. Bei der Taufe soll das Kind durch die Paten dem bösen Geist, seinem ganzen Reich mit allem seinem Rat und Eingeben entsagen. Vorausgang der Exorzismus: „Fahr aus, du unreiner Geist, und gib Raum dem heiligen Geist!“ Bei der Privatbeichte vor dem heiligen Abendmahl hatten die Kommunikanten auf die Frage: „Was ist dann das Abendmahl?“ zu antworten: „Der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein“, ferner auf die Frage: Wozu ist dann des Herrn Abendmahl eingesetzt? — „Zur Stärkung des Glaubens und Vergebung der Sünden“. Die Spendeformeln lauteten: Bei der Darreichung des Brotes: „Gedenke, glaube und bekenne, daß Christus für dich gestorben ist“. Bei der Darreichung des Kelches: „Gedenke, glaube und bekenne, daß das Blut Christi für dich vergossen ist!“ In der Ausgabe von 1640 lautet die Spendeformel: „Nimm und iß, das ist der Leib Jesu Christi, der für deine Sünde in den Tod gegeben ist. Nimm hin und trink, das ist das Blut Jesu Christi, das für deine Sünde vergossen ist“.

Zu den angegebenen Symbolen kam weiter noch die strengste lutherische Bekenntnisschrift, die Concordienformel von 1577. Sie ist offiziell in die zweite Ausgabe der Kirchenordnung von 1640 aufgenommen, aber wahrscheinlich mußten sich die Ordinanden bereits 1597 eidlich verpflichten, „daß sie bei dem Worte Gottes, wie dasselbige in prophetischer und apostolischer Schrift verfaßt, desgleichen nach den drei Hauptsymbolen, auch hieraus hergenom-

8) Archiv des ehemaligen Wald. Konsistoriums (jetzt Landeskirchenamt in Kassel), Akten betr. Einführung der Union in dem Fürstentum Waldeck-Pyrmont, angef. 1837.

9) Gedruckte Ausgaben, 1556, 1640, 1731 (gekürzt in C. Curtze, kirchl. Gesetzgebung, S. 62 ff, 119 ff, 248 f). C. Curtze, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in dem Fürstentum Waldeck, S. 70 ff, 90 ff. Steinmetz, Union, S. 1 ff.

mener wohlgegründeter wahrer Augsburgischer Confession, Apologia, Schmalkaldischen Artikeln, Kleinem und Großem Katechismus Lutheri, samt der in anno 80 aufgerichter christlicher Einigungsformel“ bleiben wollten¹⁰⁾.

Infolge der durch das Eindringen calvinistischer Anschauungen über das heil. Abendmahl in Waldeck hervorgerufenen Streitigkeiten, in denen besonders Philipp Nicolai das strenge Luthertum vertrat¹¹⁾, verpflichteten sich die Geistlichen auf einer Synode in Korbach 1604 zur Wahrung der lutherischen Lehre auf die Visitationsartikel des sächsischen Theologen Ägidius Hunnius, betr. „die reine und wahrhaftige Lehre unserer Kirche vom Heil. Abendmahl, Person Christi, heil. Taufe, Gnadenwahl Gottes“¹²⁾. Curtze meint, daß diese Artikel eine Zeitlang allen neu ins Amt eintretenden Geistlichen zur Unterschrift vorgelegt worden seien.

Seit dem Erscheinen der zweiten, erweiterten Kirchenordnung im Jahre 1640 wurden die Pfarrer bei der Ordination ausdrücklich auf die Bekenntnisschriften der Kirche verpflichtet, mit der Frage, ob der neu in das Amt Eintretende seinen Glauben und sein Bekenntnis nach Gottes Wort richten wolle, „wie dasselbe in prophetischer und apostolischer Schrift verfaßt worden, desgleichen nach den drei Hauptsymbolen, auch hieraus genommener wohlgegründeten wahren Augsburgischen Confession, Apologie, Schmalkaldischen Artikel, Kleinen und Großen Katechismus Luthers samt dem Konkordienbuch“¹³⁾.

Eine Verschärfung der konfessionellen Frage brachte der Pietismus, der in Waldeck nicht zu einer eigentlichen Volksbewegung wurde, sondern sich auf einzelne Kreise beschränkte¹⁴⁾. Sein heftiger Gegner, Fürst Friedrich Anton Ulrich, erließ zur Unterdrückung der Bewegung und zur Wahrung der reinen luther. Lehre im Jahre 1711 ein sehr scharfes Edikt, das „allerhand widertäuferische, enthusiastische und von reiner evangelischer Lehre abgehende Meinungen führende Schwärmer (welchen man insgemein den Namen der Pietisten zuleget)“ mit schwerer Strafe an Gut, Ehre und Leib bedrohte¹⁵⁾. Im folgenden Jahre ordnete er für alle Pfarrer, die im Amt befindlichen und die neu eintretenden, einen besondern Religionseid an, durch den sie versichern mußten, daß sie die in der waldeckischen Kirchenordnung genannten symbo-

10. Curtze, Kirchenverfassung, S. 75/76.

11) V. Schultze, Waldeckische Reformationsgeschichte 1902, S. 348 ff.

12) Curtze, Kirchenverfassung, S. 85.

13) Curtze, Kirchenverfassung, S. 94.

14) Irmer Wilh., Geschichte des Pietismus in der Grafschaft Waldeck, 1912. — Ritschl Alb., Geschichte des Pietismus, Bd. II. — Nebelsieck Heinr., Zur Geschichte des Pietismus in der Grafschaft Waldeck, Wald. Geschichtsblätter 34 (1934).

15) vergl. Anm. 14 und Curtze Gesetzgeb. 195.

lischen Schriften, darunter die unveränderte Augsb. Konfession und das Concordienbuch, in den prophetischen und apostolischen Schriften wohl und fest begründet fänden, wider sie nichts weder heimlich noch öffentlich lehren, reden oder schreiben, vielmehr die Pfarrkinder (Gemeindeglieder) treulich darin unterweisen, wenn sie künftig anderer Meinung werden sollten, es dem Konsistorium oder dem Superintendenten zu erkennen geben wollten“¹⁶⁾.

Den letzten zusammenfassenden Ausdruck des lutherischen waldeckischen Bekenntnisstandes enthält die 1731 erschienene dritte, revidierte Ausgabe der Kirchenordnung von 1556¹⁷⁾. In ihr werden im dritten Kapitel (heil. Abendmahl) zu den das Sakrament unwürdig Empfangenden die gerechnet, „welche den Gebrauch des Herrn Nachtmahls nicht wissen oder nicht lernen wollen“. Das könne aber ohne Sünde nicht geschehen, „denn Unwissenheit ist eine Frucht des Unglaubens, und was aus dem Glauben nicht kommt, das ist Sünde“. Abweichend von der Fassung von 1556 lautet hier die Spendeformel assertorisch: „Nehmet hin und esset, das ist der Leib Jesu Christi, der für euere Sünde in den Tod gegeben ist, der stärke und erhalte euch in wahren Glauben zum ewigen Leben“. „Nehmet hin und trinket, das ist das Blut Jesu Christi, das für euere Sünde vergossen ist, das stärke und bewahre euch in wahren Glauben zum ewigen Leben“. Die lutherische Anschauung wird in der Einladung an die Kommunikanten hervorgehoben: „Zum fünften, welche nun in diesem Sakrament Miterben sein wollen, die sollen mit dem vorherührten Glauben und wahren bußfertigen Herzen zu des Herrn Tafel kommen und allda den wahren Leib und Blut Christi vermittelt Brot und Wein, aber doch übernatürlicher und unbegreiflicher himmlischer Weise, so dem Stifter dieses Sakraments allein bekannt ist, zur Stärkung ihres Glaubens essen und trinken.“ — Zu dem Tisch des Herrn sollen nicht zugelassen werden Anhänger „papistischer, wiedertäuferischer, sakramentirischer oder in andere Wege sektiererischer irriger Lehre“. — Das Ordinationsformular lautet wie in der Ausgabe von 1640.

Wenn die lutherischen Gegner der waldeckischen Union sich zur Begründung ihrer Ablehnung auf die fortdauernde Geltung der Kirchenordnung von 1556 bzw. 1731 beriefen, so bedarf diese Behauptung, abgesehen von rechtlichen Einwänden, schon deshalb einer Berichtigung, weil schon vor 1821 die Geltung der Ordnung in einigen Punkten eingeschränkt war. Auch in Waldeck verbreitete sich seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die als „Aufklärung“ bezeichnete geistige Bewegung. Wie das Denken überhaupt, durchdrang sie auch die religiösen Vorstellungen. Hat sie

16) Curtze, Gesetzgeb. S. 201 f und Kirchenverf. S. 94.

17) Auszug in C. Curtze, Gesetzgeb., 248/49.

auch einerseits als Rationalismus an die Stelle der unmittelbaren göttlichen Offenbarungen Erkenntnisse der menschlichen Vernunft treten lassen und dadurch verflachend auf die Glaubensanschauungen gewirkt, so gab sie doch anderseits in Verbindung mit dem fortwirkenden Erbe des Pietismus auch wertvolle Anregung zum tieferen Verständnis der besonderen Wesensart der göttlichen Offenbarung, ihrer Verkündigung in der Bibel und ihrer Ausprägung in den kirchlichen Bekenntnissen. Eine Folge davon war eine stärkere Betonung des Gemeinsamen in den Bekenntnissen der lutherischen und der reformierten Kirche und infolgedessen das Zurücktreten der Unterscheidungslehren als trennender Schranken. Daraus erwuchs dann immer stärker der Wunsch nach einer Vereinigung der beiden Kirchen zu einer Gemeinschaft.

Das erste sichtbare Zeichen der veränderten Anschauung ist die auf einer Synode in Korbach 1788 von den fürstlichen Kommissaren bekannt gegebene Aufhebung der Concordienformel als für Waldeck gültiger Bekenntnisschrift. Gleichzeitig erfolgte eine Abschwächung des Religionseides durch seine Verwandlung in einen Handschlag und Änderung seines Wortlautes ¹⁸⁾. Damit hängt wohl auch der 1800 auf der Synode zu Mengershausen von den Geistlichen geäußerte Wunsch nach Einführung einer neuen Agende (Kirchenordnung) zusammen ¹⁹⁾. Fand er auch keine Verwirklichung, so wurde doch die bisherige Agende immer mehr außer Gebrauch gesetzt. Man benutzte seit 1788 für die kirchlichen Amtshandlungen immer mehr neue, von dem Konsistorialrat ausgearbeitete Formulare. Nur für einzelne Fälle (Trauung und Konfirmation) gebrauchte man noch die alten ²⁰⁾.

2. Die Einführung der Union.

Am 9. November 1818 fand bei dem Justiz- und Konsistorialrat Hagemann in Arolsen eine Besprechung verschiedener Vertreter der lutherischen und reformierten Kirche statt ²¹⁾. Man verhandelte über die Frage, ob eine Vereinigung der beiden Kirchen in Waldeck erwünscht sei und event., wie sie bewerkstelligt werden könnte.

18) Curtze C., Kirchenverf. 102.

19) Curtze C., Kirchenverf. 105.

20) Steinmetz K., Union, 62.

21) K.A. Akten des wald. Konsistoriums, betr. die Vereinigung der Protestanten in den Fürstentümern Waldeck und Pyrmont 1821 ff, ferner betr. Einführung der Union, angefangen 1837. — Steinmetz, Union. An der Besprechung nahmen teil: als Vertreter des Konsistoriums: Justiz- und Konsistorialrat Hagemann, Konsistorialrat Steinmetz. Von der lutherischen Gemeinde in Arolsen: Medizinalrat Varnhagen, der frühere Bürgermeister Neumann, der „Stadtfreund“ Kirchenvorsteher Sprotte, Münzmeister Welle. — Von der reformierten Gemeinde: Geheimrat Frensdorf, Pfarrer Ritte von Züschen, Pfarrer Zülich von Breuna, Hofintendant Kleinschmidt, Bürgermeister Schwarz, Handschuhmacher und Kirchenvorsteher Würsten.

Der Wunsch nach einem Zusammenschluß war von der reformierten Gemeinde in Arolsen bald nach dem am 31. Oktober 1817 mit der dortigen lutherischen Gemeinde in der Stadtkirche gemeinsam gefeierten dreihundertjährigen Reformationsjubiläum dem Konsistorialrat Steinmetz vorgetragen worden. Die kleine reformierte Gemeinde in Arolsen hatte, wie wir hörten, schon seit langem mit der lutherischen in voller Eintracht gelebt. Steinmetz teilte den Wunsch seiner Gemeinde, die sich sehr darüber freute, und auch dem Konsistorium mit. Die Behörde und auch der Fürst stimmten alsbald zu und wünschten nicht nur für die Stadt, sondern für das g a n z e L a n d den Zusammenschluß der beiden Konfessionen. Die Folge war die erwähnte Besprechung. Ihr völlig positives Ergebnis wurde in einem dem Konsistorium vorgelegten Protokoll zusammengefaßt²²⁾.

Einmütig sprachen sich die Abgeordneten für die Union aus, da innere Übereinstimmung bereits „seit undenklicher Zeit“ bestehe. Die nun auch formal zusammengeschlossenen Konfessionen sollten unter Fortfall der Bezeichnungen lutherisch und reformiert den Namen „evangelisch-christliche Kirche“ führen. Schon längst bestehe in der Lehre bei beiden Konfessionen Übereinstimmung. Wenn einige wenige Mitglieder der beiden Kirchen noch die dogmatischen Unterschiede, zum Beispiel die Lehre von der Prädestination und vom heiligen Abendmahl, betonten, so sei das kein Grund, von einer Vereinigung abzusehen. Eingehend wurden die rituellen Fragen erörtert. Die bisherige Form des Gottesdienstes sollte einstweilen beibehalten werden, man erwartete aber von dem Konsistorium die Einführung einer gleichförmigen Agende. Die vorhandenen Bilder in den Kirchen brauchten nicht entfernt zu werden, in Zukunft sollten aber keine neuen, die nicht wirkliche Kunstwerke oder „geschmackvolle Gemälde“ seien, aufgenommen werden.

Für die Feier des heiligen Abendmahls, den Hauptunterschied der beiden Kirchen, der bekanntlich im Reformationsjahrhundert die heftigsten Kämpfe verursacht hatte, wurde nach eingehender Beratung vorgeschlagen, es sollte ungesäuertes Brot gebraucht, und mit den Worten: „Jesus sprach: Nehmet hin und esset, das ist mein Leib, der für euch in den Tod gegeben ist (?), solches tut zu meinem Gedächtnis“ dargereicht werden. Für den Kelch wählte man entsprechend die Formel: Jesus sprach, nehmet hin und trinket, das ist mein Blut, das für euch vergossen ist (?) zur Vergebung der Sünden, solches tut zu meinem Gedächtnis“. Statt des Brotes in der reformierten Kirche wünschte man die lutherische Hostie, die sich auch durch „schönes und reinliches“ Aussehen empfehle. Es soll-

22) K. A. Vereinigung der Protestanten in den Fürstentümern Waldeck-Pyrmont. 1821 ff.

ten je zwei Hostien mit einem schmalen Streifen verbunden und bei der Austeilung von dem Geistlichen auseinandergebrochen werden (das Brechen entsprach dem reformierten Ritus). Zur Wahrung der Gewissensfreiheit schlug man vor, den Kommunikanten, die nach ausdrücklicher Belehrung durch den Geistlichen sich noch nicht für die neue Form entscheiden könnten, die Feier in der bisherigen Art entweder in der Kirche an besonderen Feier- und Sonntagen oder in ihren Wohnungen zu gestatten. Dagegen aber sollte für die erst nach Einführung der Union konfirmierten jungen Leute nur der neue Ritus gelten. Bei dem Gebet des Vaterunsers sollte es den Geistlichen freigestellt sein, sich der Übersetzung Luthers „Vater unser“, oder der reformierten „Unser Vater“ zu bedienen.

Die Geistlichen (Religionslehrer) hatten gewünscht, nicht ohne jegliche konfessionelle Bindung in das Amt zu treten, aber nicht auf die symbolischen Bücher, sondern nur auf die Bibel verpflichtet zu werden und die allgemeine Versicherung, daß sie öffentlich nichts gegen jene lehren wollten, als ausreichend gelten zu lassen. Dieses Versprechen könnten sie um so freudiger geben, da die in den symbolischen Büchern verteidigten Dogmen hauptsächlich gegen die Behauptungen des damaligen Papismus aufgestellt wären, die jetzt auf andere Weise zurückgewiesen werden müßten. Außerdem eigneten sich auch diese Streitigkeiten nicht für die gemeinschaftliche Gottesverehrung in den christlichen Kirchen. Dieser Wunsch wurde in das Protokoll aufgenommen.

In betreff des kirchlichen Vermögens, der Stiftungen und Anstalten der beiden Gemeinschaften wurde als vorläufiger Grundsatz ein Zusammenfließen vorgeschlagen. Die dadurch an dem einen oder andern Orte etwa erzielten Ersparnisse sollten zu gemeinnützigen Zwecken, besonders für Schulen und Jugendbildung, verwendet werden, es dürfe aber kein Diener der Kirche durch die Vereinigung in seinem Einkommen geschädigt werden. Übrigens kämen für diese Bestimmung nur Arolsen, Wildungen und Züschen mit Wellen in Betracht, weil nur in diesen Gemeinden die Reformierten kirchliches Vermögen und besondere Anstalten und Einrichtungen besäßen.

Obwohl das Konsistorium allen Vorschlägen dieses inhaltsreichen Protokolls mit Freuden beipflichtete, konnte doch die Vereinigung der beiden Kirchen noch nicht gleich erfolgen. Es mußten nämlich erst noch in Züschen einige entgegenstehende Schwierigkeiten beseitigt werden. Hauptsächlich handelte es sich um finanzielle Auseinandersetzungen zwischen der dortigen reformierten und der kleinen lutherischen Gemeinde. Die Angehörigen der beiden Konfessionen erklärten sich wohl mit der Vereinigung einverstanden, aber die Lutheraner wollten die bisherige Befreiung von den Beiträgen zur Kirche, Pfarre und Schule der bis-

herigen reformierten Gemeinde beibehalten wissen. Infolgedessen kam es hier noch nicht zum äußeren Zusammenschluß, sondern die lutherische Gemeinde wurde, wie seit 1777, von dem Pfarrer in Wellen betreut. Erst seit 1869 nahm sie an den Gottesdiensten in der Stadtkirche teil. Es fanden aber trotzdem besondere Abendmahlsfeiern der Reformierten und Lutheraner statt, denn die ersteren hatten sich bei den Verhandlungen über die Union den bisherigen Abendmahlsritus vorbehalten, ebenso die Benutzung ihres bisherigen Katechismus und Gesangbuchs, und das Konsistorium sah darin keinen Widerspruch mit dem Wesen der evangelischen (unierten) Kirche. Trotz der fehlenden Abendmahlsgemeinschaft galt Züschen als eine aus zwei Konfessionen bestehende unierte (?) evangelische Gemeinde. Erst seit mehreren Jahren finden gemeinschaftliche Abendmahlsfeiern statt²³⁾.

Die Reformierten in Wildungen konnten sich auch nicht alsbald zum völligen Verzicht auf die bisherige Abendmahlsfeier entschließen. Sie erklärten, mit den evangelischen Christen im Lande Waldeck eine Gemeinschaft bilden und das heil. Abendmahl von dem Wildunger Geistlichen, nicht wie bisher von dem Züscher Pfarrer, empfangen zu wollen, es solle aber, so lange die jetzt erwachsenen Kirchenglieder lebten, statt der Hostie Brot gespendet werden, für ihre Kinder aber der unierte Ritus gelten²⁴⁾. Jedenfalls wurde dieser Vorbehalt genehmigt.

Bis in den Sommer 1819 müssen die Schwierigkeiten in der Hauptsache beseitigt gewesen sein, denn nun nahm das Konsistorium das Einigungswerk wieder in Angriff. Man hielt es für angebracht, zunächst von den Kircheninspektoren von Rangen in Ense, Fuldner in Mengerlinghausen, Crantz in Netze, Hagemann in Landau und Winterberg in Pyrmont ein Gutachten über den Zusammenschluß einzufordern. Die Antworten gingen bis in den Oktober d. J. ein. Die Inspektoren hatten die Frage mit ihren Geistlichen besprochen. Im Prinzip erklärten alle Inspektoren eine formelle Vereinigung der schon so innig verbundenen Kirchen für wünschenswert, nur hinsichtlich der Durchführung im einzelnen und besonders der Feier des heiligen Abendmahls gingen die Ansichten auseinander.

Die Behörde sah sich daher veranlaßt, auch den Konsistorialrat Steinmetz um ein Gutachten, besonders über die Frage, wie die neue Abendmahlsfeier zu gestalten sei, zu bitten. Man wollte bei den lutherischen Dorfbewohnern jeden Anstoß vermeiden, besonders weil hier und da die Ansicht laut geworden war, man solle

23) Steinmetz, Union S. 47 ff. Langenbeck, Wald. Geschichtsblätter 1916, S. 29 ff. Bei der Feier wird Brot (reformiert) und die luth. Spendeformel benutzt.

24) Steinmetz, Union, S. 47 ff.

nun reformiert werden. Am 21. August reichte Steinmetz ein längeres, sorgfältig ausgearbeitetes Gutachten ein, dessen Ausführungen das Konsistorium zustimmte. Ausdrücklich wünschte man die Vermeidung jeglichen Zwanges bei der Durchführung. Nachdem die letzten, die Auseinandersetzung zwischen Züschen und Wellen betreffenden Fragen erledigt waren, stand der Einführung der Union nichts mehr entgegen. Fürst Friedrich genehmigte sie am 21. Dezember 1820 auf dem Schloß Friedrichstein bei Wildungen, wo er damals weilte. Sie wurde den Kircheninspektoren durch eine Verfügung vom 23. Januar 1821 bekannt gegeben. In ihr waren das oben besprochene Protokoll vom 9. November 1818 und das erwähnte Gutachten des Konsistorialrats Steinmetz verarbeitet. Es brauchen deshalb hier nur die Abweichungen und erweiterten Bestimmungen mitgeteilt zu werden.

3. Die Unionsurkunde von 1821²⁵⁾.

In der Einleitung wird erklärt, die durch dringend gewordenen Verlangen der Zeit und einladende Beispiele anderer Staaten angeregten Bestrebungen, eine feste Vereinigung der zwei, nur durch äußere Unterscheidungslehren getrennten, in Glauben und Gesinnung schon lange übereinstimmenden Konfessionen herbeizuführen, hätten zum Ziele geführt. Die aufgeklärten Wortführer auf beiden Seiten seien nur von der Absicht geleitet, alle Angehörigen einer gemeinschaftlichen Religion auch in dem Schoß einer gemeinschaftlichen Kirche vereinigt zu sehen. Durch bereitwilligen Verzicht auf äußerlich nicht wesentliche Unterscheidungen sei eine Trennung aufgehoben, die in keinem Falle „wohlthätig wirken konnte und immer dem Willen des Stifters unserer Religion entgegen war“. Es folgt die bereits mitgeteilte Erklärung. Diese im Geist christlicher Liebe beschlossene Vereinigung werde sich von jedem Gewissenszwang und sonstiger Freiheitsbeschränkung frei halten und deshalb keinen Staatsangehörigen zur Teilnahme an der von nun an allein bestehenden alleinigen evangelischen Kirche nötigen, sondern einem jeden, dessen religiöse Überzeugung mit ihr sich noch zur Zeit nicht befreunden könne, die Freiheit wie die Mittel „zu einer seinen Wünschen gemäßen Religionsübung darbieten“. Sie werde ferner „von einer Einmischung in die zwischen beiden Konfessionen ohnehin schon übereinstimmenden Glaubenslehren sich entfernt halten und nur die äußerliche Trennung durch Ausgleichung der rituellen Formen aufheben“.

Es folgen nun die oben mitgeteilten Bestimmungen, die Gestaltung des Gottesdienstes (Beibehaltung der Bilder, Abendmahlsfeier, Vaterunser) betreffend. Außer einer neuen Agenda soll auch ein gemeinschaftlicher Katechismus herausgegeben werden. Das

25) Curtze, Gesetzsammlung, S. 334—37.

Abendmahl wird in der im Protokoll vorgeschlagenen Form gefeiert werden. Die Geistlichen können als Spendeformel die wörtliche Rede Jesu oder die Worte 1. Cor. 10,16 (Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?), oder auch abwechselnd diese beiden Formeln gebrauchen. Neu eingefügt ist die Anordnung, das Reformationsfest in der bisherigen Weise zu feiern, da die beiden Konfessionen in der Anerkennung der Verdienste Luthers und Zwinglis einig seien.

Damit die Vereinigung bald, aber ohne Übereilung verwirklicht werden könne, sollen die Geistlichen am Sonntag, den 25. März, über ihre Tendenz und Zweckmäßigkeit sowie über die Abänderung der Abendmahlsfeier und überhaupt über den Inhalt der Verfügung predigen. Am Karfreitag wird nach vorheriger Ankündigung am Sonntag Palmarum eine Feier des heiligen Abendmahls in der neuen Form stattfinden. Die Kommunikanten sind, wie in dem Protokoll vorgeschlagen, nicht nach der von ihnen gewünschten Form der Austeilung zu fragen. Für den Fall, daß von Abendmahlsgästen die alte Form gewünscht wird, gilt die im Protokoll vorgeschlagene Anweisung. Für Neukonfirmierte gilt von jetzt an nur die neue Form.

Für die Durchführung der Union ist die Hilfe der Geistlichen unentbehrlich. Sie müssen es sich angelegen sein lassen, selbst in den Geist der neuen Ordnung einzudringen und die Gemeinden in der rechten Art dafür empfänglich zu machen, unverdrossen gegen Vorurteile anzukämpfen, Zweifel durch vernünftige Gründe zu beseitigen und Widerstand zu „besänftigen“. Die Behörde hofft, daß die Pfarrer das in sie gesetzte große Vertrauen rechtfertigen und „somit das Wohlgefallen Gottes wie des Stifters unserer Religion sich erwerben werden“. Zum Schluß werden die Kircheninspektoren angewiesen, die Verfügung den Geistlichen bekannt zu geben, Nachrichten über den ersten Erfolg der neuen Ordnung einzuziehen und einen Generalbericht einzureichen.

Zusammenfassend stellen wir fest: 1. Die Union in Waldeck ist nicht einfach durch behördliche Anordnung, sondern auf Wunsch der reformierten Gemeinde in Arolsen nach einer Beratung von Vertretern der lutherischen und reformierten Kirche in Arolsen durch den Landesherrn und das lutherische Konsistorium eingeführt worden. 2. Sie wollte nicht eine neue Kirche mit besonderem Bekenntnis, unter Aufhebung der bisherigen lutherischen und reformierten Glaubensgrundlage gründen, sondern nur die beiden Konfessionen zu einer Kultusgemeinschaft zusammenführen (die Urkunde spricht nur von einer Aufhebung der äußerlichen Trennung durch Ausgleichung der rituellen Formen). Diese Gemeinschaft erhielt die fortan allein geltende Bezeichnung „Evangelische Kirche“. 3. Von einer Einmischung in die

Glaubenslehren der beiden bisherigen Konfessionen wurde ausdrücklich abgesehen, mit der Begründung, daß sie ohnehin schon übereinstimmten. Die damals geltenden Bekenntnisse der beiden Kirchen wurden demnach nicht aufgehoben, also auch nicht ihre Lehrbestimmungen. Daraus folgt, daß auch die in ihnen festgesetzten Unterscheidungslehren nicht direkt als ungültig erklärt wurden. Sie verloren aber natürlich ihre Geltung, soweit sie der Einigung widersprachen. Man setzte voraus, daß sie überhaupt durch die fortgeschrittene religiöse Erkenntnis ihre trennende Bedeutung verloren hätten. 4. Für die Feier des Heiligen Abendmahls, bei der der trennende Lehrunterschied sich besonders bemerklich gemacht hatte, wurde nicht eine neue, die Differenz überbrückende Lehre festgesetzt, sondern nur eine formelle Änderung durch die Einführung der Doppelhostie und einer ebenso die lutherische wie die reformierte Auslegung ermöglichende Spendeformel angeordnet. Man rechnete mit einer die bisherigen Unterschiede überbrückenden Auffassung, aber der Einigungsgrund wird nicht genannt. Es blieb den Kommunikanten anheimgestellt, das Sakrament im Sinne der bisherigen konfessionellen Auffassung oder einer übergeordneten Einheit zu empfangen. Es sollte nur keine Auffassung als alleinberechtigt gelten. Man spricht von einer Konsensus- und einer konföderativen Union²⁶⁾. Bei der ersteren schließen sich die lutherische und die reformierte Kirche zu einer ungetrennten Kirchengemeinschaft zusammen. So in Waldeck. Die beiderseitigen Bekenntnisse bleiben dabei bestehen, insoweit sie miteinander übereinstimmen oder die heil. Schrift als alleinige Norm bezeugen; oder es wird ein neues Bekenntnis formuliert (teilweise in der Pfalz). Bei der konföderativen Union bestehen die beiden Kirchen neben einander, aber mit gemeinsamem Regiment und Abendmahlsgemeinschaft (Alt-Preußen). 5. Ausdrücklich wird betont, daß die Vereinigung ohne jeden Gewissenszwang erfolgen und deshalb kein Staatsangehöriger zur Teilnahme an der vereinigten evangelischen Kirche genötigt werden solle. 6. Die Einführung einer der Union gleichförmigen Agende und eines gemeinschaftlichen Katechismus war vorgesehen. Wenn dann weiter bestimmt wird, daß vorerst „das Bisherige beibehalten werden soll“, so kann das nur bedeuten, daß bis zum Erscheinen der Agende oder wenigstens neuer regelnder Bestimmungen die Kirchenordnung von 1731, die nicht der Union entsprechenden Formulare ausgenommen, weiter benutzt werden solle oder wenigstens dürfe.

Die Urkunde ist kein Muster von Klarheit. Es war, wie es sich später zeigen sollte, ein verhängnisvoller Fehler, daß die Bekennt-

26) Förster, in Religion, in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5, Art. Union.

nisse, die bestehen sollten, nicht ausdrücklich genannt wurden, besonders auch hinsichtlich ihrer verbindlichen Geltung, und vor allem, daß nicht bestimmt wurde, in wie weit die Formulare der Agende infolge der Union abzuändern seien. Die späteren Gegner, die sich, wie wir hören werden, auf die bis zum Erscheinen der versprochenen neuen Agende zugesagte Geltung der ganzen — wie sie meinten — Kirchenordnung von 1731 beriefen, wären dadurch von vornherein einer Hauptwaffe im Kampfe beraubt gewesen. So hat man nachher auch im Konsistorium selbst geurteilt. Wenn man wenigstens rechtzeitig die Ausarbeitung einer neuen Agende in Angriff genommen hätte! Aber sie hat bis heute auf sich warten lassen. — Gewiß, man glaubte damals, daß die trennenden Schranken der Bekenntnisse für immer niedergelegt seien, aber man hätte doch bedenken müssen, daß im beständig flutenden Geistesleben auch die religiösen Anschauungen wechseln und daß deshalb eine Verordnung, je tiefer sie in die bisherigen Verhältnisse einschneidet, um so klarer und eindeutiger sein muß. Entsprach die Einführung der Union in Waldeck einem tatsächlichen Bedürfnis? Die Frage ist von den Gegnern der kirchlichen Vereinigung in den konfessionellen Kämpfen der fünfziger Jahre verneint worden. Betrachtet man sie lediglich unter dem praktischen Gesichtspunkt, so könnte man geneigt sein, sich diesem Urteil anzuschließen. Im Vergleich mit den anderen unierten Landeskirchen war die Zahl der Reformierten recht gering und ihre kirchliche Versorgung nicht gerade schwierig, besonders weil sie in Arolsen und auch in Wilhelmsdorf in recht freundschaftlichem Verhältnis zu der lutherischen Kirche standen. In Züschen vor allem muß kein besonderes Bedürfnis einer Vereinigung vorhanden gewesen sein, da hier, wie wir hörten, in den beiden Kirchengemeinden nach 1821 die getrennte Abendmahlsfeier unverändert forthat. Wir dürfen aber das praktische Bedürfnis nicht allein als ausschlaggebend betrachten, sondern müssen, wenn wir gerecht urteilen wollen, die Beweggründe der Union im Lichte der damaligen religiösen Auffassung werten. Auch in den Ländern mit stark gemischter evangelischer Bevölkerung bezog sich der Wunsch nach Beseitigung der kirchlichen Trennung nicht nur auf die äußeren Verhältnisse (Gottesdienst und Verwaltung), ein sehr wichtiger Hauptfaktor war vielmehr das Verlangen nach äußerer Beseitigung der konfessionellen Schranken, die man innerlich nicht mehr als berechtigt anerkannte. Man hielt das mit Gottes Offenbarung in Christo nicht nur für völlig vereinbar, sondern geradezu durch sie geboten. So urteilte man auch in Waldeck. Man bedachte nicht, konnte auch nach der damaligen herrschenden Stimmung nicht bedenken, daß zu einer inneren kirchlichen Union mehr gehörte als starkes, ehrliches Gemütsempfinden, daß die alten Bekenntnisse der beiden Kirchen mit ihren Unterscheidungslehren doch nur in ernster gei-

stiger Arbeit, die noch nicht geleistet war, ausgeglichen werden konnten. Aber mag man in der Beurteilung der Frage, ob der damals in den verschiedenen Ländern gewählte Weg der Vereinigung der rechte war, verschiedener Meinung sein, so müssen wir doch gerade im Hinblick auf die Lage der protestantischen Kirche in unserer gegenwärtigen Zeit das erstrebte Ziel der Einheit der getrennten Konfessionen anerkennen. Es steht nicht im Widerspruch mit dem Evangelium Christi, sondern wird durch dieses gefordert.

Eine weitere Frage ist, ob die Union rechtmäßig, d. h. unter Beobachtung der kirchenrechtlichen Bestimmungen eingeführt worden ist. Die Gegner haben das, wie wir hören werden, entschieden bestritten. Ihre Begründung dürfte der Konsistorialrat Steinmetz in seiner Schrift „Die kirchliche Union“ widerlegt haben. Hatten die Gegner den Unionserlaß für unverbindlich erklärt, weil er nicht im Regierungsblatt veröffentlicht und die Zustimmung der Synode, der Gemeinden und der waldeckischen Landstände nicht eingeholt sei, so weist Steinmetz nach, daß die Veröffentlichung im Regierungsblatt nach dem damals geltenden Recht nicht erforderlich gewesen sei, ebensowenig die Zustimmung der Landstände. Die Synode, an der nur die Geistlichen teilnahmen, war bereits 1809 von dem Fürsten auf Antrag des Konsistoriums bis auf weiteres suspendiert, ohne Widerspruch seitens der Geistlichen. Beschlüsse des Kirchenregiments über innere Angelegenheiten waren auch nicht an ihre Begutachtung und Genehmigung gebunden gewesen. Schließlich war der Unionserlaß doch auch den Kircheninspektoren und durch diese den Geistlichen zur Kenntnis übersandt und den Gemeinden von seinem Inhalt am 25. März in der Predigt und am Sonntag vor dem Karfreitag von der veränderten Abendmahlsfeier Mitteilung gemacht. Ein Widerspruch gegen die Vereinigung war nicht laut geworden. Wenn auch wohl bei einer so wichtigen Neuerung eingehende Besprechungen mit den Geistlichen und Gemeinden zum Zweck genaueren Verständnisses angebracht gewesen wären, so kann doch nach der damaligen Rechtslage die Gesetzmäßigkeit der Einführung der Union nicht bestritten werden.

B) Die Stellung der Geistlichen und Gemeinden zu der Union.

1. Freundliche aber nicht dauernde Zustimmung.

Hatte das Konsistorium mit einer freundlichen Aufnahme der Verfügung gerechnet, so sah es seine Erwartungen womöglich noch übertroffen. Die Berichte lauteten durchweg günstig²⁷⁾. Nur sehr wenige Gemeindeglieder sollten mit der neuen Form der Abendmahlsfeier nicht einverstanden gewesen sein. Besonders in den Dörfern stimmt man zu, und viele Reformierte und Lutheraner meinten, „es sei schön, nun in einer Kirche Gott anzubeten, und man

27) K.A. Einführung der Union.

könne gar nicht begreifen, daß die unbegründete Trennung nicht schon längst aufgehoben sei“. Wir werden freilich bezweifeln dürfen, daß die Tragweite der vollzogenen Vereinigung den schlichten Leuten völlig zum Bewußtsein gekommen war. Die angeordnete Predigt reichte doch wohl zum klaren Verständnis kaum überall aus. Eine eindrucksvolle Unionsfeier fand im Sommer 1821 in der Arolser Kirche statt²⁸⁾. An die von dem Pfarrer Zülich aus Breuna, dem bisherigen Geistlichen der reformierten Gemeinde, gehaltene Predigt schloß sich eine Abendmahlsfeier nach dem neuen Ritus an. Der Konsistorialrat Steinmetz spendete dem mit der reformierten Gemeinde vor dem Altar knienden Pfarrer Zülich das Sakrament, und dann empfing es von diesem Steinmetz mit den Lutheranern. In dem Bericht heißt es: „Nur einige Zeloten waren noch immer unwillig, andere, wohl Gutmeinende, aber noch in Vorurteilen Befangene, hielten es für unrecht, aus den Händen eines andern Predigers als eines zu ihrer bisherigen Konfession gehörenden, das Abendmahl zu empfangen“.

Während in Preußen und anderen Ländern (Baden, Nassau) wegen der Union zum Teil heftiger Streit entbrannte, machte sich in Waldeck fast dreißig Jahre lang öffentlich kein Widerspruch bemerklich. Wir wissen aber, daß nur ein Scheinfriede herrschte. Die Gegensätze waren nicht wirklich innerlich überwunden, sondern vorwiegend von Gemütsstimmungen übertönt. Sie mußten wieder erwachen und zum Kampf rufen, als die Vorherrschaft des Rationalismus in der Kirche zuerst durch den im Neupietismus wieder erwachten alten Pietismus und dann durch den immer stärker sich geltend machenden neuen lutherischen Konfessionalismus verdrängt wurde²⁹⁾. Auch in Waldeck hatten sich kleinere Gemeinschaftskreise gebildet (z. B. in Goddelsheim, Korbach, Pyrmon). Verschiedene Geistliche (wie Steinmetz in Helsen, Freybe in Stadt Waldeck und Wildungen, Wolf in Pyrmon, Stallmann in Vasbeck, dann in Bergheim), waren zuerst Vertreter dieser Bewegung, schlossen sich dann aber dem konfessionellen Luthertum an und wurden die Rufer im Streit wider die Union. Von 1850 bis zur Gründung einer lutherischen Freikirche im Jahre 1864 ist Kampf um die Union der Hauptinhalt der waldeckischen Kirchengeschichte. Die Gegner der Union fanden Rückhalt an Geistlichen der hannoverschen lutherischen Landeskirche (Petri in Hannover, L. Harms in Hermannsburg), ebenso an der unter Vilmars Führung in dem benachbarten Hessen sehr erfolgreichen lutherischen Bewegung, endlich auch an den konfessionellen Lutheranern in Preußen, wo sich unter Scheibels und Huschkes Führung im Jahre 1834 nach langen heftigen Kämpfen eine 1845 staatlich genehmigte lutherische Freikirche gebildet hatte.

28) K.A. Bericht vom 25. November 1822.

29) Vergl. K. Steinmetz, „Die kirchliche Union“ S. 19 ff.

2. Beginnender Widerspruch.

Am 8. Mai 1850 fragte der Pfarrer Wolff in Oesdorf-Pyrmont bei dem Konsistorium an, ob er einen Katholiken, der seinen Eintritt angemeldet hatte, in die lutherische Kirche aufnehmen dürfe³⁰⁾. Die Behörde antwortete am 5. Juni zustimmend, erklärte aber den von dem Pfarrer gebrauchten Ausdruck lutherische Kirche als unzulässig, da seit der Union 1821 in Waldeck-Pyrmont nur eine evangelische Kirche bestehe. Wolff hatte jedenfalls mit der Bezeichnung „lutherische Kirche“ einen Protest gegen die Union beabsichtigt. Er war vom Rationalismus zu der neupietistischen Erweckungsbewegung übergegangen und hatte sich später dem konfessionellen Luthertum zugewandt. Als eifriger, treuer Seelsorger und tüchtiger Prediger erfreute er sich in seiner Gemeinde großer Beliebtheit.

Der Pfarrer nahm den Bescheid des Konsistoriums nicht an, erklärte vielmehr am 14. Juni, er könne die Behauptung, daß es im Lande nur eine evangelische Kirche gebe, die lutherische also das Recht des Bestehens und ihr Bekenntnis verloren habe, nicht als berechtigt anerkennen. Keine Kirche könne ohne Bekenntnis bestehen, die sich evangelisch nennende habe aber, soviel er wisse, keins. In Pyrmont sei eine Vereinigung der beiden Konfessionen nicht tatsächlich erfolgt, sie sei auch kein Bedürfnis gewesen, da dort nur etwa 6—10 Reformierte wohnten. Wenn auch die Geistlichen 1821 einer Vereinigung zugestimmt hätten und diese darauf von dem Konsistorium ausgesprochen sei, so könne er doch nicht zugeben, daß dadurch wirklich der Zusammenschluß erfolgt und die lutherische Kirche in ihrem Besitzstande und ihrem Bekenntnis aufgehoben sei. Etwas anderes wäre es, wenn die Behörde ohne Protest der Gemeinden eine neue Agende mit neuem, einigendem Bekenntnis eingeführt hätte, aber man habe ja noch die alte Agende und das alte Bekenntnis, das einseitig nicht aufgehoben werden könne.

Erst am 29. November 1850 wurde Wolffs Protest als unbegründet zurückgewiesen. Man eröffnete ihm, seine Behauptung, daß die Union 1821 in seiner Gemeinde nicht eingeführt sei, treffe nach den Akten nicht zu. Sie könne nur auf unrichtigen Nachrichten beruhen, da er erst 11 Jahre später in Pyrmont angestellt sei. Seiner weiteren Behauptung, daß keine Kirche ohne Bekenntnis sein könne, stimme man zu, aber nicht der anderen, daß die evangelische (unierte) keins habe, denn durch die Verfügung von 1821 seien weder die lutherischen noch die reformierten Bekenntnisse aufgehoben, nur bildeten die Verschiedenheiten keinen Grund mehr für die Versagung der kirchlichen Gemeinschaft.

30) K.A. Einführung der Union.

Wolff gab sich mit diesem Bescheide nicht zufrieden, suchte vielmehr in einer neuen Eingabe vom 29. November seinen Protest vom 14. Juni näher zu begründen. Die Union sei in Pyrmont tatsächlich nicht eingeführt. Wenn 1821 niemand gegen die Vereinigung protestiert habe, so erkläre sich das dadurch, daß man nicht gewußt habe, um was es sich handelte. Bei seiner Behauptung, die evangelische Kirche habe kein Bekenntnis, habe er an die unierte im Gegensatz zu der lutherischen gedacht. Jene werde mißbräuchlich evangelisch genannt, denn das sei rechtmäßigerweise immer der Name der lutherischen Bekenntniskirche gewesen. Das Bekenntnis der seit 1821 an ihre Stelle getretenen, kenne man nicht, es sei in keiner Schrift niedergelegt, aber bei einer Vereinigung müsse doch ein gemeinsamer Grund festgestellt sein. Die Behauptung des Konsistoriums, daß die Bekenntnisse der beiden Konfessionen fortbestünden und nur die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte kein Grund der gegenseitigen Verweigerung der kirchlichen Gemeinschaft mehr sein solle, könne er nicht anerkennen. Laut der Kirchenordnung dürfe er Kommunikanten mit reformierter Ansicht nicht zum heiligen Abendmahl zulassen. Er könne sich nicht zu einer Kirche bekennen, die zugleich ja und nein sage, und bleibe unentwegt bei der Kirche, deren Bekenntnis die waldeckische Kirchenordnung enthalte.

Das Konsistorium erwiderte kurz am 30. Mai 1851, es sehe sich nicht veranlaßt, seine in der Verfügung vom 25. November dargelegte Ansicht zu ändern. Man wolle aber, da Änderungen in der Kirchenverfassung bevorstünden (man plante die Einberufung einer Synode), die Angelegenheit einstweilen auf sich beruhen lassen.

3. Heftiger Kampf um die Union.

Wolffs Protest war das zum Kampfe gegen die Union rufende Signal gewesen. Er selbst wurde vier Jahre später im 45. Lebensjahre durch den Tod allem Streit entrückt. Damals waren noch andere Kämpfer für die reine lutherische Kirche auf den Plan getreten. Im allgemeinen stützten sich ihre Angriffe auf die von dem ersten Vorkämpfer ins Feld geführten Gründe. Ihren Zusammenschluß fanden die strengen Lutheraner in dem waldeckischen Missionsverein³¹⁾. Dieser 1842 hauptsächlich von Freunden der neupietistischen Bewegung zur Förderung der großen Aufgabe der Heidenbekehrung gegründete Verein hatte sich bis in den Anfang der fünfziger Jahre von einseitigen konfessionellen Bestrebungen frei gehalten. Er warb seine Mitglieder in der ganzen Kirche. Seine Satzungen waren von dem Konsistorium unbedenklich genehmigt. Aber die Anhänger des konfessionellen Luthertums gewannen durch ihre Rührigkeit in dem Verein einen immer größeren Ein-

31) Steinmetz, Union, S. 19 ff.

fluß und brachten schließlich die Leitung in ihre Hand. Zu ihrem Vorkämpfer entwickelte sich immer ausgesprochener Rudolf Rocholl³²⁾, seit 1850 Pfarrer in Sachsenberg (Waldeck). Er war einer der tüchtigsten waldeckischen Geistlichen, reich begabt, theologisch und philosophisch gründlich gebildet, erfüllt von brennendem, im Kampfe bis zur Leidenschaft gesteigertem Eifer für die lutherische Kirche, ein hervorragender Redner, sehr gewandt mit der Feder und ein tiefer Kenner der Volksseele. Wertvolle wissenschaftliche, erbauliche und unterhaltende Schriften bekundeten seine große Begabung.

Über seine Stellung zur Union äußerte sich Rocholl ausführlich in einem am 4. Dezember 1855 an das Konsistorium eingereichten Aufsatz über die Rechtsbeständigkeit der lutherischen Bekenntnisse in Waldeck³³⁾. Er will nachweisen, daß der alte Bekenntnisstand der waldeckischen Kirche durch die Union faktisch keine Veränderung erfahren habe, da es in Waldeck keine Reformierten gegeben habe, die die lutherische Abendmahlslehre verworfen hätten. Das Bekenntnis der niederhessischen Kirche, zu der die waldeckischen Reformierten gehört hätten, beruhe in betreff des heiligen Abendmahls auf der Augustana. Die waldeckischen Reformierten seien dem hiesigen Bekenntnisstande vorbehaltlos beigetreten, deshalb sei die von Preußen übernommene Spendeformel überflüssig und eine neue, die Bekenntnisse im Kultus abschwächende Agenda unmöglich. Die waldeckische Union hätte deshalb nur eine äußerliche, administrative Bedeutung, die Kirchenordnung von 1731 bleibe maßgebend für das Kirchenwesen und die Geistlichen seien zum Dienst nach Anleitung der heiligen Schrift und der darauf sich gründenden symbolischen Bücher verpflichtet.

Rocholl hatte sich die Lösung aller Schwierigkeiten doch zu leicht gedacht. Das Konsistorium wies unter Berufung auf ein Gutachten der theologischen Fakultät in Marburg seine Ausführungen zurück. Abgesehen davon, daß nicht nur Reformierte aus Hessen in Waldeck gewohnt hätten, sei es nicht richtig, daß von diesen die lutherische Abendmahlslehre anerkannt sei, sondern

32) Geb. 27. Sept. 1822 in Rhoden (Waldeck), 1850 Rektor und Diakonus, dann Pfarrer in Sachsenberg, 1867 Superintendent an St. Johannis in Göttingen. Rocholl trat 1887 aus der hannoverschen Landeskirche aus, schloß sich an die altluther. Kirche in Preußen an, wurde Pfarrer in Radevormwald, 1882 altluther. Pfarrer in Breslau, Mitglied des altluth. Oberkirchenkollegiums daselbst. Am 26. November 1905 starb er als Emeritus in Düsseldorf. Er schrieb u. a. Das Leben Philipp Nikolais; Graf Wolrad II. von Waldeck; Christophorus; Die Realpräsenz; Beiträge zu einer Geschichte deutscher Theosophie; Einsame Wege, 2 Bde.; Philosophie der Geschichte; Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland.

33) K.A. Akta betr. den von Pfarrer Rocholl zu Sachsenberg eingesandten Aufsatz über „die Rechtsbeständigkeit der lutherischen Bekenntnisse im hiesigen Lande“, 1855/56.

das hessisch-reformierte Bekenntnis wäre stets die auf Grund der Wittenberger Konkordie von 1536 abgeänderte Augustana (*variata*) gewesen, ohne Anerkennung des lutherischen Katechismus und der Schmalkaldener Artikel. — Der Missionsverein wurde infolge seiner Leitung mehr und mehr zur Zentrale der Unionsgegner. Das ist zu bedauern, denn die nicht zu seiner Aufgabe gehörige Polemik mußte, weil sie die Freunde der Union zur ablehnenden Stellungnahme nötigte, Zwiespalt unter den Mitgliedern erregen, auch Austritte veranlassen. Besonders die großen öffentlichen Missionsfeste benutzte man zu Angriffen auf die Union in den Predigten und Ansprachen, und dadurch wurde der konfessionelle Gegensatz in die waldeckischen Gemeinden, in Kreise, die zum Teil wohl die Bedeutung der ganzen Frage nicht recht verstanden, hineingetragen und Mißtrauen und Mißstimmung gegen die Landeskirche und ihre leitende Behörde erregt³⁴⁾. Den Höhepunkt des öffentlichen Kampfes bildeten, um das gleich hier zu erwähnen, die auf einem Missionsfeste in Nieder-Ense am 25. Mai 1859 von dem Pfarrer Kreusler aus Pymont, später Hauptpastor in Hamburg, und L. Harms, dem bekannten Gründer der Hermannsburger Mission, gehaltenen Predigten³⁵⁾. Ein Zuhörer berichtet, Kreuslers Predigt sei mit „Seitenblicken und Seitenhieben“ auf die Nicht-lutheraner so gespickt gewesen, daß jeder hätte sagen müssen, das seien die Unierten. Er habe erklärt: „Wir feiern das Missionsfest hier lutherisch, nicht lutherisch und reformiert zugleich, was man unierte nennt, und wollen es auch mit Gottes Gnade noch lange so feiern, nicht anders“. Besonders scharf waren die Angriffe des großen Volksredners Harms. Er führte in seiner Predigt über das Gleichnis vom guten Hirten u. a. aus: „Wie sollen wir bei Jesus bleiben? Wenn ich bei seiner Kirche bleibe, wo die reine Lehre, die reine Beichte, das unverfälschte Sakrament sind. Das ist allein die lutherische Kirche, in der wir Gott sei Dank leben. Bleibet bei dieser Kirche, dann bleibt auch der Herr bei euch. Jetzt will man durch falsche Union euch eure rechte Kirche zurichten nach der Menschen Gedanken, will Christum zertrennen, euch von ihm los-trennen. Wollt ihr lutherischen Gemeinden euch das gefallen lassen, weichen von der reinen Lehre, der reinen Beichte, dem unver-

34) K.A. 1859/60. Wahrung der Union in der Landeskirche der Fürstentümer Waldeck und Pymont, in specie die Agitation der Geistlichen gegen die Union. Bericht des Konsistorialrats Brandt in Korbach v. 29. Juni 1859. Besonders Rocholl wird als der Anreger und Führer der antiunionistischen Reaktionsbewegung bezeichnet. Einzelne Geistliche sollen in ihren Gemeinden durch ihre Predigten, Einrichtung des Gottesdienstes mit möglichster Ausführung auch der „antiquierten“ Bestimmungen der Kirchenordnung, Einwirkung auf die Schulen, Katechismuslehren, Einrichtung von Bibel- und Missionsstunden die Bildung von lutherischen Conventikeln begünstigen.

35) Bericht Brandts a. a. O. nach Mitteilung „eines Fachmannes“, der an dem Feste teilgenommen und sich Notizen gemacht hatte.

fälschten Sakrament? Ihr lutherischen Pastoren, Hirten euerer Herde, gedenket wohl, wie ihr die anvertrauten Schafe weiden wollt! Reines Wort oder falsches Wort und Sakrament? Gesunde Nahrung oder ungesunde — ja Gift? — Stellt euch zwischen die Gemeinden und den Wolf! Die Gefahr und der Wolf mag kommen, woher er wolle, von geistlichen und weltlichen Behörden oder vom Landesfürsten. — Es gibt keinen Weg zur Seligkeit als die reine Lehre, reine Taufe, rechte Beichte und Absolution und das wahre Abendmahl“. Man kann sich denken, daß solche aufreizende Angriffe Mißtrauen gegen die Union wecken und die schon vorhandene Mißstimmung gegen sie mächtig steigern mußten.

Damals stand der Missionsverein im ausgesprochenen Gegensatz zum Konsistorium. Auf den Missionsfesten in Bergheim 1854 und Netze 1855 hatte die lutherische Majorität eine Veränderung der Satzungen im Sinne ihres Standpunkts beschlossen. Besonders sollte die Bestimmung aufgenommen werden: „Der Verein gründet sich auf dasjenige Bekenntnis, welches in der Waldeckischen Kirchenordnung von 1556 niedergelegt ist“³⁶). Das Konsistorium forderte die neuen Statuten ein und erklärte dem Verein, die Genehmigung nur unter der Bedingung erteilen zu können, daß zu der Änderung der Zusatz gemacht werde: „Soweit das Bekenntnis nicht durch die im Jahre 1821 in den Fürstentümern Waldeck und Pyrmont eingeführte Vereinigung der lutherischen und reformierten Konfession seine Verbindlichkeit verloren hat“. Die Einschränkung sollte sich natürlich auf die Gleichberechtigung der reformierten mit der lutherischen Abendmahlslehre beziehen. Die endgültige Entscheidung erfolgte erst am 10. September 1859. Der Vorstand des Vereins teilte dem Konsistorium mit, daß man die Ablehnung des geforderten Zusatzes beschlossen habe. Nochmals wurde um die Genehmigung der Änderung gebeten. Zugleich reichte der Vorstand ein von den Pfarrern Freybe in Wildungen und Stallmann in Bergheim unterschriebenes Gutachten ein, das den Mitgliedern des Vereins als Druckschrift zugegangen und auch über diese hinaus verbreitet war³⁷). In dieser Schrift waren die Einwendungen gegen die Union eingehend dargelegt.

Es wurden gefordert: Die Geltung und Verbindlichkeit der lutherischen Bekenntnisschriften, der wörtliche Gebrauch der Formulare der Kirchenordnung von 1731, die Abschaffung der in der Unionsurkunde vorgeschriebenen Abendmahlsspendeformel, die wesentlich in die Lehre eingreife, die Aufhebung der Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten, die den Bekenntnisstand der Gemeinden „präjudiziere“ und in unlösbaren Widerstand gegen die Kirchenordnung führe. Die damit geforderte rein

36) Zu dem Vorgehen des Missionsvereins vergl. Anm. 29.

37) Die Denkschrift war mir nicht zugänglich. Ihr Inhalt wird nach der Schrift von Steinmetz „Die Union“ mitgeteilt. Vergl. Steinmetz Union, S. 19 ff.

lutherische Ordnung der Kirche sollte allen Geistlichen zur Pflicht gemacht werden. Das bedeutete nicht mehr und nicht weniger als die völlige Aufhebung der Union.

Zur Widerlegung der gegnerischen Angriffe wie zur Aufklärung über die immer weitere Kreise beschäftigende Streitfrage erschien 1859 die von dem Konsistorialrat Steinmetz verfaßte Schrift: Die kirchliche Union in den Fürstentümern Waldeck und Pyrmont. Der Verfasser weist die Behauptungen und Forderungen der Gegner zurück. Auf seine Begründung der Rechtmäßigkeit der Union wurde bereits oben hingewiesen. Er erklärt, die Union wolle weder die lutherische noch die reformierte Lehre in ihren Gegensätzen für die allein wahre und berechtigte halten, aber auch nicht eine neue Lehre aufstellen; die Gegensätze hätten nur ihre bindende, ausschließende Bedeutung verloren. Die Unionsurkunde fordere nicht die ausschließliche Benutzung der alten Agende (Kirchenordnung), sondern gestatte nur ihren Gebrauch in der bisherigen Weise (vorher war bemerkt, daß die Agende fast nirgends mehr ganz gebraucht worden sei, sondern daß man für die meisten Amtshandlungen neue, von dem Konsistorium ausgearbeitete Formulare benutzt hätte, später auch ausländische Agenden).

Die Schrift von Steinmetz sollte zugleich auch die Antwort auf eine von acht lutherischen Geistlichen am 20. April 1859 an das Konsistorium eingereichte Eingabe sein, in der die Einsender ihre Stellung zur Union, besonders in betreff des heiligen Abendmahls darlegten³⁸⁾. Sie behaupteten, da die Unionsurkunde nicht eine Änderung des bis dahin gültigen Bekenntnisstandes erstrebt habe, bestehe keine *Lehrunion*, es könne auch nicht von einer Gleichstellung der Abendmahlslehren und von Abendmahlsgemeinschaft, sondern nur von einer „*Regimentsunion*“ und einer Ausgleichung ritueller Formen die Rede sein. Als notwendig ergebe sich daraus die Zulassung der in der Kirchenordnung vorgeschriebenen Spendeformel und als wenigstens wünschenswert die Freigabe der alten, einfachen Hostie. Der Hauptinhalt des Schreibens ist überhaupt eine entschiedene Ablehnung der Gleichstellung bzw. Gleichberechtigung der reformierten mit der lutherischen Abendmahlslehre. Es wird geradezu erklärt, eine lutherische Gemeinde, in der die reformierte Lehre gleichberechtigt sei, wäre keine lutherische mehr und umgekehrt. Gleichberechtigung in derselben Gemeinde würde Vergewaltigung der einen Lehre durch die andere sein.

Sehr scharf wird die unierte Spendeformel angegriffen. Sie sei bekenntnislos, statt die Lauterkeit einer Lehre zu bekennen, ei-

38) K.A. Akta betr. die Lage der evangel. Kirche im Fürstentum Waldeck 1859. Die Eingabe ist unterzeichnet von den Pfarrern Freybe-Niederungen, Stallmann-Bergheim, Schädla-Netze, Rocholl-Sachsenberg, Kreusler-Pyrmont, Heiner-Nieder-Ense, Lorentz-Heringhausen, Heiner, Pfarrvikar in Goddelsheim.

gens gesucht und gefunden, um zweideutig zu sein, also „eine bewußte, beabsichtigte Zweideutigkeit am Altar dessen, der da spricht: „Ich bin die Wahrheit“, eine bewußte Zweideutigkeit in Augenblicken, wie sie heiliger auf Erden nicht gelebt werden“.

Es ist begreiflich, daß das Konsistorium in der von Steinmetz verfaßten Antwort (12. Nov. 59) auf die Eingabe diese Ausdrucksweise ernstlich mißbilligte und den Vorwurf der Vergewaltigung zurückwies³⁹⁾. Von einer solchen könne man nur reden, wenn ein Geistlicher behaupte, daß von seiner Abendmahlslehre die Seligkeit abhängе und damit die entgegengesetzte als seelenverderblich und unchristlich und ketzerisch bekämpfe. Wenn er aber seine Lehre mit der heiligen Schrift begründe, um dadurch die Hörer von ihrer Richtigkeit zu überzeugen, dabei aber zugebe, daß die Auffassung der anderen Konfession ebenfalls Stücke der christlichen Wahrheit enthalte und jedenfalls das Seelenheil nicht gefährde, so sei das keine Vergewaltigung, sondern überzeugungstreue Schrifterklärung, die dem Hörer die Entscheidung für die eine oder die andere Lehre überlasse. — Die Behörde gestattete entgegenkommend den Gebrauch der alten Formel „das ist mein Leib — mein Blut“ in den Gemeinden, in denen sie bisher gebraucht worden war, da sie nicht ausgesprochen das lutherische Dogma (der wahre Leib) enthalte, und ebenso die Benutzung der einfachen Hostie, lehnte aber die allgemeine Wiedereinführung ab. Nur mit behördlicher Genehmigung in jedem einzelnen Falle dürfe die alte Formel statt der unierten wieder benutzt werden. Am Schluß stellte das Konsistorium noch amtliches Einschreiten mit allen Mitteln gegen Geistliche, die ein Mitglied der Landeskirche oder einen auswärtigen Reformierten aus konfessionellen Gründen vom heiligen Abendmahl ausschließen würden, in Aussicht.

Man könnte fragen, ob nicht durch die allgemeine Freigabe der, wie wir hörten, in manchen Gemeinden noch üblichen oder wieder eingeführten assertorischen Spendeformel (nehmet hin — das ist der Leib — das Blut —) der konfessionelle Friede zu erreichen gewesen sein würde. Die Frage dürfte zu verneinen sein. Es war den Unionsgegnern doch nicht nur um die alte Formel, sondern um die alleinige Geltung der lutherischen Abendmahlslehre zu tun, d. h. also um die faktische Beseitigung der Union. Dazu machte die endgültige Ablehnung der neuen, konfessionellen Satzungen des Missionsvereins und die inzwischen erschienene Anordnung der Verpflichtung der neu anzustellenden Geistlichen auf die Union einen Ausgleich vollends unmöglich.

39) Vergl. K.A. Eingabe von 8 Geistlichen.

Das nochmalige Gesuch des Missionsvereins um Genehmigung der abgeänderten Satzung wurde am 13. Mai abgelehnt. Begreiflicherweise gaben sich die Gegner mit dieser Zurückweisung nicht zufrieden. Sie dachten nun durch Mobilmachung der Gemeinden zum Ziel zu kommen. Hervorzuheben ist da besonders Rocholls Agitation in dem von ihm herausgegebenen, sehr geschickt redigierten Waldeckischen Sonntagsboten⁴⁰⁾. So schrieb er am 2. Sonntag nach Epiphania, viele im altlutherischen Land (Waldeck) bekehrten jetzt wieder das heilige Abendmahl nach der Weise der Väter und der waldeckischen Kirchenordnung. Gott wolle den Oberen das Herz bewegen, daß sie die Reformierten reformiert, die Lutherischen lutherisch ließen. In zwei Gemeinden sei das heilige Mahl erst im vorigen Herbst „express uniert“ eingeführt. Das sei hart und tue weh, denn die Gemeinden seien lutherisch. In einer anderen Nr. bemerkt er, die Aufgeklärten seien jetzt wider die Kirche, besonders die lutherische. Da die Kirche ihre alten Schätze, helles Wort, lauter Sakrament wieder hochhalte, müsse sie sich ja die Feindschaft des großen Haufens zuziehen. Weiter berichtet er, der Volksblattschreiber Nathusius sei zu Gefängnis verurteilt, weil er gegen die Union geschrieben und ungefähr gesagt habe, daß in der Regel alle, die weder nach der Kirche noch nach Gottes Wort fragten, gewaltig eifrig für die Union wären. Ein Seminar-direktor habe diese Äußerung wohl für etwas stark, aber inhaltlich für vollständig richtig erklärt. Er hatte auch um Gaben für die in dem unierten Baden aus der Landeskirche ausgetretenen Lutheraner gebeten, um sie in ihrer Drangsal zu unterstützen, denn sie seien „unser Fleisch und Blut“⁴¹⁾. — Wir können uns denken, daß derartige Bemerkungen manchen Leser des Sonntagsboten gegen die Union und das Kirchenregiment einnehmen, überhaupt aufreizend wirken mußten. In einzelnen Gemeinden bildeten sich lutherische Konventikel unter der Leitung der lutherisch gesinnten Geistlichen des Missionsvereins. Auch unter den Lehrern suchten die Gegner der Union Mithelfer für ihren Kampf zu gewinnen. Zu diesem Zwecke fand 1858 in Usseln eine Versammlung von 10 bis 12 Schulmännern statt, an der Rocholl und ein anderer Pfarrer teilnahmen⁴²⁾. Wir hören dann auch, daß einige Lehrer sich für die lutherische Bewegung einsetzten. Auf besonderen Konferenzen (z. B. in Nieder-Ense) tauschten die lutherischen Pfarrer ihre Erfahrungen aus und berieten über weiteres Vorgehen. Rocholl schildert in seinem Buche Einsame Wege Bd. 1 sehr anschaulich seine Reisen zu Parteiversammlungen, wie überhaupt seine agitatorische Tätigkeit.

40) Vergl. Brandts Bericht, Anm. 34.

41) Rocholl spricht von 875, die von den Pfarrern Eichhorn in Durlach, Frommel in Ispringen und Ludwig in Ihringen betreut wurden.

42) Lt. Brandts Bericht vom 29. Juni 59, Anm. 34.

Das Konsistorium konnte zu allen diesen Vorgängen nicht schweigen. Aufklärung der Gemeinden und Maßregeln gegen die Agitation der Geistlichen waren dringend geboten. Bereits waren Gesuche von verschiedenen Seiten eingegangen, in denen der ausschließliche Gebrauch der alten Kirchenordnung bei den geistlichen Amtshandlungen und der darin vorgeschriebenen Spendeformel beim heiligen Abendmahl gefordert wurde. Die Leute fürchteten durch die Union den Glauben der Väter zu verlieren, zum Abfall von Luther verleitet, um die reine Lehre des Evangeliums und das unverfälschte Sakrament gebracht zu werden⁴³⁾. In einer Anzahl Gemeinden war die alte lutherische Spendeformel, hauptsächlich wohl infolge der Macht der Gewohnheit, beibehalten⁴⁴⁾, in anderen wahrscheinlich von den konfessionellen Geistlichen unter Abschaffung der Doppelhostie wieder eingeführt worden. Das Konsistorium hatte ihren weitem Gebrauch da, wo sie bisher üblich gewesen, gestattet, da das Wesen der waldeckischen Union nicht in der Spendeformel, sondern in der Einheit des Kirchenregiments, der Gleichberechtigung der Abendmahlslehre beider Kirchen und in der Abendmahlsgemeinschaft aller Glieder der Landeskirche seinen Ausdruck finde. Wie sollte man sich aber verhalten, wenn in einer Gemeinde mit unierter Formel von Gegnern der Union der Empfang des Sakraments in der Form der alten Kirchenordnung gewünscht wurde? Und das geschah mehrfach. Mit Recht hielt die Behörde es für bedenklich, in einer und derselben Kirche den Gebrauch der alten und der neuen Formel in demselben Gottesdienst zu gestatten, weil dadurch die Einheit der Feier gestört und eine Spaltung offenkundig würde. Deshalb war einer Familie in der Stadt Waldeck die Privatkommunion entweder in ihrem Hause oder in der Kirche nach lutherischem Ritus gestattet worden. Man glaubte, davon absehen zu müssen, den Gebrauch der lutherischen For-

43) Ebendas. Brandt meint, die Leute seien durch die betr. Geistlichen aufgewiegelt, die Bewegung sei nur gemacht, nur künstlich. — Ein Finanzrat in Arolsen hatte den Konsistorialrat Steinmetz ersucht, ihm und seiner Familie das heilige Abendmahl mit der in der alten waldeckischen Kirchenordnung vorgeschriebenen Spendeformel auszuteilen. Auch ein Bürger der Stadt Waldeck und 11 Personen in dem Dorfe Böhne hatten die lutherische Formel gefordert (Steinmetz in einem Votum vom 21. Mai 59, ebendas.).

44) Nach Ansicht des Konsistoriums war die lutherische Formel noch in der Mehrzahl der Gemeinden üblich. Man meinte, wenn die Zugehörigkeit zur Union nach dem Gebrauche der in der Unionsurkunde vom 23. Januar 1821 vorgeschriebenen Spendeformel bemessen werden sollte, so würden die meisten Gemeinden als nicht uniert anzusehen sein. Deshalb seien für das Wesen der waldeckischen Union nicht der Gebrauch der Spendeformel, sondern die Einheit des Kirchenregiments und die Gleichberechtigung der lutherischen und reformierten Abendmahlslehre und die Abendmahlsgemeinschaft maßgebend. Bereits in einer Verfügung vom 26. April 1856 war dem Pfarrer Rocholl erklärt, der Gebrauch der lutherischen Formel bedeute kein Hindernis der Union, ebenso war der Gemeinde Goddelsheim der weitere Gebrauch der alten Formel gestattet, aber „unbeschadet der bestehenden Union“ (Beratung v. 25. Mai 1859).

mel nur in den Wohnungen der sie verlangenden Gemeindeglieder zu gestatten, weil den Leuten das als eine unwürdige Feier und auch im Vergleich mit den Gemeinden, in denen die lutherische Formel beibehalten sei, als ungerechte Behandlung erscheinen könnte. Die Folge davon würde die Forderung der Gestattung der Teilnahme an der Feier mit der alten Formel oder gar der Austritt aus der Landeskirche sein. Das könnte dann womöglich zur Trennung ganzer Gemeinden führen. — Schließlich löste das Konsistorium die Frage durch den Beschluß, in den Gemeinden mit unierter Spendeformel auf Verlangen die Kommunion mit lutherischer Formel zwar nur in den Wohnungen zu genehmigen, aber auf Wunsch der betreffenden Leute auch die Teilnahme an einer Feier in einer Gemeinde mit lutherischem Ritus unter Vorzeigung eines Dimissoriales⁴⁵⁾. Wir hören dann auch, daß bald nachher zwölf Personen der Stadt Waldeck an der lutherischen Abendmahlsfeier der Gefangenen auf Schloß Waldeck (damals Zuchthaus), bei der der Pfarrer der Nachbargemeinde Netze amtierte, teilnahmen. Wie der Ortspfarrer weiter berichtet, wollten die betreffenden Gemeindeglieder bei dem Konsistorium beantragen, einem ausgesprochen lutherischen Geistlichen die Austeilung des heiligen Abendmahls, die Vollziehung von Taufen, Trauungen und der Konfirmation in der Waldecker Kirche zu gestatten.

Der Lehrer in der Filialgemeinde Berich sollte die Konfirmanden aufgefordert haben, zu erklären, daß sie lutherisch konfirmiert werden wollten (!). Dagegen erklärten Mitglieder der Gemeinde Waldeck in einer Eingabe an den Superintendenten, sie wollten keine andere als die unierte Ordnung und wünschten, daß an Stelle eines Mannes, der an der Abendmahlsfeier auf dem Schloß teilgenommen und dadurch bewiesen habe, daß er nicht mehr ein Glied der evangelischen Kirche sei, ein anderer in den Kirchenvorstand eintrete⁴⁶⁾. Wir sehen, daß der konfessionelle Gegensatz die Gemeinden stark erregte und Zwiespalt veranlaßte.

Noch eine andere Frage beschäftigte das Konsistorium lebhaft. Was sollte mit den gegen die Union agitierenden Geistlichen geschehen, und wie sollte weiterer Agitation von vornherein vorgebeugt werden? Ob es richtig war, Rocholl, den Hauptführer, wegen seiner Angriffe im Sonntagsboten und der Verbreitung des unionsfeindlichen Volksblattes „Pilger aus Sachsen“ bei dem Staatsanwalt

45) K.A. Akta betr. Vereinigung der Protestanten etc. Beschluß vom 25. Mai, genehmigt von dem Fürsten Georg Viktor am 4. Juni 1859 mit dem Bemerkens „wenn auch ungern, da er keinen andern Weg sehe, die Verwicklung zu lösen“. Den Pfarrern sei zur Pflicht zu machen, die betr. Bescheinigungen erst nach Erschöpfung aller Mittel der Belehrung auszustellen. Dem Konsistorium wurde von dem Fürsten aufgegeben, Maßregeln gegen die Agitation der Geistlichen gegen die unierte Kirche, deren Diener sie doch seien, zu erwägen.

46) Bericht des Pfarrers Waldschmidt in Waldeck an das Konsistorium v. 10. September 1859 (im Pfarrarchiv v. Waldeck).

zu verklagen? ⁴⁷⁾ Die Verurteilung zu einer Geldstrafe hat auf ihn keinen tieferen Eindruck gemacht ⁴⁸⁾. Nach eingehenden Beratungen wurde am 21. Oktober 1859 im Waldeckischen Regierungsblatt der folgende Erlaß des Konsistoriums veröffentlicht ⁴⁹⁾: „Obgleich sämtliche evangelische Geistliche der Fürstentümer Waldeck und Pyrmont Diener der vereinigten evangelischen Kirche sind, welche seit 1821 in unserem Lande zu Recht besteht, so haben wir doch durch Vorgänge der neuern Zeit unter Höchster Genehmigung uns veranlaßt gesehen, den Vokationen aller anzustellenden Geistlichen in Zukunft folgendes Postskript beizufügen: „Im Übrigen bemerken wir, daß Sie Ihr Amt in Übereinstimmung mit der bei uns gesetzlich bestehenden Union zu verwalten haben und daß dieses Bedingung Ihrer gegenwärtigen Berufung und Anstellung ist“. In dem bisherigen Berufungsformular fehlte eine ausdrückliche Bezugnahme auf die Union, das war jedenfalls ein die Agitation gegen sie begünstigender Mangel. Der Erlaß wurde am 8. August 1860 noch durch die Interpretation ergänzt, daß die Verpflichtung nicht nur die neu anzustellenden, sondern auch die zu versetzenden Geistlichen angehe. Man wollte dadurch besonders die Gegner hindern, bei einer Versetzung die Agitation in andere Gemeinden zu tragen.

Hatten sich auch die Freunde der Union von dem immer mehr von der lutherischen Partei beherrschten Missionsverein getrennt und eine neue Vereinigung gegründet, so setzte doch der alte Verein seine Gegenarbeit fort. Das Konsistorium mußte deshalb auf Maßregeln zur Abwehr bzw. Verhinderung der Angriffe auf die evangelische Landeskirche, besonders auch auf den stark besuchten Festen, bedacht sein. Es wurde vorgeschlagen, den Lehrern und den Predigt- und Schulamtskandidaten die Teilnahme an den lutherischen Versammlungen zu untersagen und die Benutzung der Kirchen für Missionsstunden und Missionsfeste, ja auch die bisherigen Feste überhaupt zu verbieten und zum Ersatz ein in allen Gemeinden zu feierndes landeskirchliches Missionsfest einzuführen. Am 16. Dezember wurde dann auch die Abhaltung eines Missionsgottesdienstes am ersten Sonntag nach Epiphania durch Verfügung im Regierungsblatt angeordnet. Von den anderen Maßregeln sagt die Bekanntmachung nichts. Hatte man davon als zu weitgehend Abstand

47) K.A. Vereinigung der Protestanten. Bericht des Konsistoriums an den Staatsanwalt, 15. August 1859. Das Konsistorium hatte auch eine Anklage gegen Harms und Kreusler wegen der Predigten auf dem Missionsfest in Ense in Erwägung gezogen. Es wurde dann schließlich aber nur gegen Rocholl strafrechtlich vorgegangen.

48) Vergl. Hübner, „Rocholl“, S. 183.

49) K.A. 1859/60. Wahrung der Union etc. Die Verpflichtung lautete: „Daß Sie das Wort Gottes nach Anleitung der heiligen Schrift und der sich darauf gründenden symbolischen Bücher unserer Kirche rein, deutlich und unverfälscht lehren, predigen und vortragen.“

genommen? Übrigens war der Termin des allgemeinen Missionsfestes nicht glücklich gewählt. Wenn auch das EpiphaniASFest Anlaß gab, der Heidenbekehrung zu gedenken, so war doch, was sich bald zeigte, die Zeit unmittelbar nach dem an gottesdienstlichen Veranstaltungen reichen Weihnachts- und Neujahrsfeste für den Besuch der Kirche nicht günstig. — Mit dieser Anordnung hängt wohl auch die Verfügung zusammen, daß für die Feier eines besonderen öffentlichen allgemeinen Missionsfestes die Genehmigung des Konsistoriums eingeholt werden müsse und daß ausländische Pfarrer nicht ohne Zustimmung der Behörde eine waldeckische Kanzel betreten dürften.

Die Verfügung vom 21. Oktober 1859, die Verpflichtung der ins Pfarramt eintretenden Kandidaten und der eine neue Stelle übernehmenden Geistlichen auf die Union betreffend, war ein schwerer Schlag für die Gegner, schnitt sie ihnen doch den Zuwachs junger Kräfte ab und verwehrt sie doch weitere Bekämpfung der Union durch Versetzung in eine andere Gemeinde. Ein allmähliches Erlöschen der Opposition mußte die schließliche Folge sein. Daher bemühten sie sich nachdrücklich, die Aufhebung der Verfügung zu bewirken, und zwar durch Mobilmachung der Gemeinden bzw. der Kirchenvorstände. Bei dem Konsistorium gingen bald nach der Veröffentlichung der Verfügung Proteste gegen dieselbe ein ⁵⁰⁾ von den Kirchenvorständen der Parochien: Bergheim, Heringhausen, Sachsenberg, Goddelsheim, außerdem von einzelnen Personen in Stadt Waldeck und Berich (9), in Rhoden (21), Lelbach (17). Auf die einzelnen Eingaben brauchen wir nicht einzugehen, denn sie haben alle denselben Inhalt bzw. die gleiche Begründung. Eine nähere Erörterung des Bergheimer und Netzer Protestes wird genügen. Die Eingaben sind von den betreffenden Pfarrern und den Mitgliedern der Kirchenvorstände unterschrieben. In dem Schreiben von Bergheim wird erklärt: Vom Gewissen getrieben, nach vor Gott reiflich geprüfter Überzeugung sähen die Unterzeichneten sich genötigt, sich an die Behörde zu wenden. Sie hätten bisher nichts anderes gewußt, als daß ihre Kirche auf Gottes heiliges Wort in voller Übereinstimmung mit der lutherischen Lehre und dem lutherischen Bekenntnis gegründet sei und darin geschützt und erhalten werden müsse. Was man von Union hin und wieder gehört habe, hätte man für völlig unverfänglich für den dreihundertjährigen verbürgten Bestand der Kirche gehalten. Durch Vorgänge der neuesten Zeit sei man aber sehr beunruhigt, besonders weil die Leute, die um des Gewissens willen das heilige Sakrament nicht anders als nach lutherischem Bekenntnis annehmen könnten und wollten, von den Altären der Väter ausgestoßen und vertrieben würden. Hätten sie bis jetzt geschwiegen, so müßten sie jetzt, nachdem die Kir-

50) K.A. Akta betr. den Protest verschiedener Kirchenvorstände gegen die Bekanntmachung vom 21. Oktober 1859 wegen der Union, 1859/60.

chenbehörde der lutherischen Kirche den schuldigen Schutz durch die Verfügung vom 21. Oktober aufgesagt hätte und die Union an ihre Stelle setzen wolle, Zeugnis ablegen. Wenn alle anzustellenden Geistlichen auf die Union verpflichtet würden, könne ein treuer lutherischer Theologe ein Pfarramt nicht annehmen, dann würden aber lutherische Predigt und reines Sakrament in ihrer Kirche aufhören. Sie protestierten deshalb feierlichst gegen solches Verfahren und erklärten für sich als auch namens des Kirchspiels, „daß wir in Gemeinschaft mit der Kirche unserer Väter und der gesamten lutherischen Kirche sein und bleiben und daß wir einen unierten Pastor uns niemals aufdrängen lassen wollen und werden“.

Der Protest wurde am 27. Dezember 1859 von dem Konsistorium zurückgewiesen, mit der Begründung, die Verfügung vom 21. Okt. stütze sich auf die seit 1821 in Waldeck zu Recht bestehende evangelische Kirche, ein Protest gegen das auf Grund des Gesetzes zu Recht Bestehende sei ungültig und wirkungslos. Die gleiche Zurückweisung erfuhren die Eingaben von Netze und Heringhausen, ebenso der betreffenden Waldecker und Rhodener Bürger. Damit aber gaben die Leute sich noch nicht zufrieden. Die Kirchenvorstände in Bergheim und Netze suchten in weiteren Eingaben ihren Protest zu rechtfertigen. In dem Netzer Schreiben (6. Januar 60) wird erklärt, dem Kirchenvorstand sei von einem Gesetz von 1821 betr. die Union gar nichts bekannt, die Verfügung sei auch „in den kirchlichen Verordnungen der Gemeinde“ (!) nicht zu finden. Eine Bekanntmachung, die 1821 von der Kanzel geschehen sein solle, habe höchstens für die Hörer der Predigt, aber gewiß nicht für den Kirchenvorstand (!) bindende Kraft. Sie hätten von der Union in Waldeck nichts gewußt und könnten sich deshalb nicht von ihrer Rechtsbeständigkeit überzeugen. Da ihre Ansicht sich durch den Bescheid vom 27. Dez. nicht geändert habe, wiederholten sie den Protest vom 21. Nov. Die Mitglieder des Kirchenvorstands in Bergheim wiesen in ihrer Erwiderung darauf hin, daß die lutherische Kirche in Waldeck seit 300 Jahren durch die Landesherrschaft verbrieft und verbürgt sei. Über die Union herrsche soviel Unklarheit und Unbestimmtheit der Ansichten, daß es ihnen nicht zu verdenken sei, wenn sie sich nicht darin zurechtfinden. Habe sie ein Bekenntnis oder keins? Stimme sie mit dem lutherischen Bekenntnis überein oder nicht? Im ersten Falle sei sie überflüssig, im letzteren müsse man sie um so entschiedener zurückweisen. Aus Gewissensbedenken müßten sie ihren Protest wiederholen. Sie hätten einen evangelisch-lutherischen Geistlichen und wollten auch in Zukunft nur einen solchen haben.

Am 8. Februar beantwortete das Konsistorium die zweite Eingabe des Kirchenvorstands in Netze mit einer Verfügung an den Vorsitzenden. Die Behörde erklärte, sie habe mit hohem Befremden vernommen, daß in der unter Leitung des Pfarrers tagenden Ver-

sammlung behauptet sei, von einem Gesetz betr. die Union sei gar nichts bekannt und auch in der Registratur nichts zu finden. Das Gesetz sei doch in der von Curtze herausgegebenen „Kirchlichen Gesetzgebung“, die in jedem Pfarrarchiv sich befinde, abgedruckt und auch sonst allgemein bekannt. Man erwarte, daß der Vorsitzende künftig eine derartige Stellung zum Kirchenvorstande einnehme, daß ähnliche unbegründete Proteste nicht mehr vorkämen. Zugleich wurde der zweite Einspruch nochmals zurückgewiesen. Der Pfarrer reichte zu seiner Rechtfertigung eine Erklärung ein, in der er behauptete, der Protest vom 29. November sei von ihm weder angeregt noch gefördert, es sei aber seine Pflicht gewesen, Beschlüsse der Mitglieder zu formulieren und niederzuschreiben. Wenn die Unionsurkunde auch in der Curtzeschen Gesetzsammlung in der Kirchenregistratur vorhanden sei, so fehle sie doch in der Gemeinderegistratur (!) und habe deshalb nach Ansicht der Leute keine bindende Kraft. Die Behörde erwiderte (7. August 1860), die Ansicht, daß ein kirchliches Gesetz keine verpflichtende Kraft habe, weil es in dem Netzer Gemeindearchiv fehle, sei „ebenso unbehülflich als absurd“. Ein mit der Eingabe des Pfarrers eingereichter nochmaliger Protest des Kirchenvorstands wurde als durchaus unzulässig abermals zurückgewiesen.

Das Vorgehen der Gemeinden war jedenfalls rechtlich nicht begründet. Der Erlaß der Kirchenbehörde vom 21. Okt. 1859 enthielt keine absolut neuen Bestimmungen, sondern nur eine nähere Auslegung der Unionsurkunde. Durch diese waren die Pfarrer Diener der evangelischen Landeskirche geworden. Die Proteste gingen von der angeblichen oder wirklichen Voraussetzung aus, daß durch die nun angeordnete ausdrückliche Verpflichtung der Geistlichen auf die Union diese letztere aus einem bisher unbestimmten Dasein zur wirklichen ausschließlichen Berechtigung erhoben und damit die alleinige Herrschaft der lutherischen Kirche beseitigt werde.

Den Höhepunkt des Kampfes bildeten die Vorgänge in Sachsenberg⁵¹⁾. Hier hatte Rocholl den Gottesdienst und die Abendmahlsfeier wieder ganz nach der Kirchenordnung von 1731 gestaltet⁵²⁾, die allgemeine Beichte und Absolution nach der Predigt, persönliche Anmeldung der Kommunikanten, Privatbeichte der Konfirmanden bei der ersten Abendmahlsfeier wieder eingeführt und die durch die Union vorgeschriebene Doppelhostie abgeschafft.

51) K.A. Akta, Niederlegung des Pfarramts von seiten des Pfarrers Rocholl zu Sachsenberg betr., 1861. Akta betr. die interimistische Verwaltung des Rektorats und Diakonats zu Sachsenberg während der Krankheit des Rektors Heiner 1860/61. — Rocholl, „Einsame Wege“, 1, S. 231 ff. Hübner, Rocholl, S. 183.

52) Hübner, Rocholl, S. 183. — K.A. Niederlegung des Pfarramts etc. Rocholls Bericht an das Konsistorium v. 19. April 1861.

Während zehn Gemeindeglieder sich über dies Vorgehen bei dem Konsistorium beschwerten (Nov. 1859), scheint ein großer Teil der Gemeinde auf der Seite des Pfarrers gestanden zu haben. Da Rocholl sich entschieden weigerte, der die Wiedereinführung der Doppelhostie betreffenden Verfügung der Behörde Folge zu leisten, wurde er zu einer vorläufigen Geldstrafe verurteilt und im Falle fortgesetzter Weigerung mit einer höheren bedroht.

Der Streit endete mit völligem Bruch, als im Frühjahr 1861 für den wegen schwerer Erkrankung einstweilig beurlaubten Rektor und Diakonus Heiner in Sachsenberg ein Vertreter berufen werden mußte. Rocholl bot alles auf, die auf Grund der Verfügung vom 21. Oktober 1859 erforderliche Verpflichtung des betreffenden Theologen auf die Union unter Berufung auf den nach seiner Ansicht rein lutherischen Bekenntnisstand der Gemeinde zu verhindern. Der Kirchenvorstand stand dabei auf seiner Seite und bat am 2. November 1860 mit dem Pfarrer das Konsistorium, „jetzt und hinfort nur derartige hierher zu berufen, wie unsere sämtlichen Pfarrer und Rektoren bisher berufen worden sind, d. h. ohne die Neuierung der Verpflichtung auf die Union“⁵³). Als die Behörde selbstverständlich ablehnenden Bescheid gab (März 1861) und einen unierten Vertreter (Kandidat Schotte) berief, protestierte Rocholl (2. April 1861) mit der Behauptung, die Anstellung eines auf die Union Verpflichteten würde ein Kontraktbruch gegen ihn (Rocholl) selbst sein, denn er sei bei seiner Anstellung nicht auf Grund der Union berufen und deshalb nicht verpflichtet, mit einem Pfarrer anderer Konfession zusammen zu amtieren. In einem Schreiben der Behörde sei auch erklärt, daß der Rektor nicht anders verpflichtet werde, wie er, Rocholl, selbst. Ebenso könne die Gemeinde, die den erkrankten Rektor besolde, verlangen, daß der Vertreter nicht anders verpflichtet werde, wie der Stelleninhaber, also nicht auf die Union, da ja sonst eine neue Stellung geschaffen werde. Der kirchliche Friede in der Gemeinde werde gestört, wenn ein Geistlicher gesandt werde mit der Vollmacht, eine andere Lehre zu predigen. Andernfalls würde er (Rocholl) sich genötigt sehen, dem Vertreter von vornherein mit Mißtrauen zu begegnen, und alle Mittel gebrauchen, sein und der Gemeinde Recht zu wahren⁵³). — Bedachte der Pfarrer denn gar nicht, daß er seiner Zeit doch als Diener einer unierten Kirche, wenn auch damals ohne ausdrückliche Verpflichtung, berufen war und dieser auch ohne besonderes Gesetz angehörte?

Dieser Eingabe ließ Rocholl am 5. April ein Immediatgesuch an den Fürsten Georg Viktor von Waldeck folgen⁵³), da er inzwischen bedacht hatte, daß nur der summus episcopus von der Unionsverpflichtung dispensieren könne. Er muß doch gehofft haben, mit

53) K.A., die interimistische Verwaltung des Rektorats und Diakonats betr.

Hilfe des Landesherrn in seinem Kampfe für „den Glauben der Väter“ zu siegen.

Er bat den Fürsten, dem Konsistorium aufzugeben, bei der Berufung des stellvertretenden Rektors und Diakonus von der Verpflichtung auf die Union abzusehen, bzw. das Gesetz vom 21. Oktober 1859 für diesen Fall außer Kraft zu setzen (!), damit nicht der Unionserlaß Georg Heinrichs, des Vaters des Fürsten, „durch den Rationalismus ausgebeutet, in Gewissenszwang verkehrt werde“. Er behauptete nämlich, Georg Heinrich habe an eine Vereinigung der Konfessionen gedacht, die den G l a u b e n nicht berühren, sich, treu dem Geiste christlicher Duldung, von jedem Gewissenszwange rein erhalten sollte. Das Konsistorium aber (und besonders Steinmetz in seiner Schrift über die Union) lege den Erlaß in einem dem Willen des alten Fürsten mehr entgegengesetzten Sinne aus, als ob die Bekenntnisse so gut wie abgeschafft seien (!). Die geforderte Verpflichtung betreffe eine neue Union, der zufolge von den beiden Pfarrern in Sachsenberg an einem Altare zu gleicher Zeit verschiedene Lehre vorgetragen werden könne. — Wir wissen aus unseren bisherigen Ausführungen, daß die Behauptung eines Widerspruchs nicht begründet war, forderte doch die Unionsurkunde nur gemeinsame Abendmahlsfeier der beiden Konfessionen. An eine Aufhebung der Bekenntnisse war dabei ebensowenig wie in den späteren Erklärungen des Konsistoriums gedacht. Man sieht aus dieser Eingabe, wie Rocholls sonst so klare Einsicht in diesem Falle durch konfessionelle Voreingenommenheit von vornherein bedingt war.

Der Fürst beauftragte das Konsistorium mit der Beantwortung des Gesuchs. Der von ihm genehmigte Bescheid (15. April 1861) konnte begreiflicherweise nur ablehnend lauten⁵⁴⁾. Da tat Rocholl, weil er gewissenshalber sich nicht fügen zu dürfen glaubte, das einzige, was ihm noch übrig blieb, er legte sein Amt nieder (19. April 1861)⁵⁵⁾. Den Gedanken, in Waldeck eine lutherische Freikirche zu gründen, wies er zurück, da im Lande das Luthertum noch

54) In der Verfügung wird erklärt, es sei kein Grund vorhanden, von der Verpflichtung auf die Union abzusehen, da sie nichts anderes enthalte, als was sich nach dem Unionsedikt von selbst verstehe. Rocholls Behauptung, daß Schotte ganz anders berufen sei, wie er selbst, sei ganz unzutreffend, da die Vokation aller nach Einführung der Union angestellten evangelischen Geistlichen nur so zu verstehen sei, daß diese Diener der unierten Kirche seien. — Am 17. April warnte das Konsistorium Rocholl, dem Rektor Schotte bei Ausübung seines Amtes ein Hindernis in den Weg zu legen.

55) In der Eingabe an das Konsistorium erklärt Rocholl, der lutherische Bekenntnisstand der Gemeinde sei „gebrochen“, es sei ihm deshalb unmöglich, seine amtlichen Pflichten ferner zu erfüllen. Vom 21. April (Sonntag Jubilate) 12 Uhr mittags an, wenn der erste unierte Geistliche die Sachsenberger Kanzel betrete, werde er sich sämtlicher Funktionen enthalten. „Ich scheide mit tiefem Schmerz von meiner gewesenen teuern Gemeinde und bitte Gott, daß er zudecke, was gefehlt ist, ihr und mir ein gnädiger Gott sei“.

durch andere Pfarrer vertreten sei⁵⁶⁾). Für die waldeckische Kirche war das Ausscheiden des reich begabten Mannes ein schwerer Verlust.

Rocholl wird schwer mit sich selbst gekämpft haben, bis er sich zu diesem Schritte entschloß, denn das Amt war ihm teuer, und der Verzicht bedeutete für ihn zugleich das Scheiden von der ihm ans Herz gewachsenen waldeckischen Heimat.

Die Gegner der Union verloren durch das Ausscheiden Rocholls, der nicht lange nachher ein Pfarramt in der hannoverschen lutherischen Landeskirche übernahm, ihren Hauptführer. War der Kampf auch noch nicht zu Ende, ja sollte er bald, wie wir hören werden, zur Gründung einer altlutherischen Kirche führen, so wurden sich doch Rocholls Freunde unter den Geistlichen der Aussichtslosigkeit ihres Widerstandes mehr und mehr bewußt und verzichteten, wenn sie auch ihrem streng lutherischen Standpunkt treu blieben, auf weitere öffentliche Angriffe. Blicken wir noch einmal zusammenfassend auf den Kampf zurück! Das Ziel der Gegner der Union war nicht ein Kompromiß, sondern die Wiederaufrichtung der uneingeschränkten Herrschaft des lutherischen Bekenntnisses. Sie verwarfen die Union prinzipiell und erstrebten mit allgemeinen Angriffen und mit der Forderung der Wiedereinführung der alten Kirchenordnung in einzelnen Gemeinden ihre Beseitigung. Sie beriefen sich zur Begründung ihres Kampfes auf das angeblich ausschließliche Recht des lutherischen Bekenntnisses in der waldeckischen Landeskirche und auf Nichtbeachtung der kirchenrechtlichen Bestimmungen bei der Einführung der Union.

Wollen wir ihr Verhalten gerecht beurteilen, so müssen wir ihre zum Kampf treibenden Gründe nicht nach unserem heutigen Empfinden, sondern im Lichte der damals geltenden Anschauungen betrachten. Sie waren Vertreter des mit dem Niedergange des in der Kirche herrschenden Rationalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts neu erwachten Luthertums, und zwar der streng konfessionellen Richtung. Es ist begreiflich, daß diese, weil man im Gegensatz zur Aufklärung die Wiederaufrichtung der alten Kirche erstrebte, mit allem Nachdruck die volle Geltung der alten Bekenntnisse forderte. Sie galten als allein tragbarer Grund der Kirche, als alleinige Bürgschaft für die rechte Auslegung des göttlichen Wortes, als Richtschnur des wahren Glaubens und kirchlichen Lebens. Bekenntnisse, die nicht voll mit den lutherischen übereinstimmten, konnten nicht anerkannt werden. Deshalb mußten die Vertreter

56) In „Einsame Wege“ bemerkt Rocholl S. 241, es sei falsch gewesen, die Heimat zu verlassen. Er hätte sich der lutherischen Kirche in Preußen anschließen müssen und sich von dieser für diejenigen seiner Gemeinde, die ihm aus der unierten Kirche folgen wollten, als Pfarrer bestellen lassen, Furcht vor der Enge der Freikirche, also doch Kreuzesscheu, habe ihn bestimmt. Vergl. Hübner, Rocholl, S. 186.

dieses streng konfessionellen Standpunktes die Union verwerfen, die in Waldeck Lutheraner und Reformierte zu einer Kirche vereinigen wollte. Es genügte ihnen nicht, daß die lutherischen Bekenntnisse bestehen bleiben, daneben aber auch die reformierten Geltung haben sollten. Eine lutherische Kirche war für sie nur da, wo allein die lutherischen Bekenntnisse galten, das Trennende also wurde als ausschlaggebend betont. Darum verwarfen sie auch die gemeinsame Abendmahlsfeier, den Höhepunkt des Kultus, weil die verschiedene Auffassung der Bedeutung des Sakraments im Zusammenhang mit der Lehre von der Person Christi den Hauptunterschied zwischen der lutherischen und reformierten Kirche bildete. Eine Einigung wäre nur zu erzielen gewesen, wenn man das Evangelium Christi als Urgrund der Wahrheit ausschlaggebend hätte sein lassen, in seinem Lichte die Bekenntnisse geprüft und nach einer Einigung ihrer abweichenden Bestimmungen in einer übergeordneten Wahrheit gesucht hätte. Denn die Bekenntnisse waren doch nach dem Erkenntnisvermögen einer bestimmten Zeit und für die kirchlichen Erfordernisse derselben, in ihren Einzelheiten nicht für alle Zeit formuliert. — Und nun die einzelnen Einwendungen der Gegner! Es mag ausdrücklich erklärt werden, daß es uns ganz fernliegt, den Gegnern der Union die aufrichtige Überzeugung abzusprechen. Es war ihnen Gewissenspflicht, für die „reine Lehre“ und das unverfälschte Sakrament „der Kirche der Väter“ (Rocholl) einzutreten, und Rocholl hat dafür ein schweres Opfer gebracht, das muß anerkannt werden. Der Kampf war nicht leicht für die strengen Lutheraner, handelte es sich doch um die Ablehnung einer kirchlichen Verfassungsordnung, die nicht damals erst neu eingeführt war, sondern seit dreißig Jahren unangefochten bestanden hatte. Sie sollte auch jetzt nicht erst durchgeführt oder in verschärfender Weise abgeändert werden, wie es nach den Angaben der Gegner scheinen könnte. Auch der letzte Stein des Anstoßes, die ausdrückliche Verpflichtung der Geistlichen auf die Union, war doch nur formell eine Neuerung, denn in Wirklichkeit war sie doch seit 1821 mit der Berufung als Diener einer unierten Kirche auch ohne ausdrücklichen Hinweis gegeben. Die oppositionellen Geistlichen waren selbst bisher ohne Widerspruch Diener der vereinigten Kirche gewesen, einige schon längere Zeit, z. B. Stallmann seit 1825, Freybe seit 1832. Und wenn sie auch in ihren Gemeinden die alte Kirchenordnung und die lutherische Abendmahlsfeier (Spendeformel) noch vorgefunden haben sollten, so mußten sie doch wissen, daß die Landeskirche ausnahmslos uniert war. Es konnte auch nicht eingewendet werden, daß die Unionsurkunde 1821 nicht im Kirchenarchiv niedergelegt sei. Wenn damals die Pfarrämter nicht je ein Exemplar erhalten hatten, so war sie doch in der 1851 gedruckten, in jedem Kirchenarchiv befindlichen „Kirchlichen Gesetzsammlung“ von Karl Curtze enthalten. Es mag gleich hier bemerkt werden, daß es selbstverständlich

Pflicht der Geistlichen gewesen wäre, die Gemeinden, besonders die Kirchenvorstände, über den wirklichen Sachverhalt aufzuklären, statt die Leute bei dem Glauben zu lassen, daß die alte kirchliche Ordnung unverändert fortbestehe, und dementsprechende Beschlüsse an die Behörde einzureichen (Bergheim, Netze u. a.). Wir wollen aber nicht bezweifeln, daß die ablehnenden Erklärungen der Kirchenvorstände und einzelner Personen ernst gemeint waren. Es entzieht sich auch unserer Beurteilung, ob es sich um ein gänzlich unbeeinflusstes Empfinden handelte.

Wie verhält es sich mit der Behauptung der Unionsgegner, daß durch die Vereinigung der beiden Kirchen zu einer evangelischen Gemeinschaft die lutherische Kirche und ihr Bekenntnis aufgehoben sei und daß die neue kein Bekenntnis habe? Wir sind bereits oben auf die Frage eingegangen und brauchen deshalb hier nur noch einmal kurz zu betonen, daß keineswegs eine Auflösung der lutherischen Kirche bzw. ihrer Bekenntnisse, soweit sie in Waldeck 1821 anerkannt gewesen waren, beabsichtigt war. Man forderte nur die Anerkennung der reformierten Kirche als einer ebenfalls berechtigten und darum Abendmahlsgemeinschaft, aber ohne Verzicht auf die beiderseitige Lehre von dem Sakrament. War damit wirklich ein Verzicht auf den lutherischen Glauben verlangt? Rational läßt sich die Frage überhaupt nicht beantworten, auch nicht durch klare Aussagen der heil. Schrift, sie kann nur durch den persönlichen Glauben entschieden werden. Sicherlich haben sich bis auf den heutigen Tag überzeugte Lutheraner zur Union bekannt.

Auch die Hauptargumente der Unionsgegner, der rechtliche Fortbestand der alten lutherischen Abendmahlfeier und die weitere Geltung der alten Agende, waren nicht begründet. Es wurde schon oben auf die unklare Fassung der Unionsurkunde gerade in dieser Hinsicht und auf das Nichterscheinen der in Aussicht genommenen neuen Agende als verhängnisvollen Fehler hingewiesen. Aber es war doch nur an eine vorläufige weitere Benutzung gedacht („vorerst“), und es war eigentlich selbstverständlich, daß der Gebrauch der Agende sich nicht auf Bestimmungen beziehen konnte, die der Union widersprachen. Konnten die Gegner wirklich glauben, daß die Behörde mit der anderen Hand wieder nehmen würde, was sie mit der einen gegeben hatte?

Endlich war auch, wie schon oben unter Hinweis auf die Schrift von Steinmetz dargelegt wurde, die Behauptung, daß die Einführung der Union im Widerspruch mit den waldeckischen gesetzlichen Bestimmungen erfolgt sei, nicht begründet.

Bei aller Anerkennung des Eifers, mit dem die Gegner für ihre Sache eintraten, müssen wir zusammenfassend sagen, daß ihre Polemik, wenigstens stellenweise, sich nicht durch ruhige, klare, sachliche, treffsichere Beweisführung auszeichnete. Von Übertreibungen

gen hat sie sich nicht freigehalten (vergl. die Behauptung, daß die lutherische Kirche aufgehoben werden solle). Das gilt teilweise auch von Rocholls Kampf. Sein temperamentvolles Wesen und romantisches Empfinden erschwerten wohl gelegentlich die streng sachliche Auffassung. Auch reichlich naive Auffassungen begegnen uns in dem Kampfe. Wie konnte z. B. Rocholl erwarten, daß der Fürst seine Bitte, für Sachsenberg die Union außer Kraft zu setzen, erfüllen würde, ja könne? Auch die oben erwähnte Erklärung des Kirchenvorstands (des Pfarrers) in Netze, die Unionsurkunde habe keine bindende Kraft, weil sie nicht in der Gemeinderegistratur zu finden sei, gehört hierher. Daß man die Missionsfeste zur Agitation gegen die Union benutzte, wurde schon oben gerügt. Auch die Behandlung der Frage in dem Sonntagsboten entsprach nicht immer dem Ernst der Sache. Die Agitation hätte demagogische Anklänge vermeiden müssen. Übrigens ist auch die Polemik der Gegner der lutherischen Bewegung von diesem Vorwurf nicht freizusprechen. Das Konsistorium hat sich allerdings in allen seinen Verfügungen einer durchaus sachlichen ernsten Haltung befleißigt, aber in der Presse finden sich Ausführungen von Verteidigern der Union (oder richtiger Gegnern der Orthodoxie), deren spöttischer Ton nicht gebilligt werden kann (z. B. ein Bericht über das Enser Missionsfest).

Im großen und ganzen wird man urteilen dürfen, daß der ganze Streit nicht reich an großen, durchschlagenden Gesichtspunkten war, und zwar auf beiden Seiten.

4. Der Ausklang. Ausscheiden der Unionsgegner aus der Landeskirche.

Die durch Rocholls scharfe Polemik gegen die Union hervorgerufene tiefe Erregung seiner Sachsenberger Freunde kam durch den freiwilligen Verzicht des Pfarrers auf sein Amt nicht zur Ruhe. Ihre Wogen schlugen vielmehr noch höher. Nach Ansicht der zu einer sachlichen Beurteilung wohl nicht durchweg befähigten Anhänger war dem verehrten Manne durch die Ablehnung seiner angeblich wohlberechtigten Forderung schweres Unrecht widerfahren und der lutherische Bekenntnisstand der Gemeinde verletzt. Rocholls Freunde hielten sich durch ihr Gewissen zum Eintreten für den Glauben der Väter nach dem Vorgange des Pfarrers für verpflichtet. Es kam zu weiteren Auseinandersetzungen mit dem Konsistorium, bei denen es sich nicht mehr so sehr um die Bekämpfung der Union als um das Recht der Bildung einer lutherischen Freikirche in Waldeck handelte⁵⁷⁾.

57) K.A. Akta betreffend den Bekenntnisstand der Gemeinde Sachsenberg, 1861/64. Akta betr. die Verhältnisse der aus der Landeskirche ausgetretenen Lutheraner, 1864/72.

Am 19. Mai 1861 erklärten sechs Sachsenberger Männer dem Konsistorium in einer Eingabe, der Bekenntnisstand der „lutherischen“ Gemeinde sei durch die Berufung eines auf die Union verpflichteten Rektors und Diakonus „gekränkt“. Die Gemeinde gebe aber ihr Bekenntnis nicht auf, das unverändert bleibe, wenn auch ein Teil, ja der größte Teil der Bewohner sich der Union anschließen sollte. Sie — die Verfasser der Eingabe — müßten als Vertreter der lutherischen Gemeinde gegen das Eindringen der Union Verwahrung einlegen und das uneingeschränkte Recht auf das Kirchengebäude und das Pfarrgut beanspruchen. Sie hofften, daß Rocholl, den sie immer noch als ihren Pfarrer ansähen, wiederkommen werde, und drohten auch, daß sie bei einem lutherischen Kirchenregiment Schutz und Hilfe suchen würden.

Das Konsistorium wies diese ganz unsachlich begründete Eingabe mit dem Hinweis auf die Rechtmäßigkeit der Union kurz zurück. Das gleiche Schicksal hatte eine zweite, von 32 Gemeindegliedern (darunter 15 weibliche) unterschriebene Erklärung (15. Juli 1861). Die Einsender hatten gedroht, sie würden die Seelsorge, Sakramentsverwaltung und Predigt uniierter Geistlicher zurückweisen und bei lutherischen Pfarrern die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse suchen, und zwar ohne Dimissoriale des Ortspfarrers. Erfolglos war auch ein von 41 Gemeindegliedern (3. Februar 1862) an den Fürsten eingereichtes Gesuch. Es enthielt die Bitte, die geistlichen Amtshandlungen durch einen waldeckischen oder hessischen Geistlichen ohne Dimissoriale in der Kirche oder wenigstens in den Häusern vornehmen lassen zu dürfen. Im Namen des Fürsten antwortete das Konsistorium (27. 3. 1862), sämtliche waldeckische Geistliche gehörten der unierten Kirche an, ausländische aber seien zu Amtshandlungen in Waldeck nicht befugt. Ebensowenig wurde ein Gesuch vom 24. Oktober 1862 betr. Ausparung aus der von dem unierten Pfarrer bedienten Gemeinde und Bildung einer besonderen landeskirchlichen Gemeinschaft mit einem lutherischen Pfarrer genehmigt. Die Einsender erhielten den Bescheid, die Entlassung aus der Kirchengemeinde Sachsenberg könne nur durch Austritt aus der Landeskirche erfolgen.

Zu dieser Lösung entschlossen sich dann auch die Gegner der Union in Sachsenberg und einigen anderen Gemeinden. Es wurde eine altlutherische Gemeinde in Korbach mit der Filiale Sachsenberg und einigen Eingepfarrten in anderen Ortschaften gegründet. In Sachsenberg erklärten am 29. April 1864 — 43 Personen den Austritt, in Korbach im Laufe des Jahres 34 (darunter 2 in Ober-Ense und 1 in Helmscheid), in Lelbach am 22. Oktober 18, später noch 2. Von einer besonderen Agitation in Korbach erfahren wir nichts. An der Spitze der Bewegung stand ein Drechslermeister, der früher der Führer einer dortigen neupietistischen Gemeinschaft gewesen war. Von den übrigen Gemeinschaftsleuten befand sich keiner unter den Separierten von 1864. Unionsgegner in Lelbach

wurden bereits erwähnt. Ob dies Ergebnis für Rocholl nicht doch eine Enttäuschung bedeutete?

Die Ausgetretenen schlossen sich der von dem Oberkirchenkollegium in Breslau geleiteten altlutherischen Kirche in Preußen an. Durch waldeckisches Gesetz vom 26. März 1866 wurden sie als Religionsgemeinschaft staatlich anerkannt und erhielten Korporationsrecht. Zuerst wurden sie von dem altlutherischen Superintendenten Feldner in Elberfeld geistlich betreut, dann aber berief man den als Gegner der Union aus der badischen Landeskirche ausgetretenen Pfarrer Eichhorn als Seelsorger, mit dem Wohnsitz in Korbach (1867?).

Der erste Paragraph der am 18. Februar 1873 veröffentlichten Synodalordnung für die waldeckische Landeskirche bestätigte ausdrücklich den unierten Charakter der Kirche: „Die vereinigte evangelische Kirche der Fürstentümer Waldeck und Pyrmont bildet einen Teil der evangelischen Gesamtkirche Deutschlands, steht daher auf dem Grunde der heiligen Schrift und bleibt in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Reformation, wie dieselben in deren Bekenntnissen, namentlich der Augsburgerischen Konfession, enthalten sind“. Dadurch war die Union für die Zukunft festgelegt. Schon vorher hatten die Gegner der Union von den als Unterzeichner der Eingabe vom 20. 4. 1859 als strenge Lutheraner bekannt gewordenen 8 Geistlichen Lorenz und Heiner sen. durch den Tod und Kreusler durch Berufung nach Hamburg verloren.

Im Jahre 1873 schieden drei weitere alte Vorkämpfer des Lutherums aus dem Dienste der waldeckischen Landeskirche aus: Stallmann-Bergheim durch den Tod, Freybe-Nieder Wildungen durch Versetzung in den Ruhestand, Schädla-Netze durch Übernahme eines Pfarramts in der lutherischen hannoverschen Landeskirche. Sie hatten in ihren Gemeinden den lutherischen Kultus gepflegt. Ihre Anhänger mußten sich sagen, daß infolge der Synodalordnung mit einer Abschaffung oder wenigstens Abschwächung der Union nicht mehr zu rechnen sei, daß auch wegen des Gesetzes vom 21. Oktober 1859 die erledigten Stellen nicht mit streng konfessionellen Nachfolgern besetzt werden könnten, besonders nachdem die lutherischen Geistlichen sich mit der Union abgefunden hatten. Infolgedessen erfolgten jetzt noch verschiedene Austritte aus der Landeskirche, z.B. in Bergheim, Nieder-Wildungen, Netze, Waldeck-Berich, Mehlen. — In Pyrmont wurde 1876/77 eine altlutherische Gemeinde gegründet. Ihren Grundbestand bildeten Besucher von Bibelstunden, die der als Emeritus nach Pyrmont verzogene oben genannte Pfarrer Freybe abhielt. Der Pfarrer selbst trat aus der Landeskirche aus und übernahm die Leitung der kleinen Gemeinde. Diese bestand bis 1890. Im November d. Js. löste sie sich auf. Infolge der Vereinigung der pyrmontischen mit der hannoverschen lutherischen Landeskirche war ihr weiterer Bestand nicht mehr begründet. Damals gehörten ihr in der Stadt und Umgebung etwa 200 Seelen an.

Von einer eigentlichen Austrittsbewegung in Waldeck kann man seit 1873 nicht mehr sprechen, wie ja überhaupt die Bekämpfung der Union von vornherein nur von kleineren Kreisen getragen war. Es schieden in der Folgezeit wohl noch einzelne Personen oder Familien aus der Landeskirche aus, aber es kehrten auch Separierte wieder zu ihr zurück. Die Gesamtzahl der Ausgeschiedenen wird die Höchstzahl von etwa 520 nicht überschritten haben⁵⁸⁾. Von einer Volksbewegung kann also nicht die Rede sein. — Das Zusammenleben der Altlutheraner mit den Landeskirchlichen mag hier und da zu einigen Reibereien geführt haben, war aber von vornherein von konfessionellem Fanatismus frei. Heute merkt man von einem Gegensatz kaum noch etwas.

Die Union wurde durch die Verfassung der evangelischen Landeskirche von Waldeck vom 10. August 1921 noch einmal bestätigt. Es wird dort erklärt: Die vereinigte evangelische Kirche von Waldeck und Pyrmont ist die Gemeinschaft aller im Gebiet von Waldeck und Pyrmont vorhandenen, durch die Verfassung verbundenen evangelischen Kirchengemeinden. Sie ist eine freie Volkskirche und steht getreu dem Erbe der Väter auf dem Boden der heiligen Schrift, der reformatorischen Bekenntnisse und der Unionsurkunde vom 23. Januar 1821. Der letzte Satz wurde am 3. Dezember 1925 durch den waldeckischen Landeskirchentag abgeändert. Er lautet jetzt: „Sie ist eine freie Volkskirche auf dem Boden der Union und steht getreu dem Erbe der Väter auf dem Boden der heiligen Schrift und der reformatorischen Bekenntnisse, besonders der Augsburgischen Konfession“. Die Union ist damit nicht außer Kraft gesetzt, aber der ausdrückliche Hinweis auf ihre Urkunde fehlt, dagegen ist die Bezeichnung „die vereinigte evangelische Kirche“, die eigentliche Kennzeichnung der Union, beibehalten. Mit den „reformatorischen Bekenntnissen“ sind jedenfalls die Symbole beider Kirchen gemeint. Durch die Heraushebung der Augsburgischen Konfession wird der Tatsache Rechnung getragen, daß der weitaus überwiegende Teil der Mitglieder der Landeskirche von Haus aus zu der lutherischen gehört. Außer Züschen gibt es schon lange in Waldeck keine reformierte Gemeinde mehr. Immerhin aber bedeutet die Änderung doch wohl eine Abschwächung der Urkunde von 1821.

In dem Vertrage vom 13. Juli 1934, den Zusammenschluß der waldeckischen Kirche mit der kurhessischen betreffend, wird der Fortbestand der Union gewährleistet durch die Erklärung in § 12: „Die Vertragschließenden sind sich darüber einig, daß im Gebiets- teil Waldeck der Bekenntnisstand und der Kultus gewahrt bleiben“.

58) Vergl. Herzog Real-Encykl., Bd. 20, Aufs. v. V. Schultze = Waldeck-Pyrmont, und „Waldeckische Landeskirche“ 1929, Aufsatz von v. Haller = „Die waldeckische Landeskirche“, S. 226 f.

Die lutherische Auswanderung und die Union.

(Beispiel Australien)

Von Otto Lerche, Berlin-Dahlem, Heiligendammer-Str. 23.

Aus mehr als fünfzig Ortschaften der Provinz Brandenburg sind vor reichlich hundert Jahren mehrere tausend evangelische Einwohner nach Australien ausgewandert. Wenn wir den heute zur Provinz Brandenburg zugehörigen Kreis Meseritz noch hinzurechnen, wenn wir die benachbarten Provinzen ringsum überblicken, dann wird die Zahl der beteiligten Orte wie die der Auswanderer noch viel größer. Die Ursache dieser Auswanderung war eine kirchlich-religiöse: Die Auswanderer lehnten die von Friedrich Wilhelm III. eingeführte Union, noch heute die tragende Grundlage unserer Landeskirche, ab. Die Auswanderung selbst und ihr Grund sind somit Anlaß genug, daß wir uns immer wieder mit diesem Gegenstand befassen.

Wenn wir in der „Religion in Geschichte und Gegenwart (Bd. 1., 2. A. 1927) den Artikel Australien aufschlagen, so finden wir da einen religionswissenschaftlichen Artikel des Berliner Ethnologen Thurnwald und einen missionsgeschichtlichen Aufsatz aus der Feder des Vertreters der Missionswissenschaft in Halle, H. W. Schomerus. Der Gegenstand der religionswissenschaftlichen Betrachtung, die Ureinwohner des Landes, ist heute zahlenmäßig von geringer Bedeutung; man rechnete damals mit noch etwa 50 000 Seelen, doch nahm die Zahl schnell ab. Daraus ergibt sich auch ohne jede weitere Erörterung, daß Australien wohl eine gewisse Bedeutung als Missionsland gehabt hat, heute aber nicht mehr hat. Gearbeitet haben an den Ureinwohnern Australiens von deutschen evangelischen Missionen die Baseler, die Goßnersche, die (Dresdener-) Leipziger, die Brüdergemeine, die Hermannsburg und die Neuendettelsauer.

Eine kirchenkundliche und kirchenstatistische Übersicht über die heutigen kirchlichen Verhältnisse in Australien, zumal über die kirchlichen Einrichtungen der von deutschen Einwanderern stammenden Evangelischen fehlt völlig. Dabei unterliegt es keinem Zweifel, daß die viele Millionen umfassende Bevölkerung Australiens kirchlich organisiert ist und daß auch die deutsche, d. h. vielmehr die ursprünglich deutsche Gruppe dieser Bevölkerung an den kirchlichen Gebilden des Landes Anteil hat. Doch sind wir über die Kirche in Australien bisher schlecht unterrichtet.

Wenn man von gelegentlichen kleinen Bemerkungen hier und da, besonders in allgemeinen Nachschlagewerken verstreut absieht, hat zuerst Wilhelm Iwan mit seinem Buche „Um des Glaubens willen nach Australien“ (1931) die Blicke evangelischer Kreise auf diesen Gegenstand gelenkt. Iwan, heute 72 Jahre alt, ist landeskirchlicher Pfarrer in Nicolstadt, Liegnitz-Land, in der Kirchenprovinz Schlesien. Er war 1903—1909 Pfarrer in Charters Towers in Queensland und er kennt ohne Zweifel die damaligen Verhältnisse im Lande und in der dortigen evangelischen Kirche. In seinem Buche behandelt Iwan die vier altlutherischen Transporte aus Preußen nach Australien, davon drei im Jahre 1838 und einen im Jahre 1841, sowie die Nachwanderung. Weiter schildert uns der Verfasser Australien, das Land und seine Bewohner, die Wirtschaft und die Menschen, die Entdeckung und die Kolonisation sowie die Lage der ersten Deutschen dort. Iwan geht dann auf den Auswanderungsgrund von 1838, die Union, ein. Die am lutherischen Bekenntnis hängenden Auswanderer fühlen sich durch die Union in ihrem Gewissen bedrückt und verlassen lieber das Vaterland als daß sie in diesem Punkte nachgeben. Die weiteren Kapitel behandeln die den Auswanderern gemachten Schwierigkeiten und deren Überwindung, die führenden Männer, die ersten kirchlichen Gründungen in Australien, die alsbald entstehenden Streitigkeiten und die Entfremdung, d. h. die Loslösung vom Vaterlande und von der Heimatkirche. Diese Loslösung schien 1914 schon besiegelt zu sein. Doch hat die Notzeit 1914/18 diese Loslösung nicht beschleunigt, sondern aufgehalten. Nach 1918, zumal in der Inflation, war das kirchliche Band der Liebe und des Dankes, das mit der Mutterkirche und mit dem Heimatland verband, besonders kräftig. Im letzten Jahrzehnt aber sind die Beziehungen merklich kühler geworden. Den Abschluß bilden, fast ein Viertel des Umfanges füllend, die Auswandererlisten mit sehr genauen Angaben über die einzelnen Personen.

Iwan benutzt für seine Arbeit eine umfangreiche Menge ungedruckter archivalischer Quellen und vielleicht noch eine größere Menge gedruckter, oft entlegener Literatur. Er kennt auf diesem Spezialgebiete ohne Zweifel weit mehr als der zünftige Gelehrte, der nicht gerade hier Spezialforscher ist. Aber alles was Iwan in der Darstellung bringt, ist unmethodisch verarbeitet. Man hat stets das Gefühl: da sind nur Zufallsergebnisse zusammengestellt. Die Darbietung selbst ist ungeschickt; hier und da versucht der Verfasser erbaulich zu werden: aber auch das wäre vom wissenschaftlichen Standpunkte abzulehnen. Wenn jemand, der methodisch wissenschaftlich zu arbeiten gewohnt ist, allein das Literatur- und Quellenverzeichnis liest, dann ist er geneigt, das Buch im Ganzen und seine Ergebnisse im Einzelnen abzulehnen. So war die Aufnahme, die das Buch in wissenschaftlichen Kreisen fand, keine gute.

Die Ablehnung des Buches aber richtete sich weithin nicht so sehr gegen den Verfasser und seine Darstellung als vielmehr gegen den Gegenstand; die separierten Lutheraner. Denn das waren doch Leute, so hatte man gelernt, von sehr niedrigem Horizont und von nur sehr bescheidener Existenz, vielfach Querulanten, Eigensinnige und Asoziale, weithin auch verkrachte Existenzen von zweifelhaftem moralischem Wert. Sie hatten ohnehin Neigung zu Bündelei und fanden in schwärmerischer Gemeinschaft Gelegenheit, ihre politische Opposition gegen die Obrigkeit zu tarnen, und machten auf diesem Wege dem Könige, der es zumal auf dem Gebiete von Religion und Kirche so besonders gut und aufrichtig meinte, das Leben schwer. Die Ablehnung der Union durch diese Leute war offenbar nur ein Scheingrund, denn die Union sollte nach Meinung des Königs weder das lutherische Bekenntnis aufheben, noch irgendwie die lutherische Kirchengrundlage in Altpreußen antasten. Wie sehr diese Meinung Gemeingut geworden war, geht aus der Darstellung etwa bei Karl v. Hase oder Heinrich v. Treitschke hervor.

Karl v. Hase gibt in seiner Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Band 3., dem § 300 die Überschrift „Das Luthertum als Sekte“, er nennt den führenden Lutheraner an der Universität Breslau J. G. Scheibel als akademischen Lehrer unbedeutend und borniert, seine Anhänger ungebildete Menschen, voll Lust zu politischer Opposition und begabt mit einem gewissen Selbstgefühl. Gewiß war die Kirche nicht bei dieser fanatischen Sekte, sondern bei der Landeskirche.

Etwas mehr Verständnis für das Anliegen der Separatisten hatte schon der politische Historiker. Aber wann hätte je, so fragt Heinrich von Treitschke (Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. 4, Abschnitt 8, Kap. 3), der Glaube nach Vernunftgründen gefragt? Es waren arme, verblendete Menschen, durch fanatische Prediger aufgewiegelt, meist kleine Leute, beschränkt, hart, unduldsam in ihrem Glaubenseifer, Verletzer der Gesetze und voll Haß gegen die Reformierten.

Diese allgemeine Ablehnung der Separatisten schwingt auch mit in der Besprechung des Iwan'schen Buches durch Carl Schneider (Zeitschrift für Kirchengeschichte Jg. 51 : 1932 S. 355 f.): es sei zwar Manches zuverlässig aus den Quellen erarbeitet, aber die Beurteilung der Auswanderungsmotive sei nicht unparteiisch. Auch die führenden Persönlichkeiten würden nicht recht gewertet. Offenbar lasse der Verfasser Rücksicht auf australische Leser walten und so werde mancherlei vorschnell zugedeckt, was ein ernsthafter Historiker nicht verschweigen sollte.

Hinter dieser Kritik, die sich ohne Beispiele anzuführen in allgemeinen Ablehnungen ergeht, scheint jedoch mehr zu stecken. Carl Schneider, heute Ordinarius der neutestamentlichen Wissenschaft in Königsberg/Pr., Schüler von Franz Rendtorff und Johs. Leipoldt in Leipzig, kam durch den Centralvorstand des Evangelischen Vereins der Gustav Adolf-Stiftung frühe in vielfache Beziehungen zur Ökumene und wurde, kaum promoviert, assistant

professor in Minnesota/USA. Er fand sich schnell in die angelsächsische Welt hinein und dehnte seine Vortrags- und Lehrtätigkeit mit gutem Erfolge weit aus. Als seine Tätigkeit dem Programm gemäß ihr Ende gefunden hatte, erhielt Schneider vom Centralvorstand des Gustav Adolf-Vereins den Auftrag, seine Rückreise über Australien zu machen und dort mit den evangelischen Gemeinden deutschen Volkstums bzw. deutscher Gründung in Verbindung zu treten. Mit Rücksicht auf dieses Ziel beteiligte sich auch der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß an Schneiders Reisekosten.

In Australien bestanden die beiden großen deutschen evangelischen Gemeinden in den Haupt- und Handelsstädten Sydney und Melbourne. Beide sollten sich nach Möglichkeit der Deutschen Evangelischen Kirche anschließen, und bei dieser Gelegenheit wäre es vielleicht auch möglich, weitere ursprünglich deutsche Gemeinden und Kirchengebilde an die Mutterkirche zu binden. Diese Möglichkeit erschien um so aussichtsreicher, als konfessionelle Streitigkeiten unter den evangelischen Kirchen Australiens im USA.-Einfluß an der Tagesordnung waren. Man wußte, wie Missouri in Australien gewirkt hatte und wie sehr das sich immer wieder separierende Luthertum zu neuen Ketzergerichten, aber vielleicht auch zu neuen Bindungen geneigt war. Schneider ging also nach Australien mit der offenen Absicht, nicht nur die beiden Gemeinden in den großen Handelsstädten — über deren besondere kirchlich-soziologische Lage vgl. Theodor Heckel, Die deutschen evangelischen Gemeinden in den Welt-, Haupt- und Handelsstädten (Franz Rendtorff-Festschrift 1930 S. 137—151) —, sondern möglichst viele weitere Gemeinden und kirchliche Gruppen als der Deutschen Evangelischen Kirche anschlusbereit mitzubringen. Da Schneider annahm, daß die Missouri-Richtung im australischen Luthertum weithin überwunden sei, so sah er das ganze ursprünglich auf deutscher lutherischer Gründung beruhende evangelische Kirchenwesen in seiner Zerrissenheit als unionsfreundlich und anschlusbereit an. In dieser Richtung ging sein Bericht an den Gustav Adolf-Verein und an den Kirchenausschuß und in demselben Sinne bewegten sich auch seine Ausführungen in seinem bebilderten Hefte „Bei den deutschen Lutheranern in Südaustralien“ (1929).

Schneider hat offenbar die Situation, die er in der australischen Kirche vorgefunden hat, allzusehr mit den Augen seiner Auftraggeber gesehen. In Wirklichkeit war die konfessionelle Zerrissenheit nicht mehr gar so groß; die Kämpfe waren weithin abgeklungen und die Verhältnisse hatten sich konsolidiert. An ehemals bzw. volkstumsmäßig deutschen lutherischen Kirchengemeinschaften bestanden außer den beiden schon genannten unionistischen Gemeinden in Sydney und Melbourne die Elsa und die Velka. Die ELSA ist die Evangelisch-Lutherische Synode von Australien, die

sich auf eine Gründung des Pastors Gotthard Daniel Fritzsche, * 1797, im Südosten der Mark und in den angrenzenden Gebieten Schlesiens und Posens lutherischer Reiseprediger, 1841 ausgewandert, bezieht. Die Elsa kam sehr bald in starke Abhängigkeit von der „Evangelisch-lutherischen Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten“, die überall in der angelsächsischen Welt im ursprünglich deutschen Luthertum mit Erfolg Proselyten machte. Die Elsa wies demgemäß kaum noch deutsche Züge auf und wäre für einen Anschluß an die Deutsche Evangelische Kirche nicht mehr in Frage gekommen. Anders stand es vielleicht mit der V E L K A, der Vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche von Australien, die auf einer Gründung des Pfarrers August Ludwig Kavel, * 1798, Pfarrer in Klemzig bei Züllichau, 1835 aus der Landeskirche ausgetreten, seit 1838 mit seiner Gemeinde in Australien, beruht. Die heutige Velka hatte sich in ihrem hundertjährigen Bestehen gleichermaßen von Missouri wie von der Union ferngehalten und folgte in Lehre und Kultus dem Luthertum deutscher evangelisch-lutherischer Landeskirchen. Aber auch die Velka hat den Anschluß an die Deutsche Evangelische Kirche nicht vollzogen. Lediglich die beiden Großstadtgemeinden Sydney und Melbourne haben 1929 bzw. 1934 die organische Verbindung mit der Mutterkirche gefunden.

Dieser geringe Erfolg Schneiders in Australien, die fehlgeschlagenen Bemühungen des Gustav Adolf-Vereins und des Kirchenausschusses sowie die Ausführungen Schneiders in seiner genannten Broschüre riefen eine lebhafte Auseinandersetzung hervor. In erster Linie waren es die konfessionell lutherischen Kreise, die dieses ganze Unternehmen ablehnten. Federführend war dabei der alte Australienpfarrer Adolf Ortenburger in Neuendettelsau (unter anderm in „Die Evangelische Diaspora“ Jg. 11:1929 S. 165 ff., Jg. 12:1930 S. 27 ff. und in „Luthertum“ 1934 S. 283 ff. und 1935 S. 289 ff.). Schließlich aber hat I w a n, dessen Arbeiten eine gewisse Förderung fanden in den Kreisen, die heute für das Deutschtum im Auslande zuständig sind, mit seinen Gegnern und den Gegnern der separierten Lutheraner in umfassender Weise abgerechnet. Seine große Abwehr legt er vor in dem Buche „Geschichte der alt-lutherischen Auswanderung“, von der bis jetzt ein erster Band (1942) erschienen ist. Der noch ausstehende zweite Band soll die Geschichte der kolonialen Entwicklung, die kirchlichen Gründungen, die konfessionellen Streitigkeiten, Biographien der führenden Männer, Auswandererlisten und dergl. mehr bringen.

Gegen dieses neue Buch I w a n s, das viel weiter ausgreift und umfangreicher ist als der Erstling, könnte man mit gutem Grund dieselben Bedenken erheben. Es ist unmethodisch gearbeitet; die Art der Quellenbenutzung und -anführung erweckt ein unsicheres Gefühl. Auch dies Mal benutzt Iwan eine Menge entlegener Quel-

len in Archiven und Verwaltungsstellen, sowie eine Fülle von Spezialliteratur. Aber der Verf. übergeht dabei das Grundsätzliche, Allgemeine und Nächstliegende und er strebt keineswegs Vollständigkeit in der Ausschöpfung des Materials an. Iwan behandelt diesmal die altlutherische Auswanderung überhaupt und nicht nur die nach Australien. Wichtiger und zahlreicher war die Auswanderung nach USA.: darüber ist von sachkundiger Seite vielfach ausführlich und in jeder Beziehung berichtet, so daß hier kaum etwas Neues zu sagen sein wird. Indessen kommt es Iwan in der ganzen Materie in erster Linie darauf an, die gegen die altlutherischen Auswanderer und damit die gegen den Auswanderungsgrund erhobenen Einwände und Vorwürfe zurückzuweisen. Damit beseitigt Iwan zugleich die gegen seine erste Darstellung erhobenen sachlichen Bedenken. Bei aller Umständlichkeit, mit der Iwan zu Werke geht, scheint er dies Ziel erreicht zu haben.

Gewiß gehörten die auswandernden Lutheraner nicht zu den geistig führenden Schichten, aber sie waren gutsituierter, menschlich wie moralisch wohl angesehener Mittelstand, dessen Abgang auf jeden Fall blutmäßig wie wirtschaftlich einen Verlust für den Staat bedeutete. Die Männer waren königstreue Untertanen, sie hatten z. T. die Freiheitskriege unter preußischen Fahnen mitgemacht oder sie hatten nahe Angehörige in diesen Feldzügen verloren. Daß sie im Übrigen der Militärpflicht genügt hatten und sich nicht durch die Auswanderung drücken wollten, wurde ihnen ohne Weiteres von den Aushebungskommissaren bescheinigt. Wirtschaftliche Vorteile spielten wenigstens im Anfange der Bewegung keine, später nur eine sehr nebensächliche Rolle. Der Grund für die Auswanderung war, wie von den Auswanderern angegeben und wie von Iwan behauptet wird, die im preußischen Staate eingeführte Union.

Naturgemäß beginnt hier von der Landeskirche der altpreußischen Union her unsere Auseinandersetzung mit Iwan und den australischen Lutheranern. Die Lutheraner behaupteten, daß sie in der nunmehr unierten Landeskirche ihres Glaubens nicht leben konnten, daß sie also um ihres Glaubens willen das Vaterland verlassen mußten. Das war eine harte Anklage gegen einen Staat, der sich mit der Aufnahme der Hugenotten und der vertriebenen Salzburger weltgeschichtlichen Ruhm erworben hatte, und gegen einen König, der die aus dem Zillertal ausgezogenen lutherischen Inklinanten aufgenommen hatte. Mit ehrlicher Überzeugung und schließlich mit Entrüstung behauptete der König, daß durch die von ihm seit 1817 betriebene Union die evangelischen Sonderbekenntnisse nicht aufgehoben, daß diese Bekenntnisse vielmehr in ihrer Geltung in der Landeskirche neu gefestigt und gesichert seien. Was damals — 1835 ff. — der König und mit ihm das zuständige Ministerium (Altenstein) sowie die führenden Geistlichen der

kirchlichen Verwaltung — der Hofprediger Bischof D. Eylert und der Generalsuperintendent Bischof D. Neander — behaupteten, das ist mit und seit dem Buche von Erich Foerster: Die Entstehung der Preußischen Landeskirche unter Friedrich Wilhelm III (2 Bde 1905/07) Gemeingut aufgeklärter kirchlicher Anschauung geworden. Die evangelischen Sonderbekenntnisse sind überholt und nicht mehr zeitgemäß. Wichtiger als die Konservierung dieser dogmatischen Denkmäler ist die Pflege des christlich-religiösen Gemeingutes in der evangelischen Kirche. Wer in dieser Lage einem evangelischen Sonderbekenntnis anhängt, ist rückständig, nicht aufgeklärt, unreif oder gar eigensinnig. So die Lehre der aufgeklärten Theologen um Friedrich Wilhelm III., so die Lehre der Unions-theologen in den seither verflossenen hundert Jahren. Foerster würde sich naturgemäß dagegen wehren, wenn man ihn mit den aufgeklärten Rationalisten unter Friedrich Wilhelm III., etwa mit dem Minister Altenstein auf eine Stufe stellte. An Altensteins Tische wurde ernsthaft debattiert: Das Christentum sei an sich überwunden und zur Ablösung reif; es sei nur noch die Frage, ob die Kirchen (! nicht etwa die Kirche) noch 30 oder 50 Jahre bestehen würden. Foerster würde es ablehnen, in diesen Kreis gestellt zu werden. Aber es sind doch weithin dieselben Gedanken, die z. B. auch Richard Rothe vertritt und die von daher allen liberalen Protestanten mindestens bis 1914 geläufig waren. Wirklich anders ist das erst seit 1918, besonders aber seit 1933 geworden, als man den Wert des schriftgemäßen Bekenntnisses in der Kirche neuerkannte, eines Bekenntnisses nicht als eines kirchenpolitischen Kampfmit-tels, sondern als der die Kirche tragenden Grundlage. Ebenso hat die Lutherrenaissance in Wissenschaft und Kirche dazu beigetragen, daß die Frage nach Luther und nach der lutherischen Kirche eine neue zeitgemäße Antwort heischt. Weiter haben Neuerscheinungen der letzten Jahre die geistige Welt um Friedrich Wilhelm III. beachtlich aufgehellt. Zu nennen wären zunächst die beiden biographischen Beiträge von Fritz Fischer, einem Schüler E. Seebergs, über Moritz August v. Bethmann Hollweg (1938) und über Ludwig Nicolovius (1939). Sehr beachtlich ist sodann die Biographie und theologische Würdigung des führenden renitenten Lutheraners, des Breslauer Professors Johann Gottfried Scheibel von Martin Kiunke (1941). Von überragender Bedeutung aber ist das Buch von Walter Geppert über das Wesen der preußischen Union (1939).

Man mag Geppert gegenüber einwenden, daß er dem König und seinem ersten Ringen um die Kirche nicht gerecht wird; daß er keine Worte der Anerkennung für die Agende, des Königs eigenes Werk, findet; daß er es unterläßt, das Charakterbild des Königs, den wir seit Max Lehmann als einen aus Eigensinn und Beschränktheit gemischten Charakter kennen — vielmehr verkennen,

richtig zu stellen. Sollte man diese Vorwürfe nicht lieber dem Historiker und Panegyriker der Landeskirche als dem Kritiker der Union machen? — Geppert schildert die geistig-religiöse Lage in Preußen um 1800, die kirchlichen Probleme vor dem Zusammenbruch, in der Zwischenzeit (um 1808) und in der Zeit des staatlichen Wiederaufbaues. Ohne Zweifel mag die Union auch ein Mittel gewesen sein, die kirchliche Verwaltung und die kirchliche Versorgung in der Zentrale wie im Lande zu vereinfachen, zu verbilligen und zu verstärken. Es mögen auch hier und da gewisse politische Gesichtspunkte eine Rolle mitgespielt haben. Initiative und immer erneuter Antrieb zur Union in der Kirche gingen ganz allein vom Könige aus, der dabei in erster Linie von zwei Geistlichen, von dem Oberhofprediger Bischof D. Friedrich Sack, † 1817, seinem verehrten Lehrer und Erzieher, und von dem Propst von St. Petri-Berlin-Kölln, D.G.A.L. Hanstein, † 1821, beraten wurde. Die geistig-religiöse und kirchliche Welt, aus der der von diesen Männern treugeführte König kam, kannte keine Kirche wie sie uns geläufig ist. Bekenntnisse hatten für ihn den Wert und die Bedeutung von Privatmeinungen, und die sollten in der aufgeklärten Zeit keineswegs angetastet werden. Entscheidend waren dem Könige Aufklärung und Religion; gelegentlich sprach er auch von der Religion Jesu. Da er ein rechtschaffener Hausvater war und sich als solcher auch für Volk und Land verantwortlich fühlte, so wollte er, darin ein später Nachfahr Josephs II., neben der Aufklärung vor allen Dingen auch Religion ausbreiten, sowie Religionslehre und Religionspflege sicherstellen. So hat die aus der Aufklärung herrührende Auflösung der christlichen Erkenntnis die Preussische Union entstehen lassen: sie entbehrt durchaus der Semeia einer Kirche.

Die Lutheraner standen diesem königlichen Gedankengange absolut verständnislos gegenüber. Ihnen war die viel erörterte Aufklärung gleichgültig. Religion, ja schließlich auch die Religion Jesu, war ihnen kein Gegenstand des Gewissens. Ihnen kam es auf die Botschaft des Christus und auf die Kirche Jesu Christi an, die sie nur in einer bekenntnismäßig ausgerichteten Kirche gesichert sahen. So sprachen in allen Auseinandersetzungen, die sich über viele Jahre hin erstreckten, der König und die Vertreter der Lutheraner aneinander vorbei. Wenn der König gegen den „unglücklichen Sektengeist“ und die „ungereinigten Religionsbegriffe“ der separierten Lutheraner theologische Aufklärer ins Feld schickte, dann mußten diese königlichen Beauftragten scheitern, denn die Dinge, die von diesen Kirchenmännern erörtert wurden, hatten mit der um die Kirche aufgebrochenen Frage nichts zu tun.

Die eigentlichen Gewinner der Union damals wie heute waren die Reformierten. Sie waren gegenüber den kompakten Massen der Lutheraner in den östlichen Provinzen Preußens nur eine kleine Gruppe, vielfach von reinem Diasporacharakter. Durch das bei

ihnen vertretene, weithin den Ausschlag gebende fremde, französische Volkstum hielten sie auch in der Union lange Jahrzehnte ihr Sonderdasein wie ihr Sonderrecht in guter Hut. Die Reformierten, die den König und sein Haus zu den ihrigen zählten, konnten auch in der von ihnen ohne Widerrede anerkannten Union etwaige kirchliche Sonderansprüche oder gelegentliche Wünsche durchsetzen. Und wenn sie sich nicht nach der Agende richteten und beim Abendmahl die hergebrachten Formen beibehielten, dann wurde das stillschweigend geduldet. In ihren Reihen waren Bildung und Besitz zu Hause. Gelehrte, Militärs, Literaten und Künstler von Namen, Industrielle und Kaufleute, Angehörige der besten Gesellschaft waren reformiert. Es versteht sich von selbst, daß man in den Kreisen der königlichen Regierung soviel Religion und Aufklärung, Kultur und Bildung hatte, den von dort her geschickt und wohl überlegt vorgebrachten kirchlichen Wünschen ohne Weiteres zu entsprechen. Die Lutheraner dagegen waren weniger bemittelte Leute, Bauern und Handwerker, auch armes und nicht angesehenes Volk, ungeschickt und schlecht beraten: es war von vornherein damit zu rechnen, daß ihre kirchlichen Wünsche und Forderungen schon mit Mißtrauen aufgenommen und tunlichst abgelehnt wurden.

Wie sehr sich immer wieder auch in den östlichen Provinzen Preußens die Reformierten durchgesetzt und innerhalb der Union ihr volles Sonderdasein geführt haben, dafür gibt ein Blick in das heutige kirchliche Adreßbuch reichliche Beweise. Überall in den östlichen Provinzen haben sich auch heute noch reformierte Gemeinden erhalten, meist im Anschluß an eine frühere kgl. Schloßkirchengemeinde, die Personalgemeinde war und sich in erster Linie aus dem nicht ortsansässigen Offizierkorps und dem Beamtentum rekrutierte. Daneben lebten ihr eigenes Dasein die französisch-reformierten Gemeinden auch dann noch fort, als der französische Volksteil längst eingedeutscht, Predigt und Katechisation ebenso deutsch geworden waren und lediglich ein paar französische Etiketten (*moderateur*, *consistoire*, *diacre*, *ancien* usw.) die alte vornehmere Kultur bezeichneten. In Groß-Berlin haben die Reformierten noch vor wenigen Jahren eine besondere Parochialregelung erfahren (vgl. Kirchliches Amtsblatt der Kirchenprovinz Mark Brandenburg 1940 S. 45 ff.). Wo ist jemals in den östlichen Provinzen der preußischen Union etwas ähnliches für lutherische Gemeinden geschehen?

Ein besonders krasses Beispiel für die reformierte Zähigkeit im Verbands der preußischen Union ist aus dem Kirchenkreise Ruppin bekannt. In Neuruppin starb 1834 der Inhaber der zweiten, reformierten Pfarrstelle Bientz, der zugleich Superintendent der kleinen reformierten Diözese, die sich über die heutigen Kirchenkreise Lindow-Gransee und Ruppin erstreckte, war. Bientz hatte als Pfarrer die in die zweite Neuruppiner Pfarrstelle eingepfarrte reformierte Kirchengemeinde Storbeck mitzuverwalten. Mit Rück-

sicht auf diese kleine reformierte Landgemeinde sollte in die zweite mit dem Tode von Bientz vakant gewordene Neuruppiner Pfarrstelle zwar ein reformierter Geistlicher gesetzt werden. Jedoch wollte man in jener Zeit zuverlässlicher Unionsstimmung jedenfalls einen Mann haben, der zuverlässig auf dem Boden der Union stand. Einen solchen fand man in der Person des bis dahin reformierten Superintendenten von Prenzlau L. W. Schmidt. Schmidt entsprach durchaus den in ihn gesetzten Erwartungen: er führte überall die Union ein, löste die reformierte Superintendentur Ruppín auf und wurde 1841 beim Tode des Superintendenten Schröner evangelischer, d. h. unierter Superintendent von Ruppín. Lediglich die kleine Landgemeinde Storbeck von heute 300 Seelen blieb reformiert. Das war immerhin Grund genug, um als Nachfolger Schmidts, als er 1865 gestorben war, für die mit Storbeck verbundene zweite Neuruppiner Pfarrstelle einen reformierten Geistlichen zu suchen. Man fand ihn in der Person des reformierten Predigers Ludwig Braune aus Soldin. Bereitwillig wurden bei dieser Berufung Braunes in die „reformierte“ Pfarrstelle in Neuruppín dem neuen Mann persönliche Zulagen bewilligt und es wurde ihm auch die garnicht vakante Superintendentur in Aussicht gestellt. Das Konsistorium stellte entsprechend dem Verhalten von Regierung und König (Ministerium) die Vokation für den reformierten Prediger Braune in eine reformierte Pfarrstelle von Neuruppín aus. Als dem Superintendenten aber die Vokation vorgelegt wurde, weigerte er sich die Einführung Braunes vorzunehmen, weil es in der Union weder einen reformierten Prediger noch eine reformierte Pfarrstelle gebe. Die Gesamtgemeinde Neuruppín sei seit dem Unionsvertrage von 1844 evangelisch und ebenso seien die Prediger evangelisch. Dem Konsistorium, das in dieser ganzen Angelegenheit wörtlich den weltlichen Erlassen folgte, blieb nichts anderes übrig, als die Vokation zurückzuziehen und sie neu auszustellen für den (evangelischen) Prediger Braune in die (evangelische) zweite Pfarrstelle zu Neuruppín. Immerhin geht aus der Angelegenheit hervor, daß die vermeintlichen Rechte und Ansprüche der kleinen reformierten Minderheit, auch wenn sie auf ganz verlorenem Posten stand, sorgfältige Beachtung bei den staatlichen Stellen fanden.

Geppert schildert in seinem angeführten Buche die vollzogene völlige kirchliche Auflösung in Lehre und Leben um die Wende des 18./19. Jahrhunderts in Preußen. Die Einführung der Union hat das kirchliche Leben im preußischen Staat in den nächsten hundert Jahren gewiß nicht gerade befördert. Dagegen haben alle kirchlichen Kämpfe des 19. Jahrhunderts sich in erster Linie auf dem Boden der altpreußischen Union abgespielt. Geppert schließt seine Darlegungen mit einer Übersicht über die kirchlichen Parteien bzw. kirchenpolitischen Gruppen in Preußen um 1930. Zu diesen kirchenverwaltungsmäßig gesehen legitimen Gruppen der kirchlichen Parlamente gehörten auch der Protestantenverein und die Deutschkirche. Diese beiden Gruppen stehen aber mit ihrem Programm nicht auf dem Boden von Kirche, Schrift und Bekenntnis, sondern irgendwoanders in Kultur und Volkstum, wie die Union in Religion und Aufklärung. Die Lutheraner von 1830 ff., die nicht Religion, sondern recte und pure Christentum, nicht Aufklärung haben wollten, sondern Kirche, konnten diese Entwicklung nicht voraussehen. Aber sie hatten ein tiefes Mißtrauen gegen diese unionistische Kirchenverwaltung. Dieses Mißtrauen mag seine Berechtigung und Stärkung täglich in den Erlebnissen und Erfah-

rungen vieler Kirchenglieder gefunden haben, die nicht überliefert sind. Zur Charakterisierung der Landeskirche, wie sie wirklich war, geben wir zunächst einige Beispiele aus den Akten:

1. Heiligengrabe. Das Zisterziensernonnenkloster Heiligengrabe in der Prignitz (vgl. G. W e n t z, *Germania Sacra* I 2: Das Bistum Havelberg. 1933 S. 320—336) hatte sich 1543 der Reformation gebeugt und blieb nach verschiedenen Auseinandersetzungen zwischen Landadel und Kurfürst seit 1549 evangelisches adeliges Damenstift, dem durch das Instrumentum Pacis Osnabrugensis 1648 Bestand und Charakter zugesichert wurde. Grundlage dieser Sicherstellung war die lutherische Konfession. Diese lutherische Konfession auf Grund der unveränderten Augsburgerischen Konfession war für das Stift mehr als Reliquie. Äbtissin von Schiersstädt und Konvent wollten daher beim lutherischen Bekenntnis bleiben und widersetzten sich der Einführung der Union sowohl in der Klosterkirche wie auch in der benachbarten Pfarrkirche von Techow, über die Äbtissin und Konvent das Patronat ausübten. Der Pfarrer von Techow, Philipp Ernst Wolf, von dessen vortrefflichen Amtseigenschaften auch nach Aussage seiner grundsätzlichen Gegner die Akten voll sind, unterstützte die Äbtissin in ihrem Widerstande gegen die Union. Er hatte als Hilfsprediger in Nahausen bei Königsberg Nm. in einer lebendigen lutherischen Gemeinde und unter Gerlachschem Einfluß aus dem nahen Rohrbeck gestanden. Die Äbtissin und ihr Pfarrer wurden in ihren Bemühungen um die Erhaltung des lutherischen Kultus, namentlich der lutherischen Abendmahlsfeier und der lutherischen Beichte von Regierung und Konsistorium mit allen Mitteln bekämpft. Wolf ging in die lutherische Kirche nach Magdeburg und die Pfarrstelle war fast vier Jahre vakant, weil sich die Äbtissin und die Regierung auf keinen Kandidaten einigen konnten. Die Äbtissin hatte sich in Herm. Ferd. Uhdén 1849 einen besonderen Liebling des Königs, bisher Hausvogteiprediger in Berlin, als Klosterpfarrer geholt, den sie gegen den vom Konsistorium in Aussicht genommenen Kandidaten für Techow als Pfarrer präsentierte. Nicht die besten Beziehungen Uhdéns und auch nicht wiederholte Reisen der Äbtissin zum Minister brachten irgend einen Erfolg. Uhdén mußte das Land verlassen; er ging nach Mecklenburg, wurde hier Propst und erwarb sich in der theologischen Gelehrtenwelt einen geachteten Namen. Alle Versuche der Äbtissin, das durch das Instrumentum Pacis Osnabrugensis in Heiligengrabe gestützte lutherische Bekenntnis als kirchliche Grundlage im Stifte aufrechtzuerhalten, scheiterten. Schließlich wurde das Stift vom Minister mit Auflösung bedroht: da mußte die Äbtissin nachgeben.

2. Schärfer noch tritt das dem Luthertum feindliche Verhalten der Behörden Otto v. Gerlach gegenüber in Erscheinung. Otto v. Gerlach war betonter Lutheraner. Man kann wohl sagen, daß der

Eifer um das Wort des Herrn diesen körperlich dahinschwindenden Mann verzehrte. Als Dozent und Professor der Theologie hatte er in der Berliner Fakultät außer Hengstenberg niemanden, der ihm nahestand. Als Pfarrer der im ärmsten Norden Berlins gegründeten neuen St. Elisabeth-Kirche 1835 ff. begegnete er, der beispiellosen Zulauf aus allen Kreisen Berlins hatte und immer wieder neue Ideen in die Tat umsetzte, weder Freunden noch Gesinnungsgenossen unter Amtsbrüdern und Vorgesetzten. Superintendent Schultz von der Sophienkirche wie die zuständigen Dezernenten des Konsistoriums beobachteten die Betriebsamkeit und die Erfolge des so garnicht zünftig geruhsamen Predigers, der zudem steten Zugang zu dem ihm geistesverwandten Könige hatte, mit ausgesprochenem Mißtrauen. Ja als Gerlach ungeachtet seiner vielfach der Kirchenbehörde bewiesenen Opposition vom Könige zum Konsistorialrat und Mitglied der Behörde ernannt worden war (1844), da wollte er diese Beförderung, wenn anders sie eine war, als eine Anerkennung seiner Haltung bewerten. Aber weitgefehlt: das Konsistorium betrieb die disziplinarische Verfolgung des Pfarrers von St. Elisabeth weiter, als wenn er mit dem eben vom König ernannten Konsistorialrat v. Gerlach nichts zu tun hätte. Disziplinarisch verfolgt wurde Gerlach, weil er sich als echter Lutheraner weigerte, geschiedene Brautleute — d. h. Brautleute, deren einer oder beide Teile schon einmal kirchlich getraut, durch Richterspruch aber geschieden waren — in der alten Form kirchlich zu kopulieren. Gerlach wurde deswegen von weiten Kreisen des Volkes, dann aber auch wegen seiner Unbeugsamkeit von benachbarten Geistlichen und den Mitgliedern der Kirchenbehörde angefeindet und verfolgt. Auf Grund der bestehenden Vorschriften und des geübten Brauchs haben Konsistorium und Ministerium immer wieder versucht, Gerlach in die ausgefahrenen Gleise bequemer staatskirchlicher Praxis einzufangen. Gerlach widerlegte die vorgebrachten Scheingründe und sagte sich von der geübten kirchlichen Praxis los. Es war ihm gewissensmäßig unmöglich, auseinandergelaufene und andernteils wieder zusammengelaufene Paare als christliche Eheleute kirchlich zu kopulieren. Das ging ihm gegen das schriftgemäße, formell bestehende, allerdings gewohnheitsmäßig stark durchlöchernte kirchliche Eherecht. In manchen Broschüren und vielen Eingaben an den Minister und die Kirchenbehörde hat sich Gerlach um die Wiederherstellung des kirchlichen Eherechts bemüht, wie dies den Traditionen der lutherischen Kirche entsprach. Schließlich kam Gerlach soweit entgegen, die Nupturienten dreimal in der Kirche von Amtswegen aufzubieten und ihnen eine entsprechende Bescheinigung auszustellen. Mit dieser Bescheinigung in der Hand mochten dann die Nupturienten einen Geistlichen suchen, der sich zur Kopulation bereit fand. Gerlach freilich unterließ es nicht, die

Amtsbrüder, die vom Konsistorium zu diesen Kopulationen bewogen wurden, auf die Gewissensbedenken hinzuweisen. Und es spricht für die Richtigkeit von Gerlachs Überlegungen, daß sich nur schwer Geistliche bereit fanden, die von Gerlach abgelehnten Kopulationen vorzunehmen. Ja es kam vor, daß ein vom Konsistorium zur Kopulation einer solchen Ehe bereitgefundener Geistlicher nach gewissenhafter Prüfung der Lage seine Bereitwilligkeit wieder zurücknahm. Die auf diese Weise entstandenen Schwierigkeiten führten jedoch nicht dazu, daß Regierung und Konsistorium ihren Standpunkt revidierten und nach Abhilfe suchten, sondern nur dazu, daß das immer einmal wieder eingeschlafene Disziplinar-Verfahren gegen Gerlach einen neuen Antrieb erhielt. Gerlachs Ziel war: wenn der Staat die Eheschließung Geschiedener billigt, dann soll er — wenigstens für diese — die zivile Eheschließung anordnen, die kirchliche Trauung aber fortlassen. Wenn für diese Nupturienten ein kirchliches Aufgebot erforderlich erscheint, dann sollte ein Formular vorgeschrieben werden, das dem Sachverhalt wirklich entsprach. Die kirchlichen Formen aber sollten vor Herabwürdigung zur Farce auf jeden Fall bewahrt werden. Gerlach hat sich aufgerieben in diesem Kampfe, der vom kirchlichen Bekenntnis her gesehen gut und richtig war. Er hat in einer Zeit, in der die kirchliche Eheschließung noch mehr als Konvention und Brauchtum war, die auf diesem Gebiete mit eiliger Gewalt heraufbrechenden Gefahren für die Kirche erkannt; Verständnis in der landeskirchlichen Verwaltung hat er nicht gefunden. Übrigens stand Otto v. Gerlach in seiner Haltung gegenüber der kirchlichen Trauung Geschiedener nicht allein. Auch die rheinische Provinzialsynode (Präses Gräber) vertrat 1835 denselben Standpunkt, und Wilhelm Löhe mußte sich 1837 durch die vorgesetzte Behörde eine Verwarnung in derselben Sache gefallen lassen. Als Christian Krafft, reformierter Pfarrer und Professor in Erlangen, die kirchliche Trauung Geschiedener aus Gewissensgründen ablehnen wollte, da wurde ihm am 18. Mai 1838 vom prot. Oberkonsistorium bedeutet: „Geistliche, welche kein Bedenken getragen haben, ein Pfarramt zu übernehmen, haben damit auch die Verbindlichkeit übernommen, den schon bestehenden Gesetzen und der darnach eingeführten Praxis in ihren Amtshandlungen zu folgen, und dürfen sich nach der Übernahme des Pfarramts nicht weiter auf ihr Gewissen berufen, um jenen Gesetzen und jener Praxis sich zu entziehen. Würden sie demungeachtet durch ihr Gewissen sich beunruhigt oder gehindert fühlen, so müßte in solcher Kollision die Beruhigung des Gewissens in der Niederlegung des Amtes gesucht werden“ (vgl. Georg P i c k e l: Christian Krafft. 1925 S. 36 ff.).

3. Wenden wir uns einmal dem alten Johannes G o ß n e r zu. Es ist viel von ihm und seiner Gemeinde die Rede gewesen. Aber was?, wo war diese Gemeinde? Bismarck und Hans v. Kleist, der

General Thile, Ludwig und Leopold v. Gerlach und andere Freunde des Königs berichten von dem Kanzelredner Goßner. Die erweckten Kreise am Hofe, im Offizierkorps, in der Gesellschaft haben sich um den eigenartigen Mann versammelt, Beichte und Abendmahl bei ihm gesucht und so eine starke, lebendige Personalgemeinde gebildet. Die eigentliche gewachsene Gemeinde um die böhmische lutherische Bethlehems-Kirche hielt der alte Goßner sich gern vom Halse. Denn viel Staat war vermutlich mit ihr nicht zu machen. Hurenkinder nannte er Hurenkinder, und wenn ein solch unglückliches Wurm zur Taufe gebracht wurde, dann bekamen die Angehörigen recht derb die Meinung des Geistlichen zu hören. Wurde aber gar die Hochzeit eines gefallen Mädchens angemeldet, dann hieß es abweisend: Gott soll mich bewahren, ich denke garnicht daran! Und auf Beschwerden beim Konsistorium fertigte Goßner zur Rede gestellt die Kirchenbehörde ebenso barsch ab: Dazu bin ich nicht da! Und er erreichte damit mehr als Otto v. Gerlach mit seinen grundsätzlichen Forderungen. — Als Goßner 1846 im Alter von 73 Jahren auf sein Pfarramt an der böhmischen lutherischen Gemeinde verzichtete, um sich ganz dem Elisabeth-Diakonissenhause zu widmen, trat auf seinen besonders ausgesprochenen und vom König in liebevollem Entgegenkommen erfüllten Wunsch der schlesische strenglutherische Pfarrer Albert Köppen, der Herausgeber der lutherischen Dorfkirchenzeitung, in das Pfarramt ein. Köppen, der die lebendige Verbindung zum Hof und zur Umgebung des Königs, zum Offizierkorps und zu den erweckten Kreisen der besten Gesellschaft nicht hatte, mußte sich in seiner primitiven und offenbar recht vernachlässigten Gemeinde bald ganz und gar verraten und verkauft vorkommen. Als besonders empfohlener Nachfolger des immerhin eigenartigen alten Goßner konnte er keinen Anschluß bei seinen Amtsbrüdern finden. So kam es, daß er vereinsamt und gemieden bald den Sektierern anheimfiel und in der Revolutionszeit 1848 eine leichte Beute der Irvingianer wurde. Nicht richtig jedoch ist es, daß seine ganze Gemeinde mit ihm zu den Irvingianern überging. Aber es ist auch nicht richtig, daß mit Köppens Übertritt blühendes kirchliches Gemeindeleben zerstört wurde. Es ist kirchlich gesehen in dieser Gemeinde, von der soviel die Rede war, keinerlei beachtliches urquellendes Leben gewesen.

Dazu zwei weitere Personalbeispiele: 4. Als sich 1859 der bereits emeritiert gewesene Pfarrer Karl P l a t z um die Stelle eines Frühpredigers an der unter städtischem Patronate stehenden Neuen Kirche bewarb, da hielt er die ihm aufgetragene Probepredigt in Ausführungen, die ungefähr jeden Satz der anerkannten Kirchenlehre preisgaben. Diese Predigt hatte den gewünschten Erfolg, daß sich der Magistrat von Berlin als Patron sofort mit Begeisterung für diesen Prediger einsetzte und die Vokation — selbstverständlich in altkirchlicher Form mit der Verpflichtung zur Verkündi-

gung reiner Lehre nach Schrift und Bekenntnis — erteilte. Der Superintendent Kober aber, Nachfolger Schleiermachers an Dreifaltigkeit, hatte doch so viel richtiges kirchliches Gefühl, daß er sich weigerte, diesen Mann einzuführen; sollte er gezwungen werden, so würde er sein Amt zur Verfügung stellen. So blieb dem Konsistorium nichts anderes übrig, als den Bewerber Platz zu einem Kolloquium einzuladen, in dem sich dieser über seine Lehre ausweisen sollte. Platz erschien und stellte sich in dieser Unterredung mit beiden Füßen auf den Boden der traditionellen kirchlichen Lehre. So konnten Konsistorium und Superintendent keinen Tadel an dem Manne finden und mußten der Vokation der Stadt Berlin entsprechen. Platz war ein Jahr Frühprediger an der Neuen Kirche und dann noch weitere 15 Jahre zweiter Diakonus an St. Marien, als welcher er 1874 starb.

Neben diese Beispiele aus den Akten stellen wir die „öffentliche Meinung“. Als Vertreter der öffentlichen Meinung wüßten wir keinen besseren zu hören als Theodor Fontane. Fontane hat auf seinen Wanderungen durch die Mark hunderte von landeskirchlichen Geistlichen kennen gelernt. Das waren nicht nur die „alten Kluckhuhns“, sondern Menschen von Fleisch und Blut, geschichtliche Persönlichkeiten oder dichterische Figuren, die den Romanen Fontanes mehr als eine pittoreske Abrundung verleihen. Über das Thema der Pfarrer bei Fontane ist mehrfach geschrieben. Doch sei uns gestattet, auf das nicht vielgeschätzte Buch „Graf Petöfy“ hinzuweisen.

Die Pfarrerstochter Franziska Franz aus Swinemünde, Schauspielerin in Wien, lernt den Grafen Petöfy kennen, heiratet ihn, wird nach einem Fehltritt mit einem Neffen des Grafen bald Witwe und findet in katholischer Frömmigkeit und magyarischer Volkszugehörigkeit einen Pflichtenkreis, der sie ausfüllen wird. Das Ganze ist eine schwache Konvertitengeschichte; die einzelnen Figuren sind schlecht ausgeführt. Der Graf hätte als Magyar nicht katholisch, sondern kalvinisch sein müssen. Der Gedanke der Umvolkung bzw. Assimilation als Folge der Konversion ist nicht durchgearbeitet. Eigentliche Hauptperson des Romans ist weder der Graf noch die Pfarrerstochter, sondern der Jesuitenpater Feßler, der Hausgeistliche bei des Grafen Schwester, Gräfin Judith. Feßler ist von Fontane mit Liebe gezeichnet, das einzige abgerundete Porträt eines katholischen Geistlichen, das wir aus seiner Feder haben. In Feßler schildert Fontane den wohl erzogenen Jesuiten, wie er nach dem Kompendium der Moraltheologie von J. P. Gury sein sollte. Fontane hatte dies Buch gelesen und, wie er sagt, viel Spaß dabei gehabt.

Indessen — die Gräfin-Schwester unterhält sich ab und zu mit der Pfarrerstochter-Schauspielerin über die lutherischen Pfarrhäuser und die lutherischen Kirchen, die vielen Kinder und den Wittenberger Doktor: ja eigentlich, meint die Gräfin-Schwester, gibt es doch eine preußische Vorsehung. Der alte Fritz mit seinen Generalen hilft dem Herrgott, nach preußischer Meinung, beim Weltregiment.

Wie sehr sich diese preußische Vorsehung nicht nur im Roman und in der öffentlichen Meinung durchgesetzt hat, geht z. B. aus dem Siegelbild der königlichen Patronatskirchen hervor: der könig-

liche Adler mit Krone und Szepter sitzt auf dem Altar, ohne jedes kirchliche Symbol. Ja, als im Kreise Teltow in einer Kirche aus dem 18. Jahrhundert über dem Kanzelaltar das Symbol der Dreifaltigkeit — Dreieck mit Gloriole — schadhafte wurde, da hat man es kurzer Hand durch ein FR (Fridericus Rex) ersetzt!

Beachtlich ist, nochmals Graf Petöfy, die Schlußunterhaltung der verwitweten Gräfin mit ihrer Hausgenossin, der Küsterstochter aus dem Heimatdorf. Die Küsterstochter bleibt lutherisch; daß die Gräfin katholisch geworden ist, das liegt an ihrem Pastor-Vater, der war auch flau. Und dann zitiert die Duenna ihren Küster-Vater über seinen Pfarrer: „Hür, Olling, mit uns' oll Pastor Franzen is dat nich veel. Hüt is he so, un morjen is he so.' Und als meine Mutter nun widersprach und zum Guten reden wollte, da wurd er ärgerlich und sagte: ‚Nei, nei, Mutter, bis still; dat versteihst Du nich; ick awer, ick kenn en. Un wenn morjen de Franzos or de Ruß kümmt un uns vörpriestern deiht: Mit uns' Herrn Christus wihr dat man nix, und de heilige Niklas, de wihr allens, denn priestert oll Franzen übermorjen: Un de heilige Niklas is allens' . . . Weiß wohl, manchem is es bloß wenig, aber manchem is es auch viel.“

Wir haben mit diesen Beispielen aus den Akten und aus der öffentlichen Meinung einen Blick in das eigentliche innere Leben der preußischen Landeskirche zu geben versucht, wie ihn die normale Darstellung der Kirchengeschichte nicht vermittelt. Aber so wird sich die Kirche vielen, vielen Gliedern im Kirchenvolke, in immer wiederkehrenden uns unbekannten, aber die Kirchenglieder damals drückenden und verletzenden Fällen gegeben haben: manchem is es bloß wenig, aber manchem is es auch viel.

Übrigens gibt Walter Wendland in seinem Buche „Siebenhundert Jahre Kirchengeschichte Berlins“ (1930) zwei interessante Zusammenstellungen hierzu: Im Jahre 1869 ließ der Oberhofprediger v. Hengstenberg die Kirchenbesucher an zwei aufeinanderfolgenden Sonntagen in allen (32) Kirchen Berlins zählen. Im Durchschnitt waren im Dom 2300, in Matthäi über 1500, in zehn Kirchen noch 300—600 Besucher. In vielen Kirchen sah es kümmerlich aus und am kümmerlichsten in den großen Patronatskirchen des Magistrats von Berlin, in Marien, Neue, Nikolai und Petri, wo die Protagonisten des Liberalismus vor leeren Bänken predigten oder predigen ließen. Wendland (S. 316) unterläßt es, diese Statistik zu werten. — Weiter bringt Wendland (S. 340 f.) eine Gegenüberstellung der orthodoxen und liberalen Stimmen bei der Synodalwahl 1874. Augenscheinlich ist der Verfasser mit dem liberalen Siege sehr einverstanden. Immerhin kann er nicht umhin, die völlig unkirchliche, ja kirchenfremde Haltung des bürgerlichen Liberalismus zu rügen. Die Tatsache, daß die landesübliche liberale Theologie die Kirchen geleert hat, wird in der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung kaum erwähnt, auch von Wendland nicht. Die weitere Tatsache, daß hier und da einmal eine überragende religiöse Persönlichkeit aus dem liberalen Lager vorübergehend die Kirchen und namentlich die Versammlungssäle gefüllt hat, wird nicht bestritten. Aber auch der Kaplan Fahsel hatte einen beispiellosen Zulauf.

Wie stellte sich nun die kirchliche Verwaltung Friedrich Wilhelms III. und Friedrich Wilhelms IV. zu dieser kirchlichen Lage und zu dem Anliegen der Separatisten? König und Ministerium hatten wenig Einfluß auf die kirchliche Entwicklung und auf die bürokratische Behandlung der Dinge selbst. Das Ministerium war in

diesen Zeiten vollauf beschäftigt mit der Sorge um die Existenz des Staates und den Fortbestand der Monarchie. Alle schwierigen Fragen und alle ernstesten Problemstellungen auf dem Gebiete der eigentlichen geistlichen Angelegenheiten schob man beiseite. Und das Konsistorium, damals mehr oder weniger geistliche Abteilung der zuständigen Regierung oder des Oberpräsidiums, hatte eine ausgesprochene Routine darin, offene Fragen offen zu lassen und im Übrigen verwaltungsmäßig nach dem Schema des Ministers von Goethe „fortzufahren wie bisher“.

Im Falle Heiligengrabe ließ man die beiden mehrfach bewährten Prediger Wolf und Uhden aus der Landeskirche ausscheiden. Was seitens der Regierung und des Konsistoriums gegen die Äbtissin vorgebracht wurde, ging an dem Kernproblem, der Frage nach der Kirche vorüber. Der gewandte und angesehene Hofprediger Snelhage hatte als Vertreter der Kirchenbehörde mehrfach mit der Äbtissin zu verhandeln. Aber schließlich konnte auch er nur in höflicher Form die entscheidende Frage stellen: Annahme der Union oder völlige Auflösung des Stiftes?

Im Falle Otto v. Gerlach wie im Falle Köppen handelte es sich immerhin um Geistliche und Gemeinden, die die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf sich gezogen hatten. Da mußte man also den Anschein einer wirklichen theologischen Auseinandersetzung wahren. Das besorgte für die Kirchenbehörde der Nachfolger Schleiermachers an der Universität, Professor D. Twesten, der von Verwaltungsarbeit im Konsistorium und später im Evangelischen Oberkirchenrat überwuchert wissenschaftlich unfruchtbar wurde, der aber gewiß kein Verständnis für die lutherische Kirche und ihr Bekenntnis hatte.

Die eigentliche Entscheidung in den Fällen Gerlach und Goßner-Köppen, wie überhaupt in den Fragen des lutherischen Bekenntnisses trafen im Konsistorium in jenen Zeiten die Herren D. Marot und Dr. Fournier. Man braucht nur die Namen zu nennen, um zu wissen, daß gerade sie hervorragend geeignet waren, die letzten Fragen der lutherischen Kirche in Preußen zu entscheiden. Es waren ehrenwerte Leute, beide überaus fleißig und gewandt, wohl auch tüchtige Theologen: aber wie kamen sie dazu, in diesen Fragen zu entscheiden? Die Französisch-Reformierten rühmen sich einer besonderen Gewandtheit im Verhandeln und einer hervorragenden Fähigkeit im Ausgleich von Meinungsverschiedenheiten. Hier aber handelte es sich nicht um Meinungsverschiedenheiten und um den Ausgleich von Gegensätzen. Die Forderung, daß die lutherische Kirche nach lutherischen Grundsätzen leben und von Lutheranern geleitet werden sollte, war unabdingbar. Die damals entscheidenden Konsistorialen waren lediglich Verwaltungsorgane, die nach Landesgesetz und Paragraphen handelten und denen der Kirchenbegriff Hekuba war.

Die Auswanderungswilligen mögen ihrerseits überdies die Unmöglichkeit, diese Verwaltung des Kirchenwesens als Kirche anzuerkennen, täglich in vielen Kleinigkeiten erlebt haben. Es ist für uns heute unmöglich, vor diesem Verwaltungsgebilde von etwa 1840 kirchlichen Respekt zu haben. Wir müssen vielmehr auf Grund der beigebrachten Tatsachen zugeben, daß in der Tat in dieser sogenannten Kirche das kirchliche Bekenntnis nicht nur bedroht, sondern völlig ausgeschaltet war.

Was tat nun der Staat als der verlängerte Arm der Kirche weiter? Iwan bringt von den kirchlichen Einzelheiten, wie wir sie angeführt haben, naturgemäß nichts. Dafür aber berichtet er sehr ausführlich über die Schikanen der staatlichen Organe gegen die Auswanderungswilligen. Nach preußischem Landesrecht konnte jeder unbescholtene Einwohner, der seiner Militärpflicht genügt hatte, auswandern. Was aber jedem Preußen erlaubt war, das wurde den Lutheranern versagt. Glaubensfreiheit sei kein Auswanderungsgrund! Bisher brauchten die Auswanderungswilligen keinen Grund für ihre Absicht anzugeben. Nun wurde die eingehende Begründung des Vorhabens gefordert und dann der eindeutig vorgebrachte Grund bestritten, damit aber die Auswanderung verweigert und verhindert. Die Bürgermeister, Landräte und Amtsvorsteher wurden um den Leumund der Auswanderungswilligen befragt. Es ergab sich in einer mühseligen und schwierigen Rechnung, daß bei einer Zahl von etwa 4000 Auswanderern vielleicht 15 Personen ermittelt wurden, die nicht etwa grobe Verbrecher waren, sondern die ganz hohen moralischen Ansprüchen nicht voll genügten: also etwa 0,38%. Bei dem einen oder anderen Militärpflichtigen wird die noch nicht abgeleistete Dienstpflicht vorgebracht. Hier und da erklärt sich der Betroffene bereit, die Ausreise hinauszuschieben. In den weitaus meisten Fällen gibt die Militärbehörde die Betroffenen ohne Weiteres frei.

Im Übrigen gerieten die Auswanderer durch die vielen als Schikanen empfundenen Ermittlungen, die Zeit und immer wieder Zeit kosteten, in große Not. Sie hatten ihre Wirtschaft, Haus und Hof und fahrende Habe, so weit sie nicht mit auf die Reise zu nehmen war, verkauft. Nun saßen sie da und zehrten von dem Reisegeld oder dem für den Anfang drüben jenseits des Meeres aufgesparten Notpfennig. Obendrein aber gerieten sie in Schulden: sie hatten Kähne und Schiffer gemietet, um mit diesen durch die heimatischen Flüsse und Kanäle die Seehäfen zu erreichen. Die Kähne hatten sich rechtzeitig eingestellt und die für diese Fahrt verpflichteten Schiffer heischten Bezahlung, ob nun die Kähne benutzt werden oder nicht.

Vom Könige wurden gemischte Kommissionen aus Geistlichen und Weltlichen ernannt, die die Auswanderer noch einmal nach ihrem Grunde befragen, die sie belehren und von ihrem Irrtum

abbringen sollten. In der Mark sind unter den Theologen zu nennen der bekannte spätere Generalsuperintendent D. Carl Büchsel und der Hofprediger Friedrich Strauß, der Strauß der „Glockentöne“. Beiden ist dieser königliche Auftrag nicht angenehm gewesen und selbstverständlich erreichten sie mit ihrer Belehrung bei den Auswanderern nichts: aber sie konnten auch zum größten Leidwesen des Königs nichts Nachteiliges berichten. Von den beteiligten weltlichen Kommissaren, meist Landräten, war der eifrigste der Landrat v. Stülpnagel in Prenzlau, der mit allen nur denkbaren Polizeimaßnahmen gegen die Auswanderer vorging und der sich auch nicht scheute, Auswanderer ohne Entlassungsschein auf der Fahrt durch die Mark aufzuhalten und zurückzuschicken.

Bei dieser Gelegenheit sei es gestattet, an einem Beispiel die Ungeschicklichkeit Iwans zu zeigen. S. 245 ff. behandelt I. ausführlich den Rücktransport jener uckermärkischen Auswanderungswilligen, die ohne obrigkeitliche Ausreisegenehmigung von den Organen des Staates in Havelberg angehalten und die dann auf ihren eigenen Kähnen wieder in die Uckermark zurückgestaucht wurden. In Eberswalde erhielten die Zurücktransportierten bei Beendigung des Wasserweges die Auflage, sich längstens binnen vier Wochen ein Unterkommen zu beschaffen, „andernfalls — ich zitiere wörtlich — gegen sie nach dem Gesetze vom 6. 1. 1843 § 6 verfahren würde (?)“ (S. 247). Iwan setzt da ein Fragezeichen, weil er offenbar mit dem angezogenen Gesetz vom 6. Januar 1843 nichts anfangen kann. Er hat auch keine Möglichkeit gehabt, sich zu unterrichten und niemand beriet ihn, auch nicht das Johann-Heß-Institut in Breslau als Herausgeber dieser Arbeit. Das angezogene Gesetz steht in der Preußischen Gesetzsammlung 1843 Nr. 2 S. 19 f., betrifft die Bestrafung der Landstreicher, Bettler und Arbeitsscheuen und sieht eine Gefängnishaft bis zu 6 Wochen bzw. Landesverweisung vor. Nach § 6 werden mit dieser Strafe auch diejenigen belegt, welche (1.) entweder dem Spiel, Trunk oder Müßiggang sich hingeben, oder (2.) eine Unterstützung aus öffentlichen Armenfonds empfangen, sich aber weigern, die ihnen von der Obrigkeit zugewiesene angemessene Arbeit zu verrichten oder (3.) nach Verlust ihres bisherigen Unterkommens binnen einer von der Ortspolizeibehörde zu bestimmenden Frist sich kein anderweitiges Unterkommen verschaffen und auch nicht nachweisen können, daß sie solches aller angewandten Bemühungen ungeachtet nicht vermochten. Von der Polizei her gesehen war die Anziehung dieses Gesetzes, nachdem die ganze Angelegenheit einmal diese betrübliche Zuspitzung genommen hatte, absolut keine Schikane. Aber für die ohnehin vielfach gekränkten Lutheraner, deren moralische und geistige Fähigkeiten schon so oft ohne Grund beanstandet worden waren, lag in dieser durch das Gesetz bedingten Gleichstellung mit Landstreichern, Bettlern und Trunkenbolden eine unverdiente Härte.

Eine besonders schwierige Auflage für die Auswanderer, die schließlich abreisen durften, war die ihnen zur Pflicht gemachte Mitnahme eines Geistlichen der renitenten Konfession. In dieser Maßnahme sollte sich angeblich die aufrichtige landesväterliche Fürsorge des Königs um das Seelenheil seiner ungetreuen Landeskinder zeigen. Vom König her war die Maßnahme ernst gemeint, und sie entsprang gewiß nicht der Absicht, zu schikanieren. Die zuständigen Minister, mindestens aber die Regierungspräsidenten hätten wissen müssen, daß die Auflage unsinnig und im normalen

Falle unerfüllbar war: denn die renitenten Geistlichen saßen hinter Schloß und Riegel. Im Übrigen aber hätten die Geistlichen, die das Vertrauen des Königs besaßen und als seine Ratgeber in evangelicis fungierten, ihren Herrn darauf hinweisen müssen, daß seine landesväterliche Fürsorge fehl ging, wenn er die seiner Meinung nach Irregeleiteten weiter unter der Seelsorge und Führung der notorischen Verführer, nämlich ihrer Geistlichen, sehen wollte.

Die einfachste Lösung aus allen Schwierigkeiten wäre gewesen, wenn die Auswanderer einen anderen Grund für ihre Absicht angegeben hätten. Dazu wären sie auch leicht in der Lage gewesen, zumal dann, als sowohl aus Amerika wie auch aus Australien Berichte über das gute und aussichtsreiche Gedeihen im neuen Vaterlande eintrafen. Zur Abgabe eines falschen oder doch ausweichenden Auswanderungsgrundes aber konnten und wollten sich die Lutheraner nicht entschließen. Sie waren absolut königstreue Preußen, sie wollten nach Möglichkeit gern im Lande bleiben, wenn sie daselbst nur ihres Glaubens in einer lutherischen Kirche unter schriftgemäßer Leitung hätten leben können. Sie haben wahrheitsgemäß die Glaubensfrage einzig und allein immer wieder in den Vordergrund gestellt, weil sie bei der auch ihnen bekannten frommen und kirchlichen Grundhaltung des Königs von Monat zu Monat, dann von Jahr zu Jahr auf eine Wendung hofften. Diese Hoffnung hat sich zu Lebzeiten des Königs nicht erfüllt.

Als unter Friedrich Wilhelm IV. die Verhältnisse von Grund auf andere wurden und eine evangelisch-lutherische Freikirche in Preußen ihre Anerkennung als Kirche durchsetzte, da hatte die konfessionelle Auswanderung inzwischen aufgehört. Sie flackerte noch einmal auf 1848 ff., als man vorübergehend befürchten mußte, daß die durch die Revolution geforderte Trennung von Staat und Kirche die Landeskirche zerschlagen würde.

Iwan gibt nun weiter eine ins Einzelne gehende Schilderung der Auswandererzüge; er behandelt die Reisen aus Brandenburg, Pommern, Schlesien, Posen und Sachsen nach den Seehäfen, die Einschiffung und die Überfahrt mit ihren verschiedenen Zwischenfällen, Überraschungen und Nöten, sowie die Ankunft und erste Festsetzung in Amerika wie in Australien. Über die dortigen Siedlungsschicksale und Kirchengründungen soll der zweite Band berichten.

Inzwischen aber haben wir über ein wichtiges evangelisch-lutherisches Kirchengebilde in Südastralien eine eingehende Darstellung erhalten von Theodor Hebart, über die VELKA: die vereinigte evangelisch-lutherische Kirche in Australien, ihr Werden, Wirken und Wesen, eine Zentenarschrift 1838—1938 (North Adelaide: Lutheran Book Depot 1938), ein gutgedrucktes, mit vielen Bildern und Plänen und dergl. ausgestattetes Buch von 480 Sei-

ten. Die VELKA in Südastralien ist in dem weiten Lande eine verhältnismäßig kleine Kirche von nur ca. 28 000 Seelen. Von ihrer starken Lebendigkeit aber zeugen 20 000 Abendmahlsbesucher im Jahre, 84 vollamtliche und theologisch ausgebildete Geistliche sowie 564 Sonntagsschullehrer. Die VELKA besitzt eigene höhere Schulen mit Gymnasialkursen und zwei theologische Hochschulen (Colleges); sie zeichnet sich aus durch eine durchgebildete Verwaltung mit gesundem Finanzwesen und wohlgeordnetem Archiv, das die Hauptquelle Hebarts für seine Arbeit war. Die VELKA führt ihr Dasein auf die Auswanderer aus Brandenburg (Kreis Züllichau) zurück; ihr erster Geistlicher war der aus Klemzig bei Züllichau 1838 nach Südastralien ausgewanderte Pfarrer August Kavel († 1860). Es war für die schlichten und einfachen Väter dieser ganz eigenständigen Bauern- und Handwerkerkirche, die keinerlei anerkannte Lehrautorität, keine richtunggebende Hochschule, keine schützende Hand einer Landesregierung über oder neben sich hatte, nicht leicht, sich in völlig fremden und vielfach feindlichen Verhältnissen aufzubauen und zu erhalten. Schwärmerei und Sektiererei brachen immer wieder auf und mußten unter großen Opfern und schweren Erschütterungen unterdrückt werden. Unruhiger Zuwachs aus der alten Heimat und zersetzender Einfluß aus USA haben den Bestand dieser Kirche zeitweise schwer bedroht. Wenige Jahre nach Kavel landete mit vornehmlich schlesischen Auswanderern der Pfarrer Gotthardt Daniel Fritzsche, der bald zu den bereits ansässigen Landsleuten in einen heftigen kirchlichen Gegensatz trat; die Lehrautorität der von Schwärmern, Schulmeistern und Handwerkern aufgehetzten, sich gegenseitig verdammenden Gemeindeversammlungen, die sprichwörtlichen Tugenden protestantischen Eigensinns, Independentismus und Zentrifugalismus, feierten wilde Orgien. Man gab sich nicht mit Kleinigkeiten ab, sondern entschied letzte Fragen der Dogmatik endgültig: Gnadenwahl, Chiliasmus, Wiederkunft des Herrn, Auferstehung der Toten fanden für fast jede südastralische Gemeinde eine Sonderlösung von kanonischer Gültigkeit. Fritzsche und seine Anhänger fielen der Werbung von Missouri anheim. Dies überwiegend nominalistische Luthertum nordamerikanischer Ausprägung, das der Volkstumspflege feindlich oder doch mindestens sehr gleichgültig gegenüberstand, hat den alten deutschen Charakter der lutherischen Kirchengründungen in Südastralien weithin zerstört. Gegenüber diesem in der ELSA, der evangelisch-lutherischen Synode von Australien, zusammengefaßten Missouri-Luthertum war es für die Glieder der späteren VELKA nicht leicht, eine mittlere Linie, etwa die des deutschen landeskirchlichen Luthertums zu halten.

Hebart macht der Heimatkirche den Vorwurf, daß sie die junge Kirche in fremder Umgebung ganz und gar sich selbst überlassen habe, daß sie ihr namentlich nicht durch Aussendung geeigneter

Geistlicher geholfen habe. Dieser Vorwurf ist nicht so ganz unberechtigt. Aber damals wäre von den evangelischen Landeskirchen Deutschlands zu großzügiger Hilfe oder zur Aussendung tüchtiger Geistlicher nur die altpreußische, d. h. also eine unierte Landeskirche in der Lage gewesen. Diese Hilfe konnte jedoch von den australischen Lutheranern auf keinen Fall erbeten oder erwartet werden. Aber welche Möglichkeiten hätte die altpreußische Landeskirche in der Diasporaarbeit des letzten Jahrhunderts gehabt, wenn sie fest auf dem lutherischen Bekenntnis gestanden hätte; welche Krisen und Absplitterungen wären vermieden!

In dieser Einsamkeit und ganz auf sich selbst gestellt mußte die junge Kirche die Geistlichen nehmen, wie und woher sie sich anboten: gewiß nicht immer das beste Material. Sehr segensreich wirkte sich aus die vielfache Beziehung zu den im Lande arbeitenden deutschen evangelischen Missionen. So gewann die Baseler Mission einen starken Einfluß auf die werdende VELKA. Allerdings kam mit diesen Beziehungen zu Basel und mit den als Pfarrern wirkenden Baseler Missionaren unionistischer Geist in die lutherischen Gemeinden und damit neue Anfechtungen von den Genuinen, neue Spaltungen und neue Wirrungen. Es hat lange gedauert, bis alle Bindungen mit Basel und alle Fäden zu der Union überwunden waren. Aber die VELKA hat sich den durch ihre gegebene Lage notwendigen Forderungen nicht entzogen und damit sich selbst als lutherische Kirche behauptet, auch gegenüber unionistischen Absplitterungen, die dann auf Sydney und Melbourne beschränkt blieben.

Unter den mancherlei Beziehungen zum Luthertum der Heimat verstärkten sich immer mehr die zu Neuendettelsau und zu Erlangen. Aber jetzt konnte die VELKA der alten Heimat in ihrer Not selbst helfen; wie sie keine Geistlichen aus Deutschland, aus Europa mehr brauchte, so konnte sie aus eigenen reichen Mitteln allen kirchlichen Erfordernissen gerecht werden. Ihre Geistlichen aber bildete sie auf eigenen Hochschulen aus.

Die angelsächsische Umgebung und der ständig wachsende USA-Einfluß nötigten die VELKA, angelsächsische kirchliche Einrichtungen und Formen zu übernehmen: so wurde ein intensiver kirchlicher Betrieb entfaltet. Gemeindeschulen, Sonntagsschulen, Wahlen, Synoden, Meetings, Jugendpflege, soziale Fürsorge, Pressewesen, ausgedehnte Verwaltung, Grundstückskauf usw. usw. hatten auch hier ihre Stätte. Schließlich aber war mit der fremden Umgebung die Forderung verbunden, daß die Schulen Staatsschulen werden mußten, wenn die Kirchengemeinden ihren Einfluß gesichert sehen wollten, daß der Unterricht in der Staatssprache erteilt werden mußte und daß die Geistlichen im Vollbesitze des Staatsbürgerrechts waren. Auf allen diesen Gebieten ist die VELKA zögernd den Anforderungen nachgekommen. Es war ihr wohl be-

wußt, daß sie mit jedem Nachgeben immer wieder ein Stück deutschen Erbes und deutschen Volkstums preisgab. Aber sie konnte schließlich den Forderungen des Staates um so leichter entsprechen, als sie in ihren Reihen keinerlei irgendwie beachtlichen neuen Zustrom aus der Heimat und aus der Heimatkirche zu verzeichnen hatte, und als ihre bodenständigen Glieder vollwertige Staatsbürger waren, die wie in Landesbrauch und -Sitte so auch in Landessprache und -Kultur lebten und ihre Kinder entsprechend heranzogen. Konnte, durfte da die Kirchensprache deutsch bleiben? Das ist wohl nicht gut zu bejahen. — Aber konnte die Kirche trotzdem, konnte die Theologie dieser Kirche auch im englischen Gewande lutherisch und insofern deutsch bleiben?

Hebart glaubt das bejahen zu können. Die Kirche ist ihrem Wesen nach deutsch und evangelisch-lutherisch wie in ihrer Gründung. Aber sie kann das Deutsch nicht mehr im Namen führen, so wenig wie die Kirchensprache deutsch sein kann. Das sind nüchterne Tatsachen, denen wir uns beugen sollten, da wir sie nicht ändern können, heute weniger als 1913 oder 1938. Hebart weist S. 471 nach, wie die Möglichkeit deutscher Sprache im Gottesdienst und in kirchlichen Veranstaltungen im letzten Jahrzehnt immer weiter zurückgegangen ist. Die Kirche soll zumal als Gast im Lande nichts erzwingen wollen, was bei den angesessenen kirchlichen Kreisen des Landes Anstoß erregen könnte.

Die Wiedereinsetzung von Religion und Kirche unter die Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung durch Franz Guizot (1787—1874).

Von Justus Hashagen.

Nicht immer wurden Religion und Kirche von den neuzeitlichen Geschichtsschreibern als Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung gebührend gewürdigt. Man vernachlässigte sie in auffallender Weise oder übersah sie ganz. Man tat so, als wenn sie gar nicht vorhanden wären, oder man warf sie mit Steinen, wenn sie es doch wagten, aus dem Dunkel aufzutauchen; man ließ kein gutes Haar an ihnen und trieb gegen sie Greuelpropaganda in aller Form.

In der Renaissance hatte es angefangen. Ihre bedeutendsten Historiker waren gegenüber Religion und Kirche oftmals mit Blindheit geschlagen. Das viel geschmähte Zeitalter der Religionskriege öffnete dann freilich die Augen auch der Geschichtsschreiber. Aber es war eigentlich nur ein Zwischenspiel, eine Episode. Denn nun kam die Aufklärung und bezog die Renaissancepositionen gegenüber Religion und Kirche von neuem und baute sie allseitig aus. Religion und Kirche wurden von der Geschichtsschreibung der Aufklärung entweder ignoriert oder karrikiert oder geschmäht. Voltaires Schlachtruf brachte auch die Kollegen in Wallung.

Da war es das Verdienst der Romantik und auch schon der Vorromantik, daß sie Religion und Kirche in ihre unverjähbaren Rechte als Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung wieder einsetzten, wenn auch bei den Vorromantikern noch manche aufklärerische Entgleisungen mit unterliefen.

Franz Guizot, der bedeutende Historiker und Politiker, war weder das eine noch das andere. Und doch hat er sich an jener Restauration an führender Stelle beteiligt und sich zeitlebens mit heiligem Eifer um sie bemüht, wobei es zunächst offen bleiben darf, ob seine vielseitigen Bemühungen zum Ziel geführt haben.

Auf der Höhe des Lebens hielt er 1828/29 an der Sorbonne, an die er als fünfundzwanzigjähriger Jüngling berufen worden war, seine mit dem größten Beifall aufgenommenen Vorlesungen über die abendländische Kulturgeschichte des Mittelalters (*Histoire de la civilisation en Europe*) und über französische Kulturgeschichte

(5 Bände). Sie waren nach Form und Inhalt für ihre Zeit eine hervorragende Leistung. Noch heute wird jeder die echt französische *clarté* darin genießen.

Schon räumlich nehmen Religion und Kirche in dieser universal-geschichtlichen Darstellung einen großen Platz ein. Mehrere Vorlesungen sind ihnen ausschließlich gewidmet. Guizot läßt keinen Zweifel darüber, daß er in den religiös-kirchlichen Fragen nicht nur eine Triebkraft neben den anderen profanen sieht, sondern daß er sie unter allen geschichtlichen Triebkräften weitaus in die vorderste Reihe rückt. Er betont das grundsätzlich, stellt es aber auch unter Beweis, indem er die Hauptperioden der Kirchengeschichte in ihrer Verflechtung mit der Profangeschichte an den Hörern vorüberziehen läßt. Religion und Kirche sind bei Guizot nicht nur die vordringlichsten, sondern auch die positivsten Triebkräfte. Mit seiner Bewunderung für die kirchliche Organisation, Ordnung und Autorität hält er vor allem deshalb nicht zurück, weil sie auf die abendländische Welt nach allen Seiten hin eine überaus günstige und geradezu fortschrittliche Wirkung ausgeübt haben. Das geht so weit, daß er das kirchliche Bußsystem mit den höchsten Lobsprüchen bedenkt und sich zu der Behauptung versteigt, daß es vom Geiste modernster Philosophie erfüllt sei. Man wird nachdenklich, wenn er hier als ihren Vertreter den platten englischen Utilitarier Jeremias Bentham († 1832) zu Hilfe ruft. Aber trotzdem hat Guizot schon in diesem Werke alles getan, um Religion und Kirche als die mächtigsten Triebkräfte in die geschichtliche Entwicklung wieder einzureihen.

Ähnliches geschah nun aber auch in all seinen anderen zahlreichen und gehaltvollen Geschichtswerken mit Einschluß seiner Memoiren, besonders in der fünfbändigen französischen Kulturgeschichte (7. Auflage, 1860). Hier erstrahlt der positive Einfluß von Religion und Kirche auf die geschichtliche Entwicklung abermals im hellsten Lichte. Auch seine umfassende Geschichte der englischen Revolution, die er nach einer langen, durch seine politische Tätigkeit bedingten Pause (zwei Bände 1826/27, vier Bände 1854/6) im Alter noch fertigstellte, ist davon erfüllt. Gewiß war der Hauptgrund für Guizots Hinwendung zu diesem großen Stoffe ein politischer, wie er denn in erster Linie immer ein *homo politicus* war. Als Liberaler, wenn auch als ein sehr gemäßigter und eigentlich Konservativer, brachte er wie seine vielen Parteigenossen der englischen Geschichte die gebührende Huldigung dar, indem er die Revolution vornehmlich als Politiker beleuchtete. Aber das war doch nicht der einzige Beweggrund. Was ihn gerade an dieser Revolution immer wieder anzog, war ihr kräftiger religiös-kirchlicher Einschlag. Während die deutsche Reformation (angeblich) nur eine religiöse Bewegung war und die französische Revolution nur eine politische, lag die weltgeschichtliche Größe der englischen Revolu-

tion für Guizot gerade besonders darin, daß sie religiös-kirchliche Kräfte entfesselte und in sich aufnahm. So kann es ihm auch hier nicht schwer fallen, Religion und Kirche in den hell belichteten Vordergrund zu stellen.

* * *

Zur Würdigung der allgemeinen Stellung des Historikers Guizot mögen diese wenigen Mitteilungen genügen. Trotz gebotener Knappheit könnten sie vielleicht schon ausreichen, um Guizots verdienstvolle Behandlung von Religion und Kirche herauszustellen. Aber freilich ist damit noch nicht gesagt, in welcher Weise er sich mit diesem Thema, das er sein ganzes langes Leben lang für eines der wichtigsten gehalten hat, abfindet. Mit dieser Frage muß man sich auch deshalb beschäftigen, wenn man die Grenzen seiner Leistung aufdecken will.

Guizot war kein Romantiker. Deshalb fehlte ihm viel, um in das Innere von Religion und Kirche einzudringen und sie als Triebkräfte auch nach außen allseitig zu würdigen. Er war gläubiger Calvinist, wenn auch ein sehr weitherziger. Als solcher war er sowohl gegenüber der katholischen Kirche wie gegenüber den englischen Sekten nicht ohne Befangenheit. Trotz seiner rühmlichen Duldsamkeit vermochte er auch als Historiker die Scheuklappen nicht abzulegen. Woher stammten sie?

Wer sich in Guizots Geschichtswerke vertieft und sich zugleich seine höchst umfassende praktisch-politische Tätigkeit vergegenwärtigt, kann darüber nicht im Zweifel bleiben. So eifrig der Historiker Guizot in fast allen seinen inhaltreichen Werken um Religion und Kirche bemüht ist, so liebevoll er sich ihrer annimmt, indem er sie oft gegen ihre Feinde verteidigt, so eifrig, daß man ihn direkt als Religions- oder Kirchenhistoriker bezeichnen darf: man kann sich doch des Gefühles nicht entschlagen, daß er diesem seinem Lieblingsgegenstande in vollem Umfang nicht gerecht wird. Woran lag das?

Wenn Guizot kein Romantiker war, was war er denn? Ein moderner Historiker im Stile Niebuhrs und Rankes war er gewiß auch nicht. Es ist erstaunlich, wie wenig er von seinem großen Zeitgenossen Ranke gelernt hat. Weder Rankes bahnbrechende Quellenkritik noch seine Objektivität, noch seine Grundlegung einer ganz neuartigen genialen politischen Geschichtsschreibung fanden bei dem eingefleischten Franzosen Anklang. Er fühlte sich in seinen Grundanschauungen viel zu sicher und hielt an ihnen sein ganzes langes Leben lang viel zu starr fest, als daß er diesen modernen Anregungen, denen doch die Zukunft gehörte, nachgegeben hätte. Er beharrte unerschütterlich auf seinem Standpunkte; er ließ sich in seine Arbeit nicht hineinreden; er wucherte nur mit seinem eigenen Pfunde. Und doch hatte er auch einen Leitstern. Wer hatte ihn über ihm aufleuchten lassen?

Oftmals hat man unseren Kant, zu dessen Verehrern auch Guizot gehörte, für den Totengräber der Aufklärung erklärt und dann auch wohl die Meinung vertreten, daß die Aufklärung im letzten Jahrhundert sehr bald zum Erliegen gekommen sei. Nichts irriger als das. Die Aufklärung erlebte vielmehr noch während des letzten Jahrhunderts eine so kräftige Nachblüte, daß sie noch heute unter uns keineswegs verwelkt ist. Auch die Geschichtsschreibung des letzten Jahrhunderts ist von ihrem allerdings etwas faden Dufte stark berührt.

In Frankreich nun ist Guizot ihr Führer und sein Gegensatz gegen die so hoch stehende romantische Geschichtsschreibung seiner geistvollen Landsleute beträchtlich. Insbesondere was er über Religion und Kirche sagt, läßt ihn meistens als Nachfahren, Nachzügler, Epigonen der Aufklärung erscheinen. Und auch seine praktische Religions- und Kirchenpolitik kann ihre rationalistische Herkunft nicht verleugnen.

Vor allem ist Guizots Religionsbegriff, worauf doch alles ankommt, ein intellektualistischer. Er geht aus von den vielen Fragen, die den Menschen bedrücken und quälen, und die er doch selbst nicht lösen kann, die überhaupt nicht im Diesseits, sondern nur vom Jenseits aus beantwortet werden können. Auf diese Fragen erwartet der Mensch von der Religion Antwort. Außerdem hat er noch das dringende Bedürfnis, für seine natürliche Moral einen tieferen Sinn und vor allem eine Stütze, eine Gewähr zu erlangen. Auch diese kann ihm nur die Religion bieten. Aus diesen beiden klaren Quellen stammt die Religion, die deshalb auch niemals nur ein „reines Gefühl“ sein könne. Sie bestehe vielmehr einerseits aus den Antworten auf jene Fragen und andererseits aus Moralsätzen, die diesen Antworten entsprechen. Das ist eine recht magere Inhaltsangabe und ein recht bescheidenes Programm. Höchstens wird noch hinzugefügt, daß die Religion auch die Zukunftshoffnungen der Menschheit zur Erfüllung bringt. Neu ist dies alles natürlich nicht. Damit hatte sich auch schon die Aufklärung zufrieden gegeben. Wenn nun aber die Religion diese ihre Aufgaben erfüllen will, dann muß sie sich als Kirche organisieren: nur so kann sie auf die menschliche Gesellschaft wirken. Dafür hat Guizot auch als Historiker volles Verständnis. Was aber darüber hinausgeht, ist vom Übel. Zwar kann Guizot den theologischen Einschlag in der abendländischen Bildung gar nicht stark genug hervorheben: „Der Geist der Theologie ist . . . das Blut, das in den Adern der europäischen Welt als belebender Saft bis auf Bacon und Descartes geflossen ist.“ Aber diese erfreuliche Feststellung kann über eine mehr dekorative Bedeutung kaum hinausgelangen. Denn die Hauptsache ist die organisatorische Einwirkung der Religion auf alle Schichten der Gesellschaft. Diese kann aber nur dann erfolgen und sich nur dann fruchtbar gestalten, wenn nun auch diese Kirche die Re-

ligion ebenso intellektualistisch und moralisch auffaßt, wie Guizot es für unerläßlich hält. Was darüber ist, das ist vom Übel. Erschreckend deutlich wird das in der vielgepriesenen Geschichte der englischen Revolution. Für den religiösen Radikalismus hat dieser nüchterne Rationalist und dieser etwas steifleinene, humorlose Moralprediger kein Verständnis. Ruth Keiser hat in ihrer ausgezeichneten Baseler Dissertation über Guizot als Historiker (1925) vollkommen recht, wenn sie meint, jeder Aufklärer hätte eine religiös-kirchliche so verständnislose Revolutionsgeschichte auch schreiben können: „es gelingt ihm nicht, das Religiöse . . als Massenleidenschaft (für die Geschichtsdarstellung) fruchtbar zu machen. Alle religiösen Parteien agieren bei ihm nur als politische Parteien: sie streiten (nur) um eine besondere Regierungsform der Kirche . . wie die profanen Politiker um die des Staates. Die Forderungen der Presbyterianer erscheinen . . unbegründet, weil man nie erfährt, daß sie aus religiöser Leidenschaft geboren wurden. Cromwell erscheint . . als Farceur, der mit gut gespielten religiösen Anschauungen das Volk mitsamt dem Parlament dupiert“. Das Ende vom Liede ist, daß dieser Historiker, der sechs Bände über die englische Revolution geschrieben hat, Cromwells eigene Welt, die Independents und alle anderen religiösen Sonderlinge und Querköpfe, auch wenn sie organisiert sind, ins Lächerliche zieht.

Und doch war dieser Historiker ein frommer Mann, wenn auch kein homo religiosus. Für den Finger Gottes in der Geschichte hat er ein waches Auge. Er ist ihm ebenso sichtbar wie in der Natur, wie am gestirnten Himmel. Sein Vorsehungsglaube war nicht zu erschüttern. Auch darin gleicht er manchem Aufklärer. Auch in der Geschichte ist also das Wirken der Vorsehung sichtbar, nur daß man nicht ungeduldig werden darf, wenn es nicht sofort in die Erscheinung tritt. So ähnlich hatte sich auch Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ geäußert. Die Entwicklung der europäischen Kultur erfolgt nach göttlichem Ratschluß. Wenn der Mensch der Vernunft und der Moral in der Welt Geltung verschafft, so handelt er als Werkzeug Gottes. Denn eben dies Reich der Ordnung, der Vernunft, der Moral, der Gerechtigkeit ist ein Werk der Vorsehung, ebenso wie die großen Männer. Bei diesen Allgemeinheiten ist es aber geblieben. Dieser Vorsehungsglaube ist immerhin doch nicht so stark, daß er seine Geschichtsauffassung tiefer beeinflußt hätte. Er glaubt wohl an den Finger Gottes. Aber er fühlt sich (ähnlich wie Ranke) nicht berufen, Gottes Walten nun überall nachzuweisen. Immerhin geht es zu weit, wenn Ruth Keiser hier nur von „Deklamation“ spricht.

Guizots Stellung zur katholischen Kirche war im allgemeinen freundlich. Als er 1856 seine kulturgeschichtlichen Vorlesungen zum sechstenmal herausgab, fügte er die Erklärung bei, daß er die Rolle der Kirche in der abendländischen Kulturgeschichte (des Mit-

telalters) mit einem tiefen Achtungsgeföhle gewürdigt habe. Und er schloß mit den Worten: *Pour son salut moral et social, il faut que la France redevenne chrétienne, et qu'en redevenant chrétienne elle restera catholique.* Die Bedeutung und den Einfluß der Kirche zunächst bis ins fünfte Jahrhundert sucht er in dreifacher Richtung: sie war die einzige Trägerin einer wirklichen Gewissensmoral; sie verbreitete die Idee eines über den menschlichen stehenden Gesetzes, das auch als Vernunft bezeichnet wurde, und sie hielt sich vom Staate völlig fern. Man sieht sofort, daß hier sein Religionsbegriff einwirkt, und man kann hier wie dort einwenden, daß diese Analyse reichlich dürftig ausgefallen ist.

Auch als praktischer Politiker behandelte Guizot die Kirche mit Wohlwollen. Ruth Keiser meint, sein „auf Ordnung und Autorität gerichtetes Wesen“ habe ihn mit einer stillen Neigung zur katholischen Kirche erfüllt. Als Organisation, als ‚Gouvernement‘ ist für ihn diese Kirche unschätzbar, „als Bewahrerin des wahren Glaubens, vor haltlosen individuellen Spekulationen“, vor metaphysischem Spintisieren und mystischem Überschwang, den er verabscheut. Gerade vom Standpunkt seines praktischen Christentums ist auch dem Politiker die katholische Kirche willkommen. Obwohl er kirchenpolitisch und vor allem als Historiker der von der katholischen Kirche verworfenen Trennung von Staat und Kirche huldigt, obwohl er die Einmischung der Kirche in die Politik als Schädigung der „einen“ Religion ebenso verwirft wie die Einmischung des Staates in die Kirche, so hat er diesen immer wieder hervorgekehrten Standpunkt gerade in seiner Unterrichtspolitik verlassen und in seinem Volksschulgesetze von 1833 der Kirche den größten Einfluß auf Erziehung und Unterricht eingeräumt. Er „stellt den Unterricht auf die Basis der Zusammenarbeit von Kirche und Staat, in der Überzeugung, daß der Unterricht nur dann gut und sozial sei, wenn er vom religiösen Geiste getragen werde“. Deshalb stellt er natürlich auch die geistliche Schulpflicht wieder her. Von ihm ist ein weiter Weg zu Jules Ferry, Paul Combes und der modernen französischen Laienschule. Diese schulpolitische Inkonsequenz ist charakteristisch für ihn und hat auch in seiner Geschichtsschreibung Parallelen, indem auch diese gegenüber Religion und Kirche, wie sich noch zeigen wird, eine folgerichtige und einheitliche Haltung vermissen läßt. Außerdem bezeugen aber seine Geschichtswerke an vielen Stellen, daß er den Einfluß der Kirche auf alle Zweige der Kultur für einen Gewinn hält. Auch die Jesuiten hat er als Minister verteidigt und sich als Historiker bemüht, ihnen gerecht zu werden.

Am Totenbette seiner ersten, von ihm zum Calvinismus hinübergeführten katholischen Gattin las er Bossuets ergreifende Predigt von der Unsterblichkeit der Seele. Aber der Unsterblichkeitsglaube ist eben mit dem Vorsehungsglauben enge verschwistert, wie das schon in der Aufklärung üblich war. Er war ein Bestandteil

der natürlichen Religion, der sich auch dieser weitherzige Calvinist verschrieben hatte. *Le surnaturel, source de tout religion, est dans la foi naturelle de l'homme.* Er hatte vergessen, was einst Talleyrand einem der Propheten dieser natürlichen Religion entgegenhielt. *Jesus Christus, pour fonder sa religion a été crucifié et est ressuscité. Vous auriez tâcher d'en faire autant!* Guizots Ideal war die Verbindung der streitenden Konfessionen zunächst des Protestantismus, dann des abendländischen Christentums zu gemeinsamer Arbeit im Dienste der übersinnlichen Welt. Indem auch die katholische Kirche ihr diene, wie ja auch ihre Geschichte tausendfältig bewies, hatte sie seinen vollen Beifall. Es war ein feierlicher Augenblick, als der Calvinist den berühmten Dominikanerprediger Jean Baptiste Lacordaire († 1861) in der Akademie mit herzlichen Worten willkommen hieß.

Auf der andern Seite aber hielt er doch Abstand. Für die Legenden des Mittelalters schwärmte er, aber dem Klosterwesen, einem Kernstück des Katholizismus, kann er keinen Geschmack abgewinnen. Das oftmals öffentlich in der Politik und in den Geschichtswerken gegenüber der katholischen Kirche bekundete Wohlwollen reicht in seine vertrauten Briefe nicht immer hinein. So hat er sich über den Syllabus und die Unfehlbarkeit höchst abfällig geäußert. Jules Simon, der ihm sehr nahe stand, hat dies vielleicht zu sehr betont. Aber Guizots Kritik ist weniger auffallend, wenn man ihn als Aufklärer nimmt. Sonst hätte der Abbé Gorini seine „Verteidigung der Kirche“ nicht auch gegen ihn gerichtet. Aber Guizot hielt es gar nicht für nötig, auf diesen Angriff zu antworten.

Nach diesen Erfahrungen läßt es sich nicht vermeiden, auf die Behandlung von Religion und Kirche durch den Historiker noch einmal zurückkommen. Da zeigt es sich denn bald, daß Guizot Religion und Kirche als Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung nicht immer bewundert. Er hat an der katholischen Kirche des Mittelalters viel auszusetzen. Er tadelt die Hierarchie, die Theokratie, die Unduldsamkeit, den Geisteszwang. Es ist ihm widerwärtig, daß sich in der Kirche die Regierenden, nämlich die Geistlichen, so hoch über die Regierten, nämlich die Laien, erheben, diese nur als Zuschauer behandeln und ihnen allen Einfluß auf die Gestaltung des Dogmas, des Kultus und der Verfassung abschneiden. Man sieht leicht, daß ihm hier der Calvinismus die Feder führt. Daraus erklärt sich auch zumeist sein Gegensatz gegen die Theokratie. Einen Papst wie Gregor VII. lehnt er ab: seine Taktik und sein revolutionäres Auftreten. Aber die Hauptsünde der Kirche ist ihr Attentat auf die Gedankenfreiheit und ihre Gewaltanwendung: „Die Leugnung der individuellen Vernunft, die Anmaßung, die darin liegt, Glaubenssätze de haut en bas in der religiösen Gesellschaft zu verbreiten und eine Nachprüfung durch den Einzelnen nicht zu gestatten“. Das sei auch eine psychologische Kurzsichtigkeit; denn

„eine Überzeugung kann nur dann in den Intellekt gelangen, wenn er sich ihr öffnet und sich von ihr durchdringen läßt“. Guizot scheut nicht vor scharfen Ausdrücken zurück: es sei „moralischer Selbstmord“, wenn sich jemand der Herrschaft über sich selbst, d. h. über seine Vernunft, zugunsten einer fremden Macht, das heißt der Kirche, entäußere. Guizots Ruf ist der des Marquis Posa: „Geben Sie die Gedankenfreiheit!“ Als echter Aufklärer läßt er diesen Ruf gegen die alte Kirche ertönen, und nicht nur gegen sie, sondern in ganz ähnlicher Weise auch gegen die Reformation, was kaum noch weiterer Ausführung bedarf.

Schon in seiner Schrift über die Regierung Frankreichs von 1820 hatte er die Vernunft auf den Thron erhoben: sie sei der „legitime Souverän, den die Welt braucht und immer brauchen wird“. Diese rationalistische Grundüberzeugung muß ihn zur Ablehnung der Volkssouveränität führen. Sie ist für ihn aber auch deshalb unannehmbar, weil sie der calvinistischen Souveränität Gottes widerspricht. Sieht man sich nun Guizots Göttin Vernunft näher an, so trägt sie kein sehr prunkvolles, sondern ein schlichtes bürgerliches Gewand, denn die Vernunft ist für ihn „der praktisch verwendbare Bon Sens . . ., das Juste Milieu.“ Von diesem gesunden Menschenverstande ist er so begeistert, daß er ihn „den Genius der Menschheit“ nennt. Er hat seine Stätte besonders in den Kreisen des Mittelstandes, der Bourgeoisie aufgeschlagen, hier ist er in seinem Element. Die aufgeklärte Bourgeoisie ist der wertvollste Bestandteil des Volkes: sie repräsentiert geradezu das ganze Volk. Nach dieser Überzeugung hat Guizot vor allem als praktischer Politiker gehandelt und als Minister einer starren, rücksichtslosen Klassenherrschaft mit allen Mitteln Vorschub geleistet, die dem Lande die dritte blutige Revolution beschert hat. Dieselbe Überzeugung leitet aber auch den Historiker, und man braucht nicht erst zu zeigen, daß in der Luft dieser Überzeugung Religion und Kirche als geschichtliche Triebkräfte nicht recht gedeihen können, obwohl es dem Historiker imponiert, daß sich die Kirche mit ihren Dienern über die Klassen erhebt. Wie aber Guizot als praktischer Politiker der Staatsräson dient, so findet sie auch in seiner Geschichtsschreibung einen bevorzugten Platz, der ihr auch von Religion und Kirche nicht streitig gemacht werden kann. Vom Standpunkt der Staatsräson, aber auch der Aufklärer verschreibt er sich dem Gallikanismus. Deshalb verwirft er auch die Sonderstellung seiner hugenotischen Glaubensgenossen, genau wie Richelieu!

Zu einer völligen Alleinherrschaft ist freilich der Rationalismus weder beim Historiker, noch beim Politiker gelangt. Eine solche wird durch Guizots warme religiös-kirchlichen Interessen, die sich auch der Aufklärung gegenüber durchzusetzen vermögen, verhindert. Er huldigte nicht der Lehre von der Suffizienz der Vernunft; er glaubte nicht, daß die Vernunft schlechthin alles könne.

Gegen Ende seines Lebens, als ihm die politische Führung durch die Revolution aus der Hand genommen war, wachten seine starken religiös-kirchlichen Interessen wieder auf. Er behandelte 1862 in einem besonderen Buche „Die Kirche und die christliche Gesellschaft“ und veröffentlichte (von 1864—1868) in Abständen von je zwei Jahren drei Bände „Meditationen über die christliche Religion“. Beide Arbeiten sind auch ins Deutsche übersetzt worden.

In seiner reformierten Kirche betätigte er sich höchst aktiv und zwar trotz aller Freisinnigkeit auf dem rechten Flügel. Schon 1826 hatte er eine Bibelgesellschaft begründet und 1829 eine Gesellschaft zur Hebung des reformierten Volksschulunterrichtes, der 1852 noch die Gesellschaft für Hugenottengeschichte folgte.

Auch dem Historiker Guizot täte man Unrecht, wenn man in ihm nur den Rationalisten sähe. Mit Recht versetzt ihn seine verständnisvolle Interpretin auch in die „religiöse Reaktionszeit, die auf das irreligiöse achtzehnte Jahrhundert folgte“; denn von allen Seiten betrachtet, ist Guizot doch nicht nur der Epigone der Aufklärung. Seine eigene, religiös so stark bewegte Zeit hat ebenfalls auf ihn gewirkt. Sogar an Chateaubriand hat er in seiner Jugend ein Gedicht zum Preise der „Martyrer“ geschickt, wenn er auch nichts weniger als ein Dichter war. Und doch wird er immer wieder angerührt von den irrationalen, überindividuellen, unfaßbaren, rätselhaften Kräften der geschichtlichen Entwicklung und sogar vom Unbewußten und vom Unterbewußten, von dem „ganzen Komplex von Gefühlen, Instinkten . . . , die den Menschen teils bewußt, teils unbewußt erfassen.“ Aber wenn sie nun freilich in der Geschichte so stark werden, daß sie selbst von diesem eingefleischten Rationalisten nicht mehr übersehen werden können, dann müssen sie es sich doch gefallen lassen in die von Guizot dekretierte unverbrüchliche Kausalität der Geschichte eingespannt zu werden. Das ist jenes *besoin de généralité*, der *resultat rationnel* . . . *le plus glorieux de tous les besoins intellectuels*. Gewiß anerkennt er „Impulse und Triebe aus dem Reiche des Emotionalen; aber . . . der religiöse Impuls wird ihm zum intellektualistischen Verlangen nach Auflösung der Lebensrätsel. Religion wird ihm zur Doktrin, moralischen Vorschrift und Verheißung, d. h. zu einem rational gelösten Problem. . . Die Geschichte wird logische Abwandlung von Mächten, die . . . rationalen Gesetzen folgen . . . Alles, was auf den Intellekt wirkt, was nachverstanden, was in . . . Begriffe gebracht werden kann, erfaßt und verwertet er; aber alles was darüber hinaus liegt, entgeht seinem Verständnis“, obwohl er selbst einmal eingesteht: *Rien fausse plus l'histoire que la Logique*. Aber diese Einsicht verschwindet immer wieder bald. Daher auch die Verständnislosigkeit dieses wurzelhaft amüsischen Menschen für die Rolle der Kunst und besonders der religiös-kirchlichen Kunst in der Geschichte, für die irrationalen Kräfte der Wirtschaft.

Aber aller Kritik ungeachtet, die sich dieser so selbstsichere und siegesgewisse Historiker schon gefallen lassen muß, bleibt doch sein Hauptverdienst ungeschmälert: daß er Religion und Kirche als mächtigste Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung nicht nur erkannt, sondern zu höchst lebendiger Anschauung gebracht hat. Das verdient bleibende Anerkennung, auch wenn Religion und Kirche in der aufklärerischen Luft der Guizotschen Geschichtsschreibung einen bedauerlichen Schrumpfungsprozeß durchgemacht haben und oft arg verkümmert sind. Aber selbst in dieser reduzierten Gestalt können sie ihre führende Stellung unter den Triebkräften der geschichtlichen Entwicklung niemals einbüßen. Dies erkannt und in eingehender Geschichtsdarstellung bewiesen zu haben, ist Guizots große Leistung, die gerade dann besonders hervortritt, wenn man sie mit den Arbeiten seiner älteren aufgeklärten Gesinnungsgenossen vergleicht. In dieser Hinsicht ist er wirklich Bahnbrecher und ein Wegbereiter. Was er gezeigt hat, ist uns heute längst in Fleisch und Blut übergegangen. Und heute, nach einem Jahrhundert emsiger Forschungsarbeit, ist es kein Kunststück mehr, Religion und Kirche als geschichtlichen Triebkräften ihre Krone zu lassen. Aber damals war es eine große Tat. Dafür haben wir keinen geringeren Zeugen als Goethe, der am 6. April 1829 über Guizot zu Eckermann sagte: „Welchen Einfluß . . . das Vorwalten gewisser religiöser Meinungen auf die Geschichte gehabt wie die Lehre von der Erbsünde, von der Gnade, von guten Werken gewissen Epochen eine solche und eine andere Gestalt gegeben, sehen wir deutlich hergeleitet und nachgewiesen.“ Goethe steht ganz unter dem Eindruck der kulturgeschichtlichen Vorlesungen Guizots, die bei ihm gewiß auch sonst manche verwandte Saiten anklingen ließen, zumal da er sich selbst von der aufklärerischen Geschichtsauffassung noch nicht losgemacht hatte.

Was nun die „Lehre von der Erbsünde, von der Gnade, von guten Werken“ betrifft, der Guizot einen besonderen Einfluß auf die geschichtliche Entwicklung zusprach, und die er selbst für so bedeutsam hielt, daß er sie noch 1864 in seinen tief empfundenen „Betrachtungen über das Wesen der Religion“ teilweise wieder vorlegte, so denkt Goethe dabei vor allem an die bedeutende fünfte Vorlesung der französischen Kulturgeschichte (*Histoire de la civilisation en France* I 1828), die schon weil sie vielmehr ins Einzelne geht und die Quellen ausgiebig zu Worte kommen läßt, vor seiner Europäischen Kulturgeschichte den Vorzug verdienen dürfte. Hier gibt ihm das Auftreten des gegen Augustins strenge Gnadenlehre gerichteten Pelagianismus und Semipelagianismus in Gallien den willkommenen Anlaß zu einer breit ausholenden und für die damalige Zeit anerkennenswerten Darstellung, die freilich auch wieder von dem konfessionellen Interesse der Calvinisten angeregt worden sein mag. In dem rühmlichen Streben nach Klarheit und im

Dienste einer immer sehr geschickt gehandhabten akademischen Didaktik beginnt Guizot mit einer eindringlichen Darlegung der systematischen Probleme. Prädestinarianische oder vielmehr anti-prädestinarianische Gedankengänge lassen ihn hier die menschliche Willensfreiheit sofort in den Vordergrund stellen, die sich aber eben ohne eine Hilfe von außen (*secours extérieur*) nicht voll auswirken kann. Andererseits muß sich der Mensch von der zweifachen, der Freiheit seines Willens abträglichen Tatsache immer wieder überzeugen, daß die Außenwelt seine Willensfreiheit beeinträchtigt, und daß sogar in seinem Innern „moralische Veränderungen“ vor sich gehen, die er selbst wenigstens nicht auf die Äußerungen seines Willens zurückführt. Guizot zeigt die enormen systematischen Schwierigkeiten des Problems auf, um sich selbst von vorneherein von einer schroffen Parteinahme zu entbinden und lieber den Einflüssen nachzugehen, die nun von den Kämpfen um den freien Willen, um Sünde, Gnade und gute Werke auf die geschichtliche Entwicklung ausgegangen sind. Jene fesselnde Sondervorlesung verdient auch deshalb Beachtung, weil sie die sonst bei Guizot so beliebte rationalistische Sphäre überschreitet und sich gar nicht mehr scheut, auch Beiträge zu einer Psychologie des Irrationalismus zu liefern. Damit gewinnt der Zuhörer noch eine letzte zur Charakteristik des Historikers und des Geschichtsphilosophen nicht unerhebliche Erkenntnis. Guizot konnte Religion und Kirche unter die Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung auch deshalb wieder so erfolgreich einreihen, weil er auch einmal vom gesunden Menschenverstand absah und es für keinen Raub (*ἄρπαγμα*) hielt, den Rätseln des menschlichen Seelenlebens und besonders des menschlichen Trieblebens nachzuspüren. Im übrigen war aber seine Aktivlegitimation sein Glaube.

Charakteristische Wandlungen des Gottesgedankens in der neueren systematischen Theologie.

Von Prof. D. Steinbeck - Breslau.

Unter den neueren evangelischen Theologen war es besonders der Systematiker Erich Schaefer, der in seinen Büchern, Schriften und Artikeln immer wieder den Gottesgedanken als das alles beherrschende Zentrum der christlichen Frömmigkeit und Theologie hinstellte¹⁾. Und seine eigene Theologie gestaltete er als einen Beweis für dieses Urteil. Sein Kampf galt der weit verbreiteten anthropozentrischen Verkehrung und Verfälschung der christlichen Glaubensrichtung, der er in Würdigung des alles für sich bestimmenden Gottes seine „theozentrische“ Theologie entgegensetzte. Diesen Gott aber faßte er — wiederum in bewußtem Gegensatz sowohl gegen liberale wie gegen positive Theologen — in erster Linie und Ausschlag gebend als Macht, Majestät, Herrsein über die Welt. Davon wird später noch mehr zu sagen sein. Zunächst wollen wir uns, der Bedeutung des Gottesgedankens für die christliche Glaubenslehre entsprechend, die Aufgabe stellen, seiner Wandlung in der neueren systematischen Theologie nachzuspüren. Es kann sich dabei naturgemäß nicht um eine Darstellung der ganzen Gotteslehre bei irgend welchen typischen Vertretern der Dogmatik handeln. Das würde in vielen Punkten zu fortwährenden Wiederholungen führen und das garnicht treffen, was wir wollen. Es handelt sich vielmehr um diejenigen Seiten des Wesens Gottes, die von einzelnen neueren Dogmatikern als ganz besonders wichtig und entscheidend hingestellt, ja manchmal mit dem Wesen Gottes selbst gleichgesetzt worden sind. Diese Seiten des Wesens Gottes sind sehr verschieden bestimmt worden, und es ist lehrreich, dem nachzugehen und eventuell auch die Beeinflussung anderer Stücke des Systems durch diese Bestimmung aufzuzeigen. Es sollen und brauchen dabei nicht alle neueren Systematiker besprochen werden, sondern nur diejenigen, deren Gotteslehre einen besonders charakteristischen Zug aufweist²⁾. Wir wollen dabei nicht zu weit zu-

1) Vgl. seine Werke und über ihn den Artikel „E. Schaefer“ in der RGG² Bd. V (Fr. Traub); H. Stephan: Geschichte der evangelischen Theologie 1938, S. 277 f.; und meinen Artikel „Fortgeschrittliche Elemente in der Theologie Erich Schaefers“ im Evang. Kirchenblatt für Schlesien 1941, Nr. 3/4.

2) Vgl. die Übersichten bei E. Schaefer: Theozentr. Theologie I 1909, W. Koeppe: Panagape 1928, G. Aulén: Das christl. Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart 1930, — die aber teils unter anderen Gesichtspunkten entworfen sind, teils nicht bis zur Gegenwart reichen.

rückgehen, sondern mit dem Theologen beginnen, mit dem um die Mitte des vorigen Jahrhunderts eine neue Periode der evangelischen Theologie begonnen hat, mit Albrecht Ritschl. Im Gegensatz zur „Schultheologie des Mittelalters und wiederum der des Protestantismus“, die Gott unter dem Begriff des grenzenlosen unbestimmten Seins faßte, wollte Ritschl nur einen Begriff Gottes gelten lassen, der nicht aus philosophischer Spekulation, sondern aus der religiösen Erfahrung abgeleitet sei. Die Erkenntnis Gottes ist aber nur dann als religiöse Erkenntnis nachweisbar, wenn Gott „in der Beziehung gedacht wird, daß er dem Gläubigen die Stellung in der Welt verbürgt, welche die Hemmungen durch dieselbe überwiegt“. Man erkennt das Wesen Gottes oder Christi „nur innerhalb ihres Wertes für uns“. „Die Gottesidee ist in dem religiösen Erkennen an die Bedingung geknüpft, daß der Mensch sich der Naturgewalt entgegengesetzt und seine Stellung in oder über derselben durch das Vertrauen auf Gott sichert“³⁾. Man sieht, wie hier Gott und sein Wesen vom Bedürfnis des Menschen aus bestimmt werden soll. Von da aus betont Ritschl dann zunächst die Persönlichkeit Gottes. Das menschliche Bedürfnis wird nämlich weder durch den Deismus befriedigt noch durch den Pantheismus. Der erste, der Gott nur als die erste Ursache der Welt ansieht, bedarf dazu keines Persönlichkeitsprädikates, und der letztere erst recht nicht, da er ja Gott mit der unpersönlichen Welt identifiziert. Dem Christen aber steht die Persönlichkeit Gottes im Vordergrund, weil er sein Vertrauen nur auf eine Persönlichkeit zu setzen vermag, die ihm die Erhabenheit über die Naturgewalt und die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, das er als den Endzweck der Welt erkannt hat, verbürgt⁴⁾. Indessen soll die Anerkennung der Persönlichkeit Gottes nicht den Sinn einer selbständigen Erkenntnis vor der Bestimmung Gottes als des Willens der Liebe haben, sondern nur die Form für diese Inhaltsbestimmung der Liebe feststellen. Der wirkliche Kern- und Hauptbegriff von Gott ist der des Liebeswillens, der sich einerseits auf Jesus als den Sohn Gottes, andererseits auf die christliche Gemeinde richtet. „Neben diesem Begriff der Liebe kommt kein anderer Begriff von gleichem Werte in Betracht“, weder der der Persönlichkeit noch der der Heiligkeit⁵⁾. „Die Offenbarung Christi zeigt darin ihre unüberschreitbare Vollkommenheit, daß sie Gott als die Liebe und seinen eigentlichen Zweck sowie den Zweck der Welt als das Reich Gottes in der neuen Religionsgemeinde erkennen lehrt“. „Dadurch ist der Begriff der Heiligkeit, welcher die alttestamentliche Religion begleitet, welcher bei aller Erkenntnis der Gnade, Treue und Lang-

3) Die christl. Lehre v. d. Rechtfertigung u. Versöhnung III. Bd. * 1895, S. 202. 208.

4) a. a. O. S. 217.

5) a. a. O. S. 260.

mut Gottes einen undurchsichtigen Hintergrund für alle diese Bestimmungen seines Wesens bildet, abgestoßen“⁶⁾). Auch die Gerechtigkeit Gottes, der die reformatorischen Schultheologen (d. h. die Dogmatiker des 16. und 17. Jhd.) ein Übergewicht über die Liebe einräumen, ist in Wirklichkeit seiner Liebe unterzuordnen. Denn sie bezeichnet nach richtigem Verständnis Gottes keineswegs die Strafe oder Sühne, die Gott den Sündern auferlegen muß und die nun von Christus getragen wird, sondern nur „das Verfahren, in welchem Gott seinen Liebeswillen zum Heile der Gesamtheit wie der Einzelnen durchführt“⁷⁾). So ist also „die Meinung die, daß der zureichende Begriff von Gott in dem Begriff der Liebe ausgedrückt ist, indem von da aus die Offenbarung durch Christus an seine Gemeinde verstanden und zugleich das Problem der Welt gelöst werden kann“⁸⁾).

Dieser Hervorhebung der Liebe als der ersten grundlegenden und allbeherrschenden Wesenseigentümlichkeit Gottes widersprach namentlich der Erlanger Dogmatiker F. R. H. v. Frank⁹⁾). Aber auch E. Schaefer hat sich später durchaus dagegen ausgesprochen (siehe nachher!). Zunächst also Frank, auf den Schaefer eigentümlicher Weise garnicht hinweist. Er machte geltend, daß die Liebe, obwohl Gott zweimal im Neuen Testament so genannt wird (1. Joh. 4, 8. 16) und obwohl sie für die christliche Gemeinde selbstverständlich von höchster Bedeutung ist, doch aus dem Grunde nicht zur zentralen Wesensbestimmung Gottes gemacht werden könne, weil die Liebe garnicht eine Eigenschaft Gottes allein, sondern auch eine solche des Menschen sei. Gott muß erstmal als Gott erkannt und bestimmt werden, ehe man von seiner Liebe sprechen und sie dann eben als göttliche Liebe von aller menschlichen unterscheiden kann. Für die sichtende und ordnende Erkenntnis Gottes geht seine Allmacht und Ewigkeit, seine Unterschiedenheit von der Welt und seine Wesensfülle, kurz alles das, was Gottes eigentliches „göttliches“ Wesen ausmacht, der Liebesbestimmtheit dieses Wesens voran. Und wenn Ritschl sagt, daß der zureichende Begriff von Gott darum in dem Begriff der Liebe auszudrücken sei, weil nur von da aus das Problem der Welt gelöst werden könne, das heißt aber als ihr Zweck das Reich Gottes erkannt werden könne, so entgegnet Frank, daß das Reich Gottes, das von Ritschl mit dem „Selbstzweck Gottes“ gleichgesetzt wird, zwar natürlich aus Gottes Liebe stamme, keineswegs aber als Gottes

6) II. Bd. S. 97. 101.

7) III 302; II 113.

8) III 260 f.

9) Zuerst in der Ztschr. f. Protestantism. u. Kirche 1876, I 301 ff. Sodann als Antwort auf Ritschls Verteidigung („Theologie u. Metaphysik“ 1881) in einer eigenen Schrift „Zur Theologie A. Ritschls“ 3. A. 1891. Ferner in seinem Werk „System der christlichen Wahrheit“ I³ 1894, S. 116 f.; 224 f.; 292 f und in der nachgelassenen „Geschichte und Kritik der neueren Theologie“⁴ 1908, S. 336 ff.

Selbstzweck bezeichnet werden dürfe, da es Gottes Selbstgenügsamkeit aufheben heiße, wenn man etwas außer ihm als seinen Selbstzweck bezeichne. „Es ist also prinzipiell falsch, bei der Gotteslehre mit der Liebe zu beginnen und diese Liebe darin bestehen zu lassen, daß Gott, um sie zu betätigen, anderer kreatürlicher Wesen außer sich bedürfe. So gewiß wir in unserm christlichen Glauben und gemäß der Folge unserer menschlichen Erkenntnis erst von Gott und Gottes Persönlichkeit etwas wissen müssen, ehe wir von göttlicher Liebe reden können, so gewiß entspricht dem die dogmatische Ordnung, daß man mit dem Wesen und der Persönlichkeit Gottes beginne, unbeschadet dessen, daß mit diesem Wesen untrennbar alles andere verbunden ist, was wir von ihm aussagen, und unbeschadet dessen, daß man eben aus der erfahrenen Gottesliebe, überhaupt aus der göttlichen Offenbarung und Heilswirkung das Wesen Gottes abnehme“¹⁰⁾. In dieser Kritik an Ritschl's Gotteslehre stimmte Jul. Kaftan, der eigentliche Dogmatiker der Ritschl'schen Schule, Frank bei¹¹⁾.

Was ist nun aber nach Frank das eigentliche Grundwesen Gottes, das ihn von allen Kreaturen unterscheidet und sein Wesen eben als ein göttliches charakterisiert? Frank antwortet: „Gott ist die absolute geistige Persönlichkeit oder das absolute Wesen, das durch Nichts außer ihm, nur durch sich selbst bedingte, Alles allein bedingende“¹²⁾. Ritschl sträubte sich heftig gegen diese Anwendung des Begriffs der Absolutheit auf Gott. Er sah darin einen unerlaubten Einbruch von Philosophie in die christliche Dogmatik, ein „Idol“, einen „metaphysischen Götzen“¹³⁾. Er glaubte, daß Frank dadurch beanspruche, von Gott etwas a priori zu wissen. Indessen hatte dieser nur einen geläufigen philosophischen Ausdruck benutzt, um etwas darin zusammenzufassen, was nicht aus reinem Denken, sondern aus Gottes Offenbarung und aus der christlichen Erfahrung geflossen war. Schon dort, wo Frank mit der Analyse der christlichen Erfahrung der Wiedergeburt und Bekehrung die Grundlage seiner Glaubenslehre legt, in dem „System der christlichen Gewißheit“, gebraucht er denselben Begriff. Hier heißt es in Bd. I § 32: „Mit der Tatsache seiner sittlichen Umwandlung ist der Christ einer Macht innegeworden, welche ihm durch ihre Wirkung als transzendente, absolute und persönliche sich verbürgt hat“ (2. A. 1884, S. 320 f). Aus der gläubigen Seele also, die mit dem Zeugnis der heil. Schrift von der Offenbarung Gottes sich zusammenschließt, fließt die Erkenntnis Gottes als der transzendenten absoluten Persönlichkeit. Den Sinn der Absolutheit aber entfaltet Frank dann näher als den eines Wesens, das einerseits

10) Geschichte u. Kritik S. 339.

11) Dogmatik 1897, S. 165 f.

12) Syst. d. chr. Wahrheit I 116 ff.

13) Ritschl: Theologie u. Metaphysik² 1887, S. 18.

allein durch sich selbst bedingt ist, andererseits auch alles allein bedingt. Gott ist derjenige, der allein völlig unabhängig, völlig selbständig, völlig unbedingt und unbeeinflusst dasteht. Er ist derjenige, dem „schlechthiniges Sein durch sich selbst in sich verharrendes, seinen gesamten Inhalt schlechthin von sich aus setzendes Sein“ zukommt¹⁴⁾. „Als an sich Absolutem legen wir Gott Aus-sich-selbst-sein, Durch-sich-selbst-sein, Für-sich-selbst-sein bei“¹⁵⁾. Die andere Seite der Absolutheit Gottes, daß er naturgemäß dann auch alles andere bedingt, daß alles andere für ihn da ist, von ihm abhängig und ihm verpflichtet ist, wird hier begreiflicher Weise nicht ausgeführt, weil sie sich ja erst zeigen läßt an dem, was Gott aus sich herausgesetzt hat, also bei der Lehre von der Schöpfung. Aber die Überleitung hierzu vollzieht Frank dann doch gleich im nächsten § 11, wo er den Gedanken des Absoluten noch näher dahin bestimmt, daß in ihm „die schlechthinige Fülle des Seins“ enthalten sei, „wornach alle Realität in Gott und keine außer Gott sei“¹⁶⁾. Hierdurch gewinnt der Begriff des Absoluten, der ja zunächst notwendig abstrakt sein muß, einen konkreteren Inhalt. Frank kommt es auch hier auf die Abweisung des Vorwurfs an, als entwickle er in spekulativ-aperiorischer Weise den Gehalt des Absolutheitsbegriffs. „Das christliche Bewußtsein ist es, mit Allem was es erfüllt, in seinem Zusammenschluß mit dem geistlichen wie mit dem natürlichen Kosmos, welches die ihm innegewordenen, in diesem zweifachen Kosmos zu Tage liegenden Realitäten auf Gott zurückführt und in Gott hineinlegt, außer welchem, wie wir wissen, etwas nicht sein kann.“ „Die göttlichen Ideen geben sich kund in der unendlichen Fülle, in der Schönheit, in der Erhabenheit der Gestalten, welche wir als kosmische Realitäten erkennen, und darin besteht das Wesen der gläubigen Anschauung, daß die Fülle und Schönheit Gottes ihr darin entgegentritt“¹⁷⁾.

Hiermit glauben wir das besonders Charakteristische der Gotteslehre Franks hervorgehoben zu haben. Denn wenn auch die Lehre von der Persönlichkeit, Dreieinigkeit und den einzelnen Eigenschaften Gottes immer originell gestaltet ist und oft auf einer sehr tief sinnigen Erfassung der Sache beruht, so ist doch gerade die Lehre von Gottes Absolutheit in Verbindung mit Gottes Persönlichkeit dasjenige, was Frank besonders von anderen Dogmatikern unterscheidet. Nur auf eins müssen wir noch aufmerksam machen: auf Franks Ausführungen über die Heiligkeit Gottes. Denn auch hierin zeigt er einen bemerkenswerten Fortschritt über seine dogmatischen Vorgänger. Während diese im wesentlichen bei

14) Syst. d. chr. Wahrheit I³ 120.

15) ebenda S. 123.

16) ebenda S. 127. 132 ff.

17) Nach dem Vorbild Quenstedts: summa omnisque labis expers in Deo puritas.

der populären Auffassung der Heiligkeit Gottes stehen blieben, wonach sie Gottes Gegensatz gegen das Böse, seine Reinheit und Sündlosigkeit, sein in sich gutes Wesen bezeichnen soll¹⁸⁾, grub Frank viel tiefer¹⁹⁾. Er weist darauf hin, daß weder Gott nach den Ideen des Guten und Bösen zu beurteilen ist, die ja erst von ihm aus ihren Inhalt bekommen, noch daß überhaupt diese ethische Seite des göttlichen Wesens, dieser Gegensatz gegen die Beschaffenheit anderer Wesen, das Primäre in ihm ist. Vielmehr ist die göttliche Heiligkeit zunächst und grundlegend seine göttliche Erhabenheit, seine Bezogenheit auf sich selbst, sein allen Dingen überlegen, von ihnen zutiefst sich unterscheidendes Wesen. Daraus erst folgt, daß Gott auch zu allem menschlich Bösen, zu aller Sünde in Gegensatz steht; denn Sünde ist eben, dem erhabenen Gott widersprechen oder zuwider handeln, sei es unmittelbar, sei es mittelbar. Deshalb gefällt Gott auch das Gute, das Menschen wollen und tun; denn „gut“ heißt das Gott Entsprechende, seinem Wesen, seiner Stellung zur Welt Gemäße. So hängt die Heiligkeit auf das engste mit dem eigentlich „göttlichen“ Wesen Gottes zusammen, woraus freilich folgt, daß Frank sie auch im Zusammenhang mit diesem hätte behandeln müssen und nicht erst bei der zweiten Gruppe der göttlichen Eigenschaften, als eine unter vielen!

Frank hatte also recht damit, in der Gotteslehre die Absolutheit des göttlichen Wesens stark zu betonen, und auch recht mit dem, was er über den Inhalt und Umfang des Begriffs sagte. Denn nur durch diesen Ausdruck vermögen wir den alles überragenden und zugleich tragenden und umfassenden Charakter des göttlichen Wesens scharf zum Ausdruck zu bringen. Nur das blieb zu beanstanden, daß sowohl Frank wie Kaftan ihre Gotteslehre mit dieser Begriffsbestimmung begannen. Denn das Absolute ist keine Bezeichnung für ein für sich bestehendes Wesen, sondern nur für eine Beschaffenheit desselben. Zuerst muß also gesagt werden, daß Gott eine geistige Persönlichkeit ist, sodann, daß dieser der Charakter der Absolutheit zukommt.

Wir schließen hier passend zwei Vertreter der norddeutschen, nicht eng konfessionellen positiven Theologie an, deren Gotteslehre als typisch für jene Kreise gelten kann, die auf dem Boden der orthodoxen kirchlichen Tradition stehen. Es sind Cremer-Greifswald und Kaehler-Halle. Trotz mancher Differenzen in ihrer theologischen Überzeugung können sie doch hinsichtlich ihrer Gotteslehre zusammengenommen werden²⁰⁾. Cremer hat in seiner „Dogmatischen Prinzipienlehre“ (in Zöcklers Handb. d. theol. Wissenschaften³ 1890) über die Grundlagen der Gotteserkenntnis

18) a. a. O. I 278 ff.

19) ebenda S. 132 und 133.

20) Vgl. über sie Frank-Grützmacher: Geschichte u. Kritik der neueren Theologie⁴ 1907, S. 492 ff., und Stephan S. 244 ff.

in Heidentum und Christentum, in seiner Schrift „Die christl. Lehre von den Eigenschaften Gottes“ 1897 näher von der christl. Gotteslehre gesprochen. K a e h l e r hat sich in seiner „Wissenschaft der christl. Lehre“ 3. A. 1905 und in seiner „Versöhnungslehre“ 2. A. 1907 darüber geäußert. Die Theologie dieser Männer ist ganz überwiegend und entscheidend H e i l s t h e o l o g i e, sie betonen einseitig die in Versöhnung, Rechtfertigung, Sündenvergebung kundwerdende Seite Gottes, namentlich K a e h l e r spannt alles, was er als Systematiker zu sagen hat, alles in Bezug auf Gott, Welt, Ich, Sünde, Christus, Geist, Kirche in den Rahmen der rechtfertigenden Wirkung Gottes ein (Schaefer, Selbstbiographie S. 221); sie bauen die Dogmatik auf die Christologie auf, und den endgültigen Zweck der Offenbarung sehen sie in der dem Menschen zugedachten Erlösung. So kommt Gott entscheidend als der für uns Seiende und Tätige zu stehen, statt als der uns für sich Bestimmende und Fordernde. C r e m e r nennt Gottes Wesen „ganz Liebe“. Gott „geht ganz darin auf, für uns und in Gemeinschaft mit uns sein zu wollen“ (Eigensch. G., S. 18). „Gott will nicht für sich, sondern ganz für uns sein“ (S. 20). „Alle Eigenschaften Gottes sind nur Eigenschaften der Liebe, die sein Wesen ist“ (S. 26). Alle „abstrakten“ Eigenschaften, wie Cremer sie nennt, also etwa Allmacht, Ewigkeit, Allgegenwart, werden sofort in Beziehung zur Liebe gesetzt und ihr untergeordnet, so daß Gott in seinen Eigenschaften auch nur für uns da ist. Der Grund für diese Lehre von Gott liegt darin, daß Gottes Wesen einseitig nach seiner Offenbarung in Christus bestimmt wird, die uns ja als unendlich tiefe Liebe entgegentritt (Joh. 3,16; 1. Joh. 4,9.16). Es wird nicht bedacht, daß dieser Gott sich doch vorher schon als allmächtiger Schöpfer und Herr der Welt offenbart hat. Cremer hat zwar in seiner Prinzipienlehre ausgesprochen, der Gott des „natürlichen Bewußtseins“ sei „die der Welt schlechthin übergeordnete Macht“ (S. 59), aber er hat seinen christlichen Gottesbegriff der Liebe hiermit nicht in Harmonie gebracht. Vielmehr heißt es unklar: „Der allgemeine Gottesbegriff des Heidentums wird durch das Christentum a n e r k a n n t, aber nicht a u f g e n o m m e n“ (S. 58). Ähnlich gestaltet ist K a e h l e r s Gotteslehre, der die ganze Dogmatik auf den Artikel von der Rechtfertigung aufbaut. „Die christliche Dogmatik hat es als mit ihrem wichtigsten und eigentümlichsten Stoff mit der G n a d e zu tun, unter der alles zu befassen ist, was Gott tut, getan hat und tun wird, um dem Christen den befriedigenden Stand zu ermöglichen und zu verbürgen.“ „Die Gnade Gottes macht den wirksam erfahrenen Inhalt des Glaubens aus“ (Wissenschaft S. 74). Alles, was Kaehler von Gott und seinem Christus zu sagen hat, bezieht er auf unsre Rechtfertigung oder auf unsre Erweckung zum vertrauenden Heilsglauben oder auf unsre Versetzung in die Heilsgemeinschaft

mit Gott²¹). Natürlich spricht Kaehler auch von Gott dem Schöpfer, dem Allmächtigen, dem Heiligen usw., aber alles dies soll im Dienst seiner Liebe zu den Menschen stehen. Weil er Menschen in seinem Reich versammeln und beseligen wollte, hat er die Welt geschaffen. Heilige Liebe ist der Grund der Welterschöpfung. Nicht um Gottes selbst willen, sondern um der Menschen willen ist sie da (vgl. Wissenschaft S. 223. 228. 254). „Die theologische Weltanschauung ist soteriologisch begrenzt. Für das christliche Denken gibt es keine Möglichkeit, einen Ratschluß Gottes über die Welt an und für sich von dem Ratschluß über das Heil sachlich zu unterscheiden“ (S. 229). Man sieht: herrschend ist auch hier nicht der Gedanke, daß Welt und Mensch für Gott seien, sondern umgekehrt, daß Gott seinen Zweck in ihnen habe. Diese Auffassung bringt es bei Cremer, Kaehler und ähnlichen Theologen auch mit sich, daß das eigentlich Charakteristische ihrer Gotteslehre garnicht dort erscheint, wo von ihr gesprochen wird, sondern vielmehr in der Christologie und Soteriologie. Der Gnadenbeweis Gottes in der Errettung der Sünder und die Beschaffung ihres Heils, ihrer Seligkeit, erscheint als der eigentliche Zweck der Existenz Gottes, mindestens als Endziel seiner Offenbarung. Wenn Schaefer bei dieser Theologie vermißt, daß ihr in Gottes Wesen nicht die Macht und Majestät im Vordergrund stehe, so ist das richtig; im Vordergrund steht vielmehr die im Versöhnungs- und Erlösungswerk sich offenbarende Liebe. Aber doch in anderer Weise als bei Ritschl. Es ist nämlich nicht zutreffend, wenn Schaefer behauptet, daß für Theologen wie Cremer und Kaehler die Heiligkeit Gottes so eng mit seiner Liebe oder Gnade zusammengetreten sei, daß „sie ein dieser eingeordnetes oder untergeordnetes Moment wurde“ (Selbstbiogr. S. 220). Nach der Auffassung dieser Theologen mußte vielmehr erst die Forderung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes an den Menschen durch den aktiven und passiven Gehorsam Christi, namentlich durch sein blutiges Todesopfer am Kreuz befriedigt werden, ehe seine vergebende Liebe sich betätigen konnte. Erst mußte ein Straf- und Sühneleiden des Sohnes Gottes stattfinden, ehe Gott den sündigen Menschen zu retten und zu rechtfertigen vermochte. Die Heiligkeit Gottes ist hier also nicht der Liebe ein- und untergeordnet, sondern man könnte fast sagen übergeordnet oder jedenfalls von solcher Bedeutung, daß die Liebe, sowohl die zum Sohne als die zu den Menschen, dadurch bestimmt, an Bedingungen gebunden wird. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit diktieren der Liebe ihr Maß und die Art ihrer Betätigung²²). Schließlich bleibt aber bestehen, daß bei

21) Vgl. Schaefer Theoz. Theologie I 1909, S. 100.

22) In Betracht kommen vor allem: Theozentrische Theologie I 1909 (S. 25), II 1914 (S. 28); Streiflichter z. Entwurf ein. theoz. Theologie 1916; Das Geistproblem d. Theologie 1924; Das Wort Gottes 1930; Glaubenslehre für Gebildete 1933.

diesen Theologen die durch Heiligkeit bedingte Liebe Gottes in ihrer Zuwendung zum Menschen als das eigentlich entscheidende Wesensmoment Gottes in Betracht kommt. Namentlich in der auf dieser Theologie ruhenden praktischen Verkündigung, die von einer genaueren Darstellung der Versöhnungslehre doch absehen muß, tritt die Heil schaffende Gnade Gottes, die ihn als für seine Geschöpfe daseiend hinstellt, durchaus in den Vordergrund seines Wesens. —

Wir können hieran passend die Wendung anschließen, welche die Gotteslehre bei Er. S c h a e d e r genommen hat. Er hat sie auch selbst als eine Fortentwicklung und Verbesserung jener Theologie aufgefaßt, wenn er auch seine Differenz zu andern Theologen wohl manchmal zu stark empfunden hat. Jedenfalls aber hat er bewußt eine andere Seite in Gottes Wesen betont als seine Vorgänger und Zeitgenossen und hat in Zusammenhang damit den Blickpunkt der Frömmigkeit und Theologie in eine andere Richtung verlegt²³). S c h a e d e r betonte aufs stärkste, daß nicht Güte, Liebe, Gnade, Zuneigung zum Menschen das letztlich Bestimmende in Gott sei, sondern seine Macht, seine Majestät, sein Herrsein, welcher Charakter des göttlichen Wesens weder in der sogen. positiven noch gar in der liberalen Theologie und Frömmigkeit gebührend beachtet worden sei (vgl. oben S. 306). „Ich sage noch einmal: Gott ist der Herr. Gott ist Majestät. Dafür ist er Gott. Weil er das ist, deshalb bleibt der Grundzug, der unaufhebbare, aller Religion, die durch die Wahrheit des lebendigen Gottes geformt wird, die Beugung vor Gott, die Demut, die Ehrfurcht oder Anbetung, und der Gehorsam. Der Grundtenor wahrer Religiosität, auch der christlichen, ist das Für Gott. Nicht das Vertrauen, dies Nehmende, Aneignende, bildet die tiefste Stimme im gottgemäßen Glauben, so stark und durchdringend es auch anklingt. Die innerste Führung des Klangmaterials hat die Hingabe an Gott, der Dienst Gottes, der sich in Beugung und Gehorsam vollzieht“²⁴). Gegenüber dem Einwand der soteriologischen Theologie, daß biblisch und reformatorisch der rechtfertigende Gnadenwille im Mittelpunkt des Wesens Gottes stehe, fährt S c h a e d e r fort: „Nun ist es allerdings zweifellos: zur Vollendung kommt jeder menschliche Gehorsam gegen Gott, jedes Für Gott nur durch die willensbefreiende Wirkung der versöhnenden Gnade. Ohne sie ist er ein in Ansätzen verlaufender, immer wieder gehemmter Torso (Röm. 7,18). Dafür ist Jesus

23) Auch Aulén urteilt, daß in dieser Gotteslehre der Orthodoxie ein Dualismus in Gottes Wesen hineingelegt sei. Denn die Liebe und die Gerechtigkeit Gottes seien nicht organisch miteinander verbunden, sie repräsentierten getrennte und mit einander in Konflikt stehende Willensmächte (vgl. oben a. a. O. S. 265 f.).

24) Theoz. Theol. II 38 f. — Vgl. dazu schon Schlatters Schrift: Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik, 1897.

Christus in der Wirkung seiner Gnade eben der Befreier von der Herrschaft der Sünde. . . . Worauf es hier aber ankommt, ist dies: alle Energie und Unbedingtheit der freien Gnade, deren Träger Christus ist, hebt das nicht auf, daß der, in dem diese Gnade letztlich gründet, Gott, d. h. Majestät ist. Gott aber, der Herr, ist der, für den die Kreatur ist. Bestimmt er sich trotz ihrer Sünde in der unendlichen Fülle seiner Liebe frei für sie, für ihre Rettung oder Vollendung, so ändert das an der Grundrichtung des Verhältnisses, welches zwischen ihm und ihr besteht, nicht das mindeste: er der Herr und sie für ihn“²⁵⁾. Das ist nach Schaeders zutreffender Ansicht auch der biblische Gottesgedanke. Man darf dabei nicht — wie Ritschl und andere taten — einzelne Äußerungen wie „Gott ist Liebe“ oder andere als Definitionen seines Gesamtwesens nehmen, sondern muß aus dem Ganzen seiner Offenbarung auf das Gottesbild schließen. Dann ergibt sich zweifellos, daß die unendliche Erhabenheit Gottes über die Welt und die darin liegende Macht und Herrschaft den eigentlichen Begriff seines Wesens ausmacht, wobei wir nicht vergessen, daß dies die Prädikate einer geistigen Persönlichkeit sind, wie oben bemerkt²⁶⁾. Es war sicher ein Verdienst Schaeders, daß er in einer Zeit, wo sich „die alles überschattende Betonung der Liebe oder Gnade Gottes zu einer ernsthaften religiösen Gefahr ausgewachsen hatte“²⁷⁾, und wo sogar durch die liberalistische und religionswissenschaftliche Richtung dem Christentum der Charakter einer im Menschen erwachsenen und die menschliche Frömmigkeit in den Mittelpunkt stellenden Religion aufgeprägt war, wieder Gott in den Mittelpunkt rückte und auf sein Urwesen als einer geistigen Persönlichkeit voll unendlicher Macht zurückgriff. Schae der wollte dabei den im Vaternamen sich ausdrückenden Liebeswillen Gottes keineswegs leugnen. Aber wie schon Frank, dessen Gotteslehre Schae der nicht heranzieht, diese Liebe durch Betonung der Absolutheit Gottes eben als göttliche Liebe verstehen lehrte, so wollte Schae der betonen, daß diese Liebe doch in der unaufgebbaren Machtstellung Gottes gegenüber der Welt ihren Hintergrund besitze und durch sie ihre Leitung, Richtung und event. auch ihre Begrenzung empfangen. Gott kann seine Macht nicht aufgeben um seiner Liebe willen, er bleibt der Herr, dem alles dienen muß.

Auf das deutlichste bringt Schae der diesen Gedanken auch in seiner „Glaubenslehre für Gebildete“ 1933 zum Ausdruck. Schon

25) ebend. S. 41. — Schae der hat die Behauptung, daß er mit dieser Auffassung calvinistischer Tradition huldige, mit Recht durch den Hinweis widerlegt, daß Holls Lutherstudien solche Auffassung auch als Luthers Grundauffassung erwiesen hätten (Selbstdarstell. S. 23 u. 27). Dazu Holl: Gesamm. Aufsätze z. Kirch.-Gesch. Bd. I 1921, S. 1—90.

26) Schae der hat auch die Persönlichkeit Gottes unmittelbar mit der Macht verbunden (Theoz. Theol. II 108 f.; Streiflichter S. 19).

27) Streiflichter 20 f.

in der Disposition der Gotteslehre tritt uns das entgegen. Nachdem das erste Kapitel von dem „Gott der Macht“ gesprochen hat, spricht das zweite von dem „Gott der m a c h t v o l l e n Heiligkeit und Gerechtigkeit“ (Gesetz und Gericht Gottes), das dritte von dem „Gott der m a c h t v o l l e n, heiligen Liebe“ (Jesus Christus, die Veröhnung, Rechtfertigung und der Heilige Geist). Es wird also überall betont, daß die Eigenschaften Gottes durch untrennbare Verbindung mit seiner Macht und Herrschaft ihr besonderes Gepräge erhalten. „Von Gott reden heißt immer von dem Inhaber schlechthiniger Macht reden. Alles, was man sonst von Gott im Glauben aussagt, in aller Kürze ausgedrückt: seine Heiligkeit und seine Liebe, ist gottheitlich nur in der Verbindung mit jener schrankenlosen Macht“ (S. 95). Vielleicht ist Sch. darin zu weit gegangen, daß er die Eigenschaften des Geist-Seins, der Einheit und der Persönlichkeit aus der Macht Gottes ableitet, statt umgekehrt von der einen und geistigen Persönlichkeit Gottes die Macht auszusagen, aber fest steht, daß ohne Verbindung mit unbegrenzter Macht alle anderen Eigenschaften Gottes den gottheitlichen Charakter verlieren würden. So repräsentiert Schaefer sowohl gegenüber der traditionellen wie der Ritschl'schen Frömmigkeit einen entschiedenen Fortschritt der Gotteserkenntnis.

Von ähnlichem Interesse wie Schaefer beseelt, aber doch sonst ganz originell, behandelte Rud. Otto die Gotteslehre, und zwar im Zusammenhang mit andern Religionen und deren parallelen Gottesvorstellungen. Auch Otto wollte in den entsprechenden Schriften des „Heiligen“ oder der „Aufsätze das Numinose betreffend“ nicht die ganze Gotteslehre behandeln, sondern nur bestimmte Seiten, die ihm besonders wichtig erschienen²⁸⁾. Auch Ottos allgemeines Interesse war, grade das herauszustellen, was ihm als das spezifisch Göttliche an Gott, das ihn von der Welt absolut Unterscheidende erschien. Auch er konnte deshalb nicht auf sittliche Eigenschaften Gottes hinweisen, die sich, wenn auch in abgeschwächter Art, auch bei den Menschen finden, sondern mußte sich über die metaphysische Wesensart Gottes verbreiten, die ihn vom Menschen unterscheidet und den Untergrund des sittlichen Wesens Gottes bildet. Hier nun betonte er das „Heilige“, aber nicht bloß im Sinn des sittlich Reinen, der nicht der ursprüngliche ist, sondern im Sinn des schlechterdings Erhabenen und Irrationalen, der Vernunft nicht Gegebenen, was er auch als das „Numinose“ bezeichnet. Von ihm wird ausgesagt, daß es zugleich das Schauervolle (numen tremendum), das Übermächtige (majestas), energischer Wille und rastlose Tätigkeit, ferner das Unbegreifliche, das ganz andere, Fremdartige, ein Geheimnis also (mysterium)

28) Rud. Otto: Das Heilige 1917, ²³—²⁵ 1936; Aufsätze, das Numinose betreffend I 1923. * 1932; II * 1932.

und scheinbar sich Widersprechendes sei, dennoch aber anziehend, bestrickend, faszinierend, beseligend, und schließlich das über alle Begriffe Wertvolle und Würdige (augustum). Dem in diesen sechs Kategorien geschilderten Numinosen werden die entsprechenden menschlichen Gefühlsregungen gegenübergestellt. Im Evangelium Jesu wird zwar der „Gott-Vater-Glaube“ in den Vordergrund gerückt, der auch durch nichts anderes überbietbar ist, aber damit ist das Numinose aus dem Gottesbild keineswegs ausgeschaltet. Gott bleibt auch hier der Heilige, Erhabene, Überweltliche, Himmlische, gänzlich Andere, in seinem Tun und Lassen oft Unbegreifliche („D. Heilige“ S. 109 ff.). Man muß es Otto Dank wissen, daß er auf diese Wesenszüge Gottes hingewiesen hat, die in der von der Bibel bezeugten Offenbarung zweifellos begründet sind und in der christlichen Glaubenslehre größtenteils vernachlässigt waren. Was Schaefer schon tadelte und was namentlich auf die praktische kirchliche Verkündigung in Agenden, Predigten usw. zutrifft, jenes allzu harmlose, naive Operieren mit dem „lieben Gott“ oder dem gütigen Vater, mit dem man sich sozusagen auf Du und Du stellt, und von dem man mehr wissen will, als möglich ist, ist hier gründlich ausgelöscht. Der Respekt vor dem göttlichen Geheimnis, vor der schließlich unbegreiflichen Erhabenheit und Andersartigkeit Gottes ist wieder hergestellt. Was Schaefer allein durch Betonung der Majestät und Macht Gottes zu erreichen suchte, ist hier auf einer viel breiteren Grundlage ausgeführt und erwiesen. Wenn W. Koepf in seinem Buche „Panagapē“ 2. Bd. (1928 S. 226) Otto vorwirft, daß er die spezifisch christlichen Gottesaussagen nicht genügend zur Geltung gebracht habe, so wollte Otto doch eben nicht einen systematischen Entwurf der ganzen Gotteslehre liefern, die ja anders hätte ausfallen müssen, sondern wollte gewisse, bisher garnicht oder zu wenig beachtete Wesenszüge Gottes hervorheben. Und wenn er hierbei grundlegend das über die Welt erhobene, deshalb oft geheimnisvolle und unbegreifliche, dem Menschen paradox und irrational erscheinende Wesen Gottes betont, so hat er damit zweifellos eine Seite des Gottesbildes hervorgehoben, die zwar im Neuen Testam. gemäß der damaligen Offenbarung der Gnade in Christus in den Hintergrund tritt, aber doch in Wirklichkeit unbedingt zum christlichen Gesamtbild von Gott gehört, das ja nicht bloß aus dem Neuen Testament erhoben werden kann.

Es ist interessant, von hier aus auf ein Werk zu blicken, das in der Literatur ziemlich unbekannt geblieben zu sein scheint, weil es erst nach dem Tode des Verf. erschienen ist, und andere Werke desselben seinen theologischen Charakter schon festgelegt hatten. Es ist die „Glaubenslehre“ von Ernst Troeltsch. Sie besteht aus Vorlesungen, die schon 1911 und 12 gehalten waren, aber erst 1925 von seiner Frau herausgegeben wurden. Troeltsch betont

zunächst stärker als Otto den Willen in Gott. Bei Otto ist der Wille nur ein „drittes Moment“ in Gott neben dem Schauervollen (tremendum) und Übermächtigen (majestas), bei Troeltsch dagegen steht der Wille in Gott an erster Stelle. „Als beherrschend im christlichen Gottesbegriff tritt uns der schöpferische, völlig freie, in keine Notwendigkeit einzufangende Wille entgegen. Gott ist Leben, Gott ist der Herr, seine Wege sind höher als die der Menschen, er ist der Töpfer, den der Ton nicht fragen darf“ (S. 136). Später kommt dann auch hier zum Ausdruck, was Ottos Gotteslehre in charakteristischer Weise beherrscht, das Irrationale, das Geheimnisvolle, mit der Vernunft nicht Faßbare. So heißt es: „Dieser Gottesbegriff des Willens ist nun aber etwas schlechthin Irrationales. Wir haben es zu tun mit einem nicht zu Begründenden. Die Herkunft alles Seins finden wir in einem Willen, der nicht gefragt werden darf. Der letzte Grund aller Gründe ist die vollkommene Grundlosigkeit des göttlichen Willens. Hier liegt das spezifisch Irrationale des christlichen Gottesbegriffs“ (S. 150). Im christlichen Gottesbegriff geht man „hinter das Sein zurück auf eine Kraft, von der mit Energie ausgesagt wird: sie ist nicht meßbar, sie ist eine schlechthin übervernünftige Tatsache, aber keine brutale, sondern nur eine aus unbegreiflichen Willenstiefen hervorbrechende“ (S. 151). Gott hat freilich Gründe für die Ziele, die er sich setzt, aber „wie der Wille Gottes zu ihnen kommt, das ergründet kein Denker, da ist Gott ganz unfaßbar, niederwerfend, demütigend, nicht zu messen“ (S. 161). „Der Gedanke des irrationalen Willens bringt das Ungeheure, das Mysteriöse, das Erschreckende am Gottesgedanken zum Bewußtsein“ (161).

Hatten wir bei Ritschl die Liebe Gottes, die ihn in dem Weltzweck seines Reiches seinen Selbstzweck finden läßt, bei Frank die absolute Persönlichkeit, welche die Welt zum Für-Gott-Sein bestimmt, bei Schaefer die Macht und Herrschaft Gottes, bei Otto und Troeltsch das Erhabene und Unbegreifliche in Gott besonders betont gesehen, so wollen wir nun noch drei Theologen zusammennehmen, die sich zwar nicht in allen Einzelheiten ihrer Gotteslehre decken, aber doch in dem, was sie praktisch besonders hervorkehren, ähnlich sind. Es sind Wobbermin, Seeberg und Koepf. Ersterer kommt darauf hinaus, Gott inhaltlich als „höchsten Lebenswillen und heiligen Liebeswillen“ zu charakterisieren²⁹⁾. Seeberg bestimmt ihn ähnlich als „Geist und heilige Liebe“ oder auch als „Idee des absoluten und guten Geistes“³⁰⁾. Koepf endlich legt allen Wert darauf, als „reinen Grundzug“, der durch alles Wesen und Tun Gottes „hindurchherrscht“, die schenkende, spendende, sich gebende Liebe und vollendete Güte, die Pan-

29) Wesen und Wahrheit des Christentums. Kap. IV.

30) Christliche Dogmatik S. 328 f.; Grundriß S. 25.

Agape zu verkünden³¹⁾. Immer schlägt hier also als eigentliche Wesensbestimmung Gottes die Liebe durch, was bei den vorher von uns behandelten Theologen mit Ausnahme A. Ritschls nicht der Fall war. Wir haben hier also eine besondere Gestalt der Gotteslehre vor uns, die offenbar auch durch den schwedischen Theologen Aulén vertreten wird, der wenigstens sein Werk über „Das christl. Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart“ (deutsch 1930) mit dem Hinweis schließt, daß unter allen Motiven zur Gestaltung der Gotteslehre „nichts wichtiger sei, als daß das eigentliche christliche Grundmotiv — die sou ver ä n e L i e b e, die sich nicht einfangen läßt, weder in die Grenzen der Rechtsordnung noch in die der Rationalität — alle anderen Motive durchdringe und präge“ (S. 398). Oder wir können auch noch auf den deutschen Theologen W. Lütgert hinweisen, der in seinem Werke „Schöpfung und Offenbarung“ (1934) seine Gotteslehre, die ganz richtig davon ausgeht, daß Gott Geist sei, und dann die übrigen Wesensmomente und Eigenschaften Gottes bespricht, mit dem Kapitel schließt: „Gott ist Liebe“. Hierin heißt es: „Die Liebe wird durch dieses Bekenntnis (sc. Gott ist Liebe) nicht als eine der Eigenschaften Gottes, sondern als sein tiefstes Wesen bezeichnet. Was von Gott auszusagen ist, das muß nicht nur mit der Liebe Gottes vereinigt, sondern aus ihr verstanden werden. Aus der Liebe Gottes müssen die Schöpfung, die Offenbarung und die Erlösung abgeleitet werden“ (376). „Die Liebe Gottes ist offenbar im Reiche Gottes: soweit, wo und wann das Reich Gottes offenbar ist, da und nur da ist Gott als Liebe offenbar“ (377). „Die Liebe Gottes bezieht sich auf die Welt. Gott liebt die Welt, weil er sie geschaffen hat: sie ist sein Werk, an dem er Wohlgefallen findet. Seine Liebe besteht darin, daß er die Welt für sein Reich bestimmt und in sein Reich einführt“ (377). Ohne uns auf die Einzelheiten dieser Darstellung einzulassen, dürfen wir es doch als ihren Kerngedanken bezeichnen, daß Gottes eigentliches Wesen Liebe sei. —

Einen ganz anderen Boden betreten wir in der Gotteslehre Karl Barth's. Sie steht wieder dem Kern der Bemühungen Schaeders und Ottos um eine dem Sinn „Gottes“ entsprechende Gottesauffassung durchaus nahe³²⁾. Schaeder bemerkt selbst: „Er und ich finden uns in der restlosen Orientierung des Glaubens am Gottesgedanken und in der Betonung der schlechthin überweltlichen Majestät Gottes zusammen³³⁾. Einzelne Zeugnisse dafür anzuführen, ist kaum notwendig, alle Schriften und Werke Barths sind von dieser Haltung seiner Gotteslehre durchzogen: Gott der schlechthin

31) Panagape S. 269 ff.; 284 ff.

32) Vergl. „Römerbrief“ 2. A. 1923; Die kirchliche Dogmatik. I. Bd.: Die Lehre vom Wort Gottes. 2 Halbbde. 1932 u. 1938. Das Wort Gottes und die Theologie 1925; Credo 4 1936 u. a.

33) Selbstdarstellung S. 29.

Überweltliche, der Herr, der alles Bestimmende, der der Welt gegenüber völlig andere. So heißt es im 1. Bd. der Dogmatik S. 323: „Das heißt Herr sein, was Gott in seiner Offenbarung dem Menschen gegenüber ist. Das heißt als Herr handeln, wie Gott in seiner Offenbarung am Menschen handelt. Und das heißt einen Herrn bekommen, was der Mensch an Gott bekommt, indem er seine Offenbarung empfängt.“ „Offenbarung ist Offenbarung von Herrschaft und eben damit Offenbarung Gottes. Denn das ist die Gottheit Gottes, das ist's, was der Mensch nicht weiß, und was Gott ihm offenbaren muß und nach dem Zeugnis der Schrift offenbart: Herrschaft.“ Zutreffend schreibt Max Strauch in seiner Darstellung der Theologie Barths (München 1930): „Als Gott aber steht Gott, nicht gebunden an irgend ein Eigenes, Selbständiges, Relatives, durch keinerlei Gegenüberstehendes, Anderes, Zweites bedingt, frei, königlich, souverän, jenseits aller Gegensätze. Von unseren begrifflichen Positionen aus nur in Negativem zu umschreiben; von unsern diesseitigen Möglichkeiten her nur in der Kategorie des Unmöglichen zu erfassen“ (S. 16). Das ist in der Tat Barths Auffassung. Er betont auf das Stärkste die Transcendenz, die Überweltlichkeit und Andersartigkeit Gottes, ähnlich wie Schaefer und Otto. Aber er geht nun noch über diese Theologen hinaus. Er trennt Gott derartig von der Welt, als wäre sie garnicht seine Schöpfung, und als wirkte sein Geist nicht in ihr. Wir können seine Stellung am besten mit Schaefers zusammenfassenden Worten schildern³⁴⁾: „Der Glaube faßt nach Barth bei Gott Posto. Die Offenbarung Gottes, mit der er es als christlicher Glaube zu tun hat, liegt in Jesus Christus vor, der der Gekreuzigte und Auferstandene, zu neuem Leben Erweckte ist. Diese Offenbarung ist ein entschlossenes göttliches Nein zu unserer endlichen, natürlichen Welt und zur natürlichen Menschengeschichte oder Kulturgeschichte mit allen ihren, dem endlichen Menschengenstände entstammenden Bildungen (v. mir gesperrt. Der Verf.). Zu ihnen gehört nicht nur der Kulturertrag der vorchristlichen Epoche einschließlich der mancherlei menschlich bedingten Formen von Religion. Sie umfassen auch den Gang der nachchristlichen Kultur mit allem, was sich in ihr im Unterschied vom „Glauben“ als menschlich oder endlich bedingte Religion darstellt. Solche Religion ist aber auch das, was wir Christentum nennen und als menschlichen Lebensbesitz psychologisch zur Darstellung bringen. Und mit dieser Religion hängt als der durch sie geformte soziologische Verband die Kirche zusammen.“ „Daher, wenn der Glaube zu Gott Ja sagt, wenn er ihn in seiner Offenbarung will, dann bedeutet das, daß er zum ganzen Gefüge des Endlichen, des naturhaft und menschlich Bedingten Nein sagt.“ Diese Auffassung Barths

34) Selbstdarstellung S. 29.

von der rein negativen Einstellung Gottes gegen alles, was Geschichte, Kultur, Menschenleben heißt, kann sich nur herschreiben von einer entsprechenden Auffassung der Folgen der Sünde, als hätte sie radikal alles und jedes Denken, Tun und Treiben des Menschen inficiert, schlecht gemacht und in Gegensatz zu Gott gestellt. Diesen absoluten Abstand Gottes von der Welt, dies sein Fernsein von allem menschlichen Handeln hat Barth festgehalten bis zur Gegenwart. Dazwischen wird zwar einmal die Immanenz Gottes in der Welt gelehrt. So im „Credo“ S. 33 f. „Die Welt kann nicht eine von Gott verlassene, sich selbst oder dem Zufall oder dem Schicksal oder ihrer eigenen Gesetzlichkeit überlassene Welt werden.“ Zwischen Gott und Welt besteht ein Zusammensein und also „ein Sein Gottes nicht nur in sich selbst, sondern auch mit und in der Welt, weil und sofern sie sein Geschöpf ist. Wir anerkennen also mit dem Satze: Gott ist der Schöpfer! nicht nur Gottes Transcendenz, sondern nun auch die Immanenz des der Welt so ganz und gar transcendenten Gottes“. „In diesem Gegenüber (von Gott und Welt) ist Gott der von ihm geschaffenen Welt gegenwärtig, nicht nur fern, sondern auch nah, nicht nur frei ihr gegenüber, sondern gebunden an sie, nicht nur transcendent, sondern auch immanent.“ Würde Barth aus diesen Sätzen die entsprechenden Folgerungen ziehen, so müßte er die Grundlagen seiner Theologie umstoßen. Dies ist jedoch in den seither erschienenen zwei Bänden seiner Dogmatik nicht geschehen. Wir werden daher jenen Aussagen kein besonderes Gewicht beizulegen brauchen. Sie sollen offenbar nur sagen, daß der Welt kein selbständiges Leben zukommt, sondern Gottes Kraft in ihr wirken muß, damit sie bestehen könne. Eine positive Bewertung unsrer „endlichen, natürlichen Welt“ und unsrer „natürlichen Menschengeschichte oder Kulturgeschichte“ soll damit nicht ausgedrückt sein. Gott soll sich offenbar nicht bloß zur Sünde, sondern zur Welt, zum Menschen, zur Geschichte als ganzer in radikalem Gegensatz befinden. Eine Verbindungslinie zwischen Gott und Welt beginnt erst wieder in Christus sichtbar zu werden. Daß es vor ihm und außer ihm auch eine allgemeine Offenbarung gibt, kraft derer Gottes Schöpfergeist auch Gutes, Großes und Wertvolles in der Menschenwelt wirkt, darf nach Barth nicht angenommen werden. Seine Gotteslehre bedeutet also tatsächlich nicht bloß über die der sogen. „Heilstheologie“ incl. Ritschl und Herrmann hinaus, sondern auch über die andersartige eines Schaefer und Otto hinaus eine neue Entwicklung. —

Hören wir, bevor wir zum Schlußthema übergehen, als einzelnen Theologen noch den lutherischen Systematiker P. Althaus. In Frage kommt namentlich sein Grundriß der Dogmatik,² Erlangen 1936, Bd. I u. II. Mit vollem Recht weist Althaus einleitend auf die beiden theologisch unmöglichen Methoden der Gotteslehre hin,

auf die biblicistische oder christocentrische, die „aus dem Glauben an Jesum Christum heraus den Inhalt der christlichen Gotteserkenntnis systematisch zu entwickeln“ unternehme (so Ritschl und seine Schule, auch C. Stange, K. Heim und die dialektische Theologie); und andererseits auf die der rationalen Scholastik, die „die biblischen Aussagen über Gott an das Gerüst eines allgemeinen rational-philosophischen Gottesbegriffes anhängt“ (so die altprotestantische Orthodoxie)³⁵⁾. Althaus seinerseits geht von dem Tatbestand aus, den er „Ur-Offenbarung“ nennt, das heißt nicht eine Offenbarung an Adam und Eva, sondern „Ur“ meint die Offenbarung, die unser Menschsein jederzeit erst begründet, in der es seinen Ursprung hat. Nicht vom geschichtlichen Anfang, sondern von dem stets gegenwärtigen wesentlichen Ursprung des Menschen als Menschen, der Geschichte als Geschichte ist die Rede (I 15)³⁶⁾. Von dieser grundlegenden Offenbarung aus, auf die auch im biblischen Gotteszeugnis Bezug genommen wird, gewinnt A. den Aufbau seiner Gotteslehre, die hierin ihre Originalität besitzt, im einzelnen hier aber nicht dargelegt werden kann. Bemerkenswert ist aber, daß sie sich freihält von einem mit mehr oder weniger Einseitigkeit durchgeführten „Grundgedanken“ (etwa daß Gott Macht sei oder daß er Liebe sei) und statt dessen sowohl die Vielseitigkeit des doch in sich einen göttlichen Wesens als auch die dem oberflächlichen Blick unlösbar erscheinenden Gegensätze zum Ausdruck bringt. Ferner auch, wie diese Gegensätze in tief eindringender Glaubenserkenntnis zu lösen gesucht werden, z. B. der von Transcendenz und Immanenz, oder von Absolutheit und Persönlichkeit, oder von Gerechtigkeit und Liebe. Ferner daß hier keine biblisch-theologischen Begriffs-Erörterungen getrieben werden, soweit diese etwa grundlegend für dogmatische Erwägungen sein sollen, sondern aus der in der natürlichen Wirklichkeit, in Geschichte, Gewissen und Leben vorliegenden Offenbarung heraus, aus der doch jene Begriffe auch erst entstanden sind, die Gotteslehre aufgebaut und dann erst zu jenen Begriffen in Beziehung gesetzt wird. Die Originalität, der Reichtum und die Tiefe der christlichen Gotteserkenntnis, in moderner Gedankenbildung erfaßt, tritt uns in dieser Gotteslehre eindrucksvoll entgegen (II §§ 2—6).

Aber sie kann noch kein Ende bedeuten, weder soweit die Dogmatik zur überlieferten Kirchenlehre noch soweit sie zu neuen geistigen Bewegungen Stellung nehmen muß. Was letztere betrifft, so käme es vor allem darauf an, sich mit der an Pantheismus streifenden Auffassung der Immanenz Gottes, wie sie in der „Deutschen Glaubensbewegung“ (Hauer, Bergmann, Revent-

35) II 15.

36) Vgl. auch F. Büchsel: Die Offenbarung Gottes 1938, wenn jener Ausdruck hier auch nicht gebraucht wird.

low u. a.) gelehrt wird, näher auseinanderzusetzen. Hier würde die Dogmatik zur Apologetik und Polemik werden. Doch soll das hier bei Seite bleiben. Was erstere betrifft, so muß vor allem das Problem der sogen. „Dreieinigkeit“ kritisch neu durchgearbeitet werden. Es muß unbedingt aufhören, daß derjenige, der hierin von der bekennnismäßigen kirchlichen Lehre abweicht, als vom Christentum abgefallen angesehen wird, als bestände es im Bekenntnis zur kirchlichen Trinitätslehre. Man kann doch nicht leugnen, daß umgekehrt alle diejenigen Dogmatiker, die hierin an der Kirchenlehre festhalten, die Einheit Gottes, den Monotheismus, nicht bloß gefährden, sondern wirklich aufheben. Ein Theologe wie Schae-der hat es zwar abgelehnt, über die innergöttliche (mißverständlich: „immanente“) Trinität etwas Näheres auszusagen, um nicht in „wildwachsende, phantasievolle Spekulation“ zu geraten³⁷⁾. Aber an der offenbarungsgeschichtlichen Dreieinigkeit Gottes hat er festgehalten. Gegenüber den Spekulationen, die wir noch bei Frank finden³⁸⁾, ist jener Verzicht gewiß ein Fortschritt, aber viel ist damit nicht gewonnen. Denn selbstverständlich ist ja das Anstößige dieser ganzen Lehre nicht in der näheren Beschreibung dieses innertrinitarischen Verhältnisses gelegen, sondern in der Behauptung überhaupt, daß Gott einer sei und doch aus drei Personen bestehe. Diesen Anstoß hat Schae-der durch seine Erörterungen über die Gottheit Christi und die des heil. Geistes nicht aus dem Wege geräumt. Wie kurz, auf nur drei Seiten, bespricht Ad. Schlatter in seinem „Christlichen Dogma“ (1911, S. 379 ff.) dies Problem der Gotteslehre! Auch er legt allen Nachdruck auf die Begründung dieser Lehre in der geschichtlichen Offenbarung Gottes und erkennt dem trinitarischen Gottesnamen nur dann Wahrheit und Kraft zu, wenn er seine „Beziehung zur Tat Gottes“ nicht verliere, spricht sie ihm aber ab, wenn der Trinitätssatz „zu einer für sich stehenden Beschreibung Gottes“ gemacht werde, wie oft geschehen (382). Auch er warnt davor, das trinitarische Leben Gottes beschreiben zu wollen, da durch den notwendigen Gebrauch menschlicher Vorstellungen und Begriffe dabei nur Anthropomorphismen entstehen könnten (381). So erfreulich diese Zurückhaltung ist, so bleibt doch auch hier derselbe Anstoß wie bei Schae-der, daß z. B. vom Sohn ein „personhaftes Gottsein“ ausgesagt wird, was doch nur einen zweiten Gott neben dem Vater, dem er sich unterordnet, bedeuten kann, und daß doch zugleich eine „Herabsetzung der Gottheit des Sohnes unter die des Vaters“ geleugnet wird (380 u. 381). Auch Althaus steht den Formeln der kirchlichen Trinitätslehre kritisch gegenüber und weist auf ihre „Bildlichkeit und Unzulänglichkeit“ hin³⁹⁾. Jedoch steht

37) Zur Trinitätsfrage. Erl. 1925, S. 29.

38) Frank: System der christl. Wahrheit I³ 1894, §§ 14 u. 15.

39) P. Althaus: Grundriß der Dogmatik II² 1936, S. 136.

ihm die Trinität selbst fest, und die „immanente“ Trinität enthält für ihn den wertvollen Gedanken, daß Gott die Welt als Gegenstand seiner Liebe nicht braucht, da seinem Liebesbedürfnis durch seine ewige Liebesbewegung in sich selber (als Vater, Sohn und Geist) genügt wird. So hat auch Althaus wohl die Schwierigkeiten gesehen, die jeder Lehre von einem dreifachen Gott, der doch wieder einer sein soll, entgegenstehen. Aber auch bei ihm scheint der Druck dieses kirchlichen Dogmas auf das theologische Denken so groß zu sein, daß er sich von ihm nicht befreien kann. Dasselbe gilt von der neuesten „Lutherischen Dogmatik“ von Wern. Elert⁴⁰⁾. Mit überraschender Schärfe wird hier — mit vollem Recht — die Einheit Gottes betont. „Die Trinitätslehre kann . . . unter keinen Umständen so verstanden werden, als wollte oder könnte sich die Kirche damit von der monotheistischen Verpflichtung dispensieren“ (247). „Sollte das trinitarische Bekenntnis hiervon irgend etwas abbrechen oder verdunkeln oder auch nur in Zweifel ziehen, so müßte es sofort und restlos aus der Kirche getilgt werden. Die Ausschließlichkeit, mit der das Evangelium von Gott, nicht von einem Gott, redet, die schon in der griechischen artikulierten Redeform — *ὁ θεός* — drastisch zum Ausdruck kommt, duldet schlechterdings keine Vorbehalte. Die Dogmatik steht, wenn sie von „Gott selbst“ reden will, vor ihrer höchsten, aber auch vor ihrer gefährlichsten Aufgabe. Keine Christologie, keine Rechtfertigungslehre, keine Eschatologie könnte, auch wenn das alles noch so korrekt, noch so „biblisch“ wäre, wiedergutmachen, was durch Verletzung der monotheistischen Verpflichtung verfehlt würde“ (248). Das ist eine erfreuliche Betonung des Monotheismus. Hinterher aber folgt dann doch wieder jenes Festhalten am trinitarischen Dogma (§§ 38 und 39), das sich unsres Erachtens mit dem monotheistischen Bekenntnis nicht vereinigen läßt⁴¹⁾. Wenn Elert öfter hervorhebt, daß uns die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus und im Geist dazu zwingen, so ist eben die Frage, ob wir diese geschichtliche Überlieferung so aufzufassen haben, und ob nicht grade bei einem geschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments und seiner Vorbereitung im Spätjudentum auch eine andere Auffassung möglich ist.

Eine solche hat R. Seeberg in seiner „Christlichen Dogmatik“ 1924 f. vorgetragen. Er sieht in der geschichtlichen Offenbarung Gottes keinen Grund, die kirchliche Trinitätslehre festzuhalten, sondern nur eine Nötigung, von einer dreifachen Willensrichtung in dem einen persönlichen Gott zu reden. In der kurzen Zusammen-

40) W. Elert: Der christliche Glaube (Grundlinien der lutherischen Dogmatik). Berlin 1940.

41) Trotz anerkennenswerter Versuche Elerts, der Schwierigkeit durch entsprechende Gestaltung der Begriffe „Wesen“ und „Person“ Herr zu werden.

fassung seiner Glaubenslehre heißt es darüber: „Demgemäß offenbart sich die Trinität als eine dreifache Willensbetätigung Gottes, der eine dreifache Selbstbestimmung zu Grunde liegt. Gott will als Vater die Welt so, daß sie sei, werde und sein werde; er will als Herr (oder Sohn), daß die sündige geistige Welt in der Geschichte erlöst und seine Kirche werde; und er will als heiliger Geist, daß einzelne Wesen ihrer Art entsprechend in Wechselwirkung mit anderen Personen Glieder seiner Kirche und damit Gottes werden“ (S. 29; Dogmatik I 379 ff.). Seeberg legt also allen Nachdruck auf ein dreifaches Werk Gottes, dem in Gott selbst dann naturgemäß eine dreifache Willensrichtung entsprechen muß. Von drei neben einander stehenden selbständigen „Personen“ in Gott, wie die kirchliche Lehre in den Bekenntnissen es sich vorstellt, kann dann keine Rede mehr sein. Es gibt nicht von Ewigkeit her einen Vater, einen Sohn, einen heil. Geist, die zusammen den einen Gott ausmachen sollen, sondern es gibt nur den einen Gott, der sich als Schöpfer betätigt, der sich als Vater Jesu Christi, seines „Sohnes“ und Mittlers, offenbart, und der als Geist, der er ja ist, in Menschenherzen den Glauben erweckt und sie zur Kirche zusammenschließt. Es ist klar, daß dies nicht die alte Trinitätslehre ist, sondern eine bessere, die einer theologisch geläuterten Auffassung der Offenbarung Gottes mehr entspricht. Seeberg betont stark den Monotheismus, die Lehre von dem einen Gott, der eine einheitliche Persönlichkeit, una persona, ist. Die alte Formel „una substantia tres personae“ ist ihm nicht deutlich genug, er wandelt sie in die andere um: una persona tres personae. Das soll heißen: die Selbstbestimmung des einen Gottes als Person ist zugleich eine ewige Selbstbestimmung zu einer dreifachen Personalität. „Es handelt sich immer um dieselbe eine Person, die aber in dreifacher persönlicher Selbständigkeit sich realisiert.“ Es ist zwar eine Paradoxie, wenn wir sagen: una persona tres personae, aber wir müssen bei dieser Paradoxie bleiben, wenn wir einerseits an der Einheit Gottes und andererseits an der in seiner Offenbarung kund gewordenen dreifachen Willensrichtung festhalten wollen (Christl. Dogmatik I S. 391). Nur dies muß man dazu sagen, daß Seeberg den Willen Gottes lieber nicht als persona hätte bezeichnen sollen. Denn die „Person“ im alten Sinne ist doch mehr als die Willensrichtung, sie ist etwas Selbständigeres, sodaß gerade dadurch der unlösliche Konflikt entsteht, wenn drei selbständige Personen doch nun der eine persönliche Gott sein sollen. Seebergs Lehre ist garnicht paradox; denn die Einheit der einen göttlichen Person wird durch die drei verschiedenen Willensakte garnicht gefährdet. Aber der Ausdruck, den er seiner Lehre in der Formel „una persona tres personae“ gibt, ist allerdings paradox. Lassen wir diesen Ausdruck beiseite und halten uns an die Sache, so müssen wir in ihr einen dankenswerten Fortschritt in der christ-

lichen Gotteserkenntnis feststellen, dem allgemeine Anerkennung zu wünschen ist. —

Wir schließen hiermit unsern Überblick über charakteristische Wendungen und Wandlungen in der Gotteslehre der neueren evangelischen Theologie. Wir haben festgestellt, daß selbst mit Bezug auf den grundlegenden und allgemeinsten Gegenstand, von dem die Theologie ihren Namen trägt, die Meinungen der Theologen geteilt sind. Wenn es sich dabei um die Resultate freier Spekulation handelte, wäre das weiter kein Wunder. Merkwürdiger ist es schon, wenn jene Theologen doch bemüht waren, ihr System auf der biblisch bezeugten Offenbarung Gottes aufzubauen. Aber hierin liegt auch der Grund für ihre Verschiedenheit. Denn die Offenbarung ist kein System der Gotteslehre, sondern das freie Walten des Geistes Gottes in Natur und Geschichte. Hieraus auf einmal und für alle Zeiten vollkommen das Wesen Gottes zu erkennen, ist dem Menschen nicht gegeben. Vielmehr soll er in einer sich entwickelnden, aber nicht gradlinig aufsteigenden, sondern durch mancherlei Irrtümer hindurchgehenden Erkenntnis allmählich immer tiefer in das Wesen der Gottheit eindringen, Wahres aus früherer Zeit festhaltend, Verkehrtes abstoßend, Neues hinzufügend. Die Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis, die mit unter das Wort des Paulus fällt, „wir erkennen nur teilweise“ (1. Cor. 13,9 und 12), kann je nach ihrer Art für die menschliche Frömmigkeit und Sittlichkeit schädlich sein, und ist es auch gewesen. Aber sie ist unvermeidlich. Ihre Bedeutung ist, daß sie uns den Antrieb dazu geben soll, mit der Erforschung des göttlichen Wesens niemals aufzuhören, sondern sie unablässig fortzusetzen. Es liegt in der überweltlichen Erhabenheit Gottes, daß wir damit niemals zu Ende kommen werden. —

Literarische Berichte und Anzeigen

Rudolph Sohm Redivivus?

Erich Foerster: Rudolph Sohms Sritik des Kirchenrechtes; von Teylors Godgeleerd Genootschap bekrönte Preisschrift; Haarlem, de Erven F. Bohn N. V. 1942.

Erich Foerster: Genossenschaft und Konföderation in der alten Kirchengeschichte, in Zeitschrift für Kirchengeschichte 61, 1942, 104 ff.

In der neuesten großen lehramtlichen Kundgebung des Katholizismus, der Enzyklika „Mystici Corporis“ vom 29. Juni 1943, AAS 35, 193 ff. sagt Papst Pius XII. (seit 1939): „Deutlich zeigt sich heute mehr denn je die Unbeständigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen, da Reiche und Staaten stürzen, da ungeheure Werte und Reichtümer aller Art auf den weiten Weltmeeren versenkt, da Städte, Festungen und fruchtbare Gefilde zu grausigen Ruinen zerschlagen und durch Brudermord befleckt werden . . . Wenn nun das namenlose Weh und Leid dieser sturmbelegten Zeit, das schier unzählbare Menschen aufs bitterste heimsucht, wie aus Gottes Hand in stiller Ergebung hingenommen wird, dann lenkt es wie mit Naturgewalt das Herz der Leidenden vom Irdisch-Vergänglichem dem Himmlischen oder Ewig-Bleibenden zu und erweckt in ihnen einen geheimen Durst und ein dringendes Verlangen nach den geistlichen Dingen.“ Diese von ihm zweifelsohne zutreffend erkannte allgemeine geistige und psychologische Situation unserer Zeit benutzte der Papst nun, um vor den Gläubigen der römisch-katholischen Kirche und darüber hinaus vor aller Welt die katholische Doktrin über die Kirche (de Mystico Jesu Christi Corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione, über den mystischen Leib Jesu Christi und über unsere Verbindung mit Christus in ihm) und alle damit in Zusammenhang stehenden Fragen im Hinblick auf die Erfordernisse der Gegenwart und gegenüber allen Zeitirrtümern und Mißverständnissen (politischen, theologischen, tatsächlichen, rechtlichen) erneut darzulegen. Über diese Fragen haben vor Pius XII. zuletzt das Vaticanum (Sessio III, Constitutio de fide catholica und Sessio IV Constitutio de ecclesia Christi), sowie die Päpste Leo XIII., Pius X., Benedikt XV. und Pius XI. gehandelt.

Pius XII. führt nun folgendes aus:

„Daß die Kirche ein Leib ist, sagen die heiligen Bücher des öfteren. Wenn aber die Kirche ein Leib ist, so muß sie etwas Einziges und Unteilbares sein nach dem Worte des hl. Paulus: „Viele zwar bilden wir doch nur einen Leib in Christus.“ Doch nicht bloß etwas Einziges und Unteilbares muß sie sein, sondern auch etwas Greifbares und Sichtbares, wie unser Vorgänger sel. And. Leo XIII. in seinem Rundschreiben „Satis cognitum“ feststellt: „deshalb weil sie ein Leib ist, wird die Kirche mit den Augen wahrgenommen.“ Infolgedessen weicht von der göttlichen Wahrheit ab, wer die Kirche so darstellt, als ob sie weder erfaßt noch gesehen werden könnte, als ob sie, wie man behauptet, nur etwas Pneumatisches wäre, wodurch viele christliche Gemeinschaften, obgleich von einander im Glauben getrennt, doch durch ein unsichtbares Band untereinander vereint wären. . . . Die richtige Bedeutung der Bezeichnung „mystisch“ erinnert also daran, daß die Kirche, die als eine in ihrer Art vollkommene Gesellschaft anzusehen ist, nicht bloß aus gesellschaftlichen oder rechtlichen Bestandteilen und Beziehungen besteht. Sie ist ja weit vorzüglicher als irgendwelche anderen menschlichen Körperschaft-

ten, die sie überragt, wie die Gnade die Natur hinter sich läßt und wie das Unsterbliche alles Vergängliche. Jene rein menschlichen Gesellschaften, namentlich der Staat, sind gewiß nicht zu verachten oder gering zu schätzen. Allein die Kirche als ganze gehört nicht der Ordnung dieser Dinge an, gleich wie der Mensch als ganzer nicht mit dem Gebilde unseres sterblichen Leibes zusammenfällt. Denn die rechtlichen Beziehungen, auf welchen die Kirche ebenfalls beruht und welche zu ihren Bestandteilen gehören, stammen zwar aus ihrer göttlichen von Christus gegebenen Verfassung und haben ihren Anteil bei Erreichung ihres übernatürlichen Zieles. Doch was die Kirche über jedwede natürliche Ordnung hoch hinaus hebt, ist der Geist unseres Erlösers, der als Quelle aller Gnaden, Gaben und Charismen fortwährend und zuinnerst die Kirche erfüllt und in ihr wirkt. Wie der Bau unseres sterblichen Leibes zwar ein wundervolles Werk unseres Schöpfers ist, jedoch weit unter der erhabenen Würde unserer Seele zurückbleibt, geradeso hat das gesellschaftliche Gefüge der christlichen Gemeinschaft, wie sehr es auch die Weisheit seines göttlichen Meisters verkündet, doch nur einen ganz untergeordneten Rang, sobald man es vergleicht mit den geistlichen Gaben, mit denen die Kirche ausgestattet ist und von denen sie lebt, sowie mit deren göttlichen Ursprung. Aus alledem geht klar hervor, daß sich jene in einem schweren Irrtum befinden, die sich nach eigener Willkür eine verborgene, ganz unsichtbare Kirche vorstellen, ebenso wie jene, die sich die Kirche als eine Art menschlicher Organisation denken mit einer bestimmten satzungsmäßigen Ordnung und mit äußeren Riten aber ohne Mitteilung übernatürlichen Lebens. Nein, wie Christus, das Haupt der Kirche nicht ganz ist, wenn man in ihm entweder nur die menschlich sichtbare oder bloß die göttlich unsichtbare Natur betrachtet, sondern wie er einer aus beiden und in beiden Naturen ist, so sein mystischer Leib; hat doch das Wort Gottes eine menschliche leidensfähige Natur angenommen, damit nach der Gründung einer sichtbaren und mit dem göttlichen Blute geweihten Gesellschaft der Mensch durch eine sichtbare Leitung den Weg zum Unsichtbaren zurückfinde. Deshalb bedauern und verwerfen wir auch den verhängnisvollen Irrtum jener, die sich eine selbstersonnene Kirche erträumen, nämlich eine nur durch Liebe aufgebaute und erhaltene Gesellschaft, der sie —, mit einer gewissen Verächtlichkeit eine andere, die sie Rechtskirche nennen, gegenüberstellen. Eine solche Unterscheidung ist ganz verfehlt. Sie verkennt, daß der göttliche Erlöser die von Ihm gegründete Gemeinschaft von Menschen als eine in ihrer Art vollkommene Gesellschaft mit allen rechtlichen oder gesellschaftlichen Bestandteilen gerade zu dem Zwecke wollte, damit sie dem Heilswerk der Erlösung hier auf Erden dauernden Bestand sichere und daß Er sie zur Erreichung desselben Zweckes vom Tröster Geist mit himmlischen Gnaden und Gaben noch ausgestattet wissen wollte. Es kann also kein wirklicher Gegensatz oder Widerspruch bestehen zwischen der unsichtbaren Sendung des Heiligen Geistes und dem rechtlich von Christus empfangenen Amt der Hirten und Lehrer.“ Wem fällt beim Lesen dieser Zeilen der päpstlichen Enzyklika über die bestehende Identität zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, zwischen Kirche im Lehrsinn und Kirche im Rechtssinn nicht eine alte Polemik, die wir längst begraben wähten, wieder von neuem ein. Jeder evangelische und katholische Theologe und Kanonist wird sogleich an die Kontroverse Rudolf Sohm — Adolf von Harnack — Ulrich Stutz — denken. Dieser berühmte wissenschaftliche Konflikt in der neuen deutschen Theologiegeschichte und kirchlichen Rechtsgeschichte entstand in den Jahren 1892 bis 1923. Rudolph Sohm (1841—1917), damals Professor in Leipzig, schrieb sein „Kirchenrecht“ (1. Band: die geschichtlichen Grundlagen, Leipzig 1892, anastatischer Neudruck München und Leipzig 1923, 2. Band: Katholisches Kirchenrecht, München und Leipzig 1923, aus dem Nachlaß herausgegeben.) Darin sind seine beiden großen Thesen enthalten. Die erste, uns hier hauptsächlich beschäftigende These, das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch, die zweite andere These, nach der um

die Mitte des 12. Jahrhunderts aus der altkatholischen Kirche die von Grund aus andere neukatholische geworden sei. „Das Wesen der Kirche steht zu dem Wesen des Rechts im Gegensatz. Das geistliche Wesen der Kirche schließt jegliche kirchliche Rechtsordnung aus. Im Widerspruch mit dem Wesen der Kirche ist es zur Ausbildung von Kirchenrecht gekommen. Diese Tatsache beherrscht die Geschichte des Kirchenrechts von der ersten Zeit bis heute. Gerade diese Tatsache gilt es zur Klarheit zu bringen.“ „Luther hat dem Kirchenrecht als solchem, welcher Art es auch immer sei, den Krieg erklärt. Vor dem Elstertor zu Wittenberg warf Luther am 10. Dezember 1520 mit der Bannbulle auch das Corpus Juris Canonici in die Flammen, nicht in der Leidenschaft eines zorneregten Augenblickes, auch nicht bloß zum Zeugnis seines Hasses gegen das päpstliche Kirchenrecht, sondern um der klaren und festen Überzeugung Ausdruck zu geben, welcher er sein Leben lang treu geblieben ist, daß das geistliche Recht als solches vom Übel ist. Nicht bloß das päpstliche Recht, sondern das Kirchenrecht wollte er verbrennen.“

Adolf von Harnack („Die Mission und Ausbreitung des Christentums“, 2. Aufl. 1906 und „Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den ersten drei Jahrhunderten“ 1910) dagegen urteilt: „Die Kirche, auch wenn man ihr Wesen nach strengsten religiösen Maßstäben bestimmt, schließt das genossenschaftliche korporative Element in sich. Die Kirche, weit entfernt, das Kirchenrecht als etwas ihr widerstrebendes abzulehnen (so Sohm) fordert es vielmehr, denn zu den Formen, die das Genossenschaftliche, Korporative zu seiner Durchführung verlangt, gehört auch das Recht, welches zum Kirchenrecht wird, wenn es sich auf die Kirche bezieht. Es ist nicht nur Stütze und Hilfe der Kirche, denn da erscheint es immer noch als etwas, was auch fehlen könnte, sondern es ist unter allen Umständen ein notwendiges Mittel, um das, was die Kirche ihrem Wesen nach ist, auf Erden zu verwirklichen und durchzusetzen, nämlich eine Verbindung von Menschen untereinander, eine Genossenschaft.“

Die große Autorität Harnacks hat dann in der Folgezeit fast alle evangelischen Kirchenhistoriker und Theologen bestimmt, sich seiner Auffassung über die Entstehung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes anzuschließen. Diese Entwicklung wurde weiter dadurch begünstigt und gefördert, daß auch die Kirchenrechtswissenschaft sich ihr anschloß. In Nachfolgeschaff von Paul Hinschius hatte inzwischen Ulrich Stutz (1868–1938) zuerst in Bonn (das Kirchenrechtliche Seminar an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn (1904–1917), Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 1920, X) und später in Berlin (das Kirchenrechtliche Institut der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin (1917–1937), Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 1937, 26) eine eigene, nachmals sehr berühmt gewordene kirchenrechtliche und kirchenrechtsgeschichtliche Schule begründet. Mit Bezug auf Sohm und den von diesem behaupteten Widerspruch des Kirchenrechts zum Wesen der Kirche hat Stutz in dieser von ihm redigierten vornehmsten Fachzeitschrift Zeit seines Lebens Sohms Anschauungen im ganzen wie im einzelnen rundweg abgelehnt und stets gelehrt: „Die Kirche im Rechtssinne verbindet zu gemeinsamer Verehrung Gottes im Namen Christi alle diejenigen, die in der Auffassung der christlichen Offenbarung übereinstimmen. Sie ist also eine organisierte Gemeinschaft von Menschen. Wie in jeder solchen, stellt sich vermöge der den Menschen innewohnenden Idee des Gerechten alsbald eine Überzeugung davon ein, was eine vernünftige Ordnung des kirchlichen Lebens erfordere. Und es verbindet sich damit der Wille, die solcher Überzeugung entsprechende Ordnung auch wirklich herzustellen. Ausdrücklich oder stillschweigend erklärt wird dieser Wille zum Recht. Das Recht ist mithin für die Kirche schon durch deren Eigenschaft als organisierte Menschengemeinschaft gegeben. Es ist ihr ebenso unentbehr-

lich und ursprünglich wie jedem organisierten menschlichen Verband.“ An diese so aufgezeigte Kontroverse hat sich in den damaligen Jahren eine fast uferlose und keineswegs immer sehr fruchtbringende Diskussion angeschlossen. Den katholischen Kanonisten, noch mehr aber den protestantischen Kirchenrechtslehrern sind die Sohm'schen Thesen stets ausgesprochen peinlich gewesen. Das erklärt sich vor allem daraus, daß mit dem Sohm'schen Urteil für den Kirchenjuristen ja gewissermaßen die Frage nach der eigenen Daseinsberechtigung aufgeworfen worden ist. Und welcher akademische Lehrer gäbe wohl gerne zu, daß die von ihm gelehrte Disziplin zum mindesten eine überflüssige, wenn nicht sogar höchst schädliche Sache sei? Ich erinnere mich deshalb noch sehr gut, daß Stutz bei Erwähnung des Namens Sohm bis in seine letzten Lebensjahre hinein ein leichtes Unbehagen nie ganz verbergen konnte. Die Kontroverseerörterung nahm zuletzt einen ziemlich eigenartigen Ausgang, indem nämlich schließlich und endlich die einmal bezogenen Stellungen gewissermaßen später gewechselt wurden. Einerseits hielten es nämlich die Herausgeber des zweiten nachgelassenen Sohm'schen Kirchenrechtsbandes (Erwin Jacobi, Otto Meyer) (unnötigerweise) für geboten, sich im Vorwort von den Sohm'schen Thesen selbst ausdrücklich zu distanzieren, andererseits finden sich in späteren Schriften Harnacks mehrfach Äußerungen, die eine gewisse Revision seines früheren Urteils über Kirchenrecht und Kirchengesellschaft zum mindesten naheliegend erscheinen lassen (vgl. den Nachweis bei Erich Foerster, Genossenschaft und Konföderation in der alten Kirchengeschichte a. a. O.). Auch kommt die die Diskussion um Sohm fortführen wollende Bonner Antrittsvorlesung von Hans Barion (Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts, Tübingen 1931), nachdem ihr Verfasser sich im Vorwort zu einem „nahezu totalen sachlichen Gegensatz zu den Thesen Sohms“ bekannt hat (?), zu dem resignierten Ergebnis, daß sich Sohms Kirchenrecht als logisch und soziologisch in sich geschlossen und unangreifbar erwiesen hat. Der Katholik müsse aber von seinem Glaubensstandpunkt aus, nicht um juristischer Überlegungen willen, Sohms Gedanken ablehnen und das Kirchenrecht anerkennen (siehe die eingangs erwähnte päpstliche Enzyklika). Für den katholischen Theologen und Kanonisten hat die Diskussion um Sohm seither als abgeschlossen zu gelten, oder besser gesagt, sie hat sich als nicht möglich erwiesen. Unter den protestantischen Theologen und Kirchenjuristen der neueren Zeit aber hat sich — auch Harnack und Stutz haben das nicht verhindern können — immer mehr Verständnis für das Anliegen Rudolph Sohms verbreitet. Bereits in meinem Aufsatz „Von der Wissenschaft und dem Studium des Kirchenrechts“ in Deutsche Rechtswissenschaft 1938, 233 ff. habe ich mich durchaus auf den Standpunkt der Richtigkeit der Sohm'schen Thesen gestellt und auf die Gefahr hingewiesen, die durch eine Fülle von Rechtsvorschriften in der evangelischen Kirche sehr wohl aus einer rechtlosen Geistkirche eine geistlose Rechtskirche werden lassen kann. Mit diesem Ausspruch habe ich damals eine ganz bestimmte Periode des neuesten evangelischen Kirchenrechts (der Jahre 1933/34) gemeint, die den Widerspruch zwischen Kirchenrecht und Kirche auch dem Fernerstehenden ziemlich deutlich offenbarte. Nur war damals, da wir alle zu den kirchenpolitischen Vorgängen jener Jahre noch zu wenig Abstand hatten, nicht die Zeit, hierüber nähere Ausführungen zu machen. Heute liegen diese Dinge abgeschlossen hinter uns und ermöglichen schon ein freimütigeres Wort. Beispielsweise erschien damals im Gesetzblatt der Deutschen Evangelischen Kirche (1934 S. 15) eine Verordnung (7. 3. 1934) zur Neuordnung der Verwaltung der Deutschen Evangelischen Kirche, die in § 2 folgenden Wortlaut hatte: „Der Reichsbischof beruft als allgemeinen Gehilfen und Vertreter in kirchenpolitischen Angelegenheiten einen Bischof zum Chef seines Stabes.“ Eine andere Verordnung gleichen Rubrums vom 19. 4. 1934 DEKGBl. S. 39 bestimmte (§ 2): „Der Rechtswalter der Deutschen Evangelischen Kirche ist als rechtskundiges Mitglied des Geistlichen Ministe-

riums Vertreter des Reichsbischofs in kirchenpolitischen Angelegenheiten. Als allgemeinen Gehilfen und Vertreter in theologischen Angelegenheiten beruft der Reichsbischof einen Bischof. Er führt die Amtsbezeichnung *Vikar der Deutschen Evangelischen Kirche*.“ Ausführungsbestimmungen zum Kirchengesetz betreffend die Jugendarbeit der Deutschen Evangelischen Kirche (vom 2. März 1934) vom 1. Juni 1934 DEKGBl. S. 55 lauteten damals: *Jugendarbeiter der Deutschen Evangelischen Kirche* ist nur, wer von der zuständigen leitenden Stelle des Jugendamtes den ausdrücklichen schriftlichen Auftrag zum Dienst im Jugendwerk erhalten hat. Es gab ein Kirchengesetz über die evangelische Presse vom 7. Juli 1934 DEKGBl. 1934 S. 86 und die Erste Ausführungsverordnung hierzu vom 20. Juli 1934 DEKGBl. S. 99 besagte: „Die Kirchen- gemeinden, die höheren kirchlichen Verbände und die Landeskirchen sind verpflichtet, das Gesetzblatt der Deutschen Evangelischen Kirche für die kirchlichen Behörden und die Träger kirchlicher Ämter zu halten.“ Eine Fülle anderer, nicht weniger abscheulicher und später samt und sonders für ungültig erklärter Kirchengesetze ließen in jener Zeit die evangelischen Irrungen und Wirrungen besonders deutlich zu Tage treten und stellten jeden einzelnen von uns vor den Entschluß, sich dieser Kirche durch Austritt zu entziehen und sie durch Zahlung von Kirchensteuern nicht weiterhin noch geldlich zu unterstützen. Wenn man diesen Schritt damals nicht tat, so nur aus einer Erkenntnis heraus, die uns gerade in dieser Zeit und speziell durch diese Umstände neugeschenkt wurde: „denn die Kirche heißet nicht *Bischofsstabe*, nicht *Doktor*, noch *Gesetze*, noch *Papst*, denn sie haben nicht das *Evangelium*. Man muß es also haben, daß man es höre. Wenn man's nicht höret, da magst du gleich von *Smaragd* oder *Gold* eine Kirche bauen, so ist's doch eine *Teufelskirch*. Derhalben so machet Gottes Wort die Kirche“ (Luther, Predigt über das 23. Kapitel Matthäi, Erlanger Ausgabe Bd. 45 S. 73). „Außerdem ist nun in anderer Weise von der Christenheit zu reden. Nach der heißet man die Christenheit eine *Versammlung* in ein Haus, oder *Pfarrer*, *Bistum*, *Erzbistum*, *Papsttum*, in welcher *Sammlung* gehen die äußerlichen Gebärden, als *singen*, *lesen*, *Meßgewand*.

Wiewohl nun dem Wörtlein *Geistlicher* oder *Kirchen* hier Gewalt geschieht, daß solch äußerlich Wesen also genannt wird, so es doch allein den Glauben betrifft, der Christen macht, hat doch der *Brauch* überhand genommen, nicht zu kleiner *Verführung* oder *Irrtum* vieler Seelen, die da meinen, solch äußerlich Geißen sei der geistliche oder wahrhaftige Stand der Kirchen. Von dieser Kirche, wo sie allein ist, steht nicht ein Buchstabe in der heiligen Schrift, daß sie von Gott geordnet sei“ (Luther, Von dem Papsttum zu Rom (1520) Weimarer Ausgabe Bd. 6 S. 296 ff., Erlanger Ausgabe Bd. 27, S. 101 ff.). Das gerade ist der große innere Gewinn des deutschen evangelischen Kirchenstreites der Jahre 1933 ff., in dem bekanntlich Bekenntnisfront und Deutsche Christen mit ihren Lehren und Irrlehren und mit ihren menschlichen oft allzu menschlichen Mächtigkeiten sich wechselseitig aufs eifrigste bemühten, die Kirche zugrunde zu richten, daß wir wieder klar erkannten, daß diese rechtlich organisierte und tatsächlich vorhandene Kirche überhaupt keine Kirche ist. Diese Kirche im Raum des Kirchenrechts als solche (wo sie allein ist) ist keine Kirche im Sinn der Schrift, auch nicht das Kleid der Kirche Christi, sie trägt nur zur Verführung der Seelen den Namen Kirche (Christenheit) (Sohm a. a. O. I 470 Anm. 23/33). Sie ist nichts als Welt, armselige, nackte, profane, häßliche Welt, agrum, das Land, auf welches der Same des göttlichen Wortes ausgestreut wird, *dicat mundum esse, non ecclesiam*. Diese Kirche ist das Ärgernis des Neuen Testaments, das wie vieles Andere um des Evangeliums willen ertragen werden muß.

Diese Kirche ist nicht sakral. Die Sakralisierung der Kirche ist eine von ihr selbst vorgenommene falsche Art ihrer Symbolisierung. Die Kirche stellt in gewissem Sinne das Mißlingen des Reiches Gottes dar. Die Kirche unserer

Tage nimmt ihren Fortgang, weil das Reich Gottes sich nicht verwirklichen will, weil es nicht kommt. Das Reich Gottes aber verwirklicht sich ganz unmerklich, geräuschlos und ohne den Glanz der Kirche. Das Reich Gottes verwirklicht sich in der Beziehung zum Du des Mitmenschen, durch die Liebe, und zwar eine Liebe, die fähig ist, den konkreten Menschen zu lieben, wie er ist, in seinem ganzen Elend, in seiner ganzen Schwäche und Bosheit. Das aber ist nur dem möglich, der um seine eigene Not wissend, sich selber von Gott verzeihen läßt und an das Wunder glaubt, daß Gott der Schöpfer auch alles wieder neu machen kann, d. h. daß es eine Auferstehung gibt. Hier wo die Menschen sich Auge in Auge, Herz an Herz gegenüberstehen und begegnen, Raskolnikow und Sonja, Mörder und Dirne, in ihrer grenzenlosen Not, da geschieht das Wunder, da wird das Wort wahrhaft Fleisch für den Menschen, da leuchtet eine neue Wirklichkeit des Menschen auf, die Wirklichkeit des zur Auferstehung berufenen neuen Menschen. Da ist das Reich Gottes, da ist die Kirche Christi. Das Verbrecherische an der gemalten und glänzenden Kirche, die häufig genug den konkreten Menschen vergewaltigt und quält, liegt ja gerade darin, daß sich in der Kirche das Reich Gottes nicht verwirklicht, vielmehr in ihr die immanente Strafe für dieses Nichtwirklichwerden verbüßt wird. Zwischen dem ersten und zweiten Erscheinen Christi auf Erden ist ein Abstand entstanden, in den sich die historische, die gemalte, die maskierte Kirche eingeschoben hat, die (leider) von unbestimmter Dauer sein kann. Die Kirche für sich genommen, die glänzend-glanzlose Kirche, hat gar keinen Sinn. Sie gewinnt diesen Sinn erst jenseits ihrer Grenzen, im Überkirchlichen. Viele werden diese Ausführungen modernistisch oder lächerlich finden, das Selbstbekenntnis eines lächerlichen Menschen. Indes wirkt jenes nur lächerlich, weil in ihm die Wahrheit gesagt ist, die Wahrheit, die freilich dem selbstbewußten, seines Verstandes gewissen, an abstrakte Ideen glaubenden Menschen unzugänglich (unsichtbar) ist. Daraus erkennen wir das Problem der Kirche und ihres Wesens im existentiellen Sinne des Wortes als echte Gemeinschaft zwischen dem Ich und dem Du im Wir, im gottmenschlichen Leibe, im Leibe Christi. Die Kirche in der Welt, die historische Kirche ist eine soziale Institution, einer der vielen auch sonst in der Geschichte wirkenden Faktoren. In diesem Sinne ist die Kirche Objektivation und man mag sie eine Gesellschaft nennen. Aber dann muß man zugleich erkennen, daß die Kirche in einen Götzen verwandelt worden ist, wie alles in der Welt. Die Kirche im existentiellen (nicht objektivierenden Sinne) ist Gemeinschaft (*communauté*). Die Gemeinschaft (Kommunion, Ökumenizität, *Sobornost*) der Kirche ist rational in keinen Begriff zu fassen und läßt sich nicht objektivieren. Die Objektivierung der Ökumenizität (*Sobornost*) verwandelt die Kirche Christi in die hypostasierte, die gesellschaftliche, die historische, die rechtliche Kirche, in ein gesellschaftliches, staatenähnliches Gebilde. Die existentielle Gemeinschaft der historischen Kirche (die in Wirklichkeit Welt ist) mag die Rechtsverfassung sein (so Stutz und die herrschende Lehre), die existentielle Gemeinschaft der Braut Christi, des abendlosen Lichtes, des Reiches Gottes aber ist die Kommunion, die Liebe. In dieser liebenden Gemeinschaftsbeziehung des Ich zum Du im Wir, geht das Reich Gottes, geht die Kirche Christi unaufhaltsam ihrer Verwirklichung entgegen, und wie wohl jeder zugeben wird, ohne Rechtsordnung.

Die Kirche Christi, die Kirche im göttlichen Sinn ist somit nach christlicher und lutherischer Überzeugung notwendig unsichtbar und sichtbar, unsichtbar, weil der Verstand nicht zu sehen vermag, daß Gott durch sein Wort (Predigt des Evangeliums) auf Erden regiert und sich eine Gemeinde von Heiligen sammelt. Die Kirche, das Wort Gottes muß aber ebenso notwendig insofern sichtbar sein, weil ihre Wirkungen in der rechten Wort- und Sakramentsverwaltung dem Gläubigen und nur diesem spürbar (sichtbar) werden. Die Lebenszeichen der Kirche Christi (*externae notae ecclesiae*) werden in der äußerlich sichtbaren Kirche offenbar (sichtbar), weil die Kirche Christi die Stadt auf dem Berge ist. Aber wer da glaubt, sieht und weiß, daß das

Wort und das Werk Gottes Wort und Werk ist. Der Ungläubige sieht und hört nur das äußerliche, d. h. tote Wort (Sohm a. a. O. II 130 ff. Erich Foerster: Rudolph Sohms Kritik des Kirchenrechts 22 ff., 60 ff.). Deshalb gibt es keine (allgemein) sichtbare Kirche. Die äußerlich vorhandene rechtlich verfaßte Kirche, ist nicht sichtbare Kirche, sondern keine Kirche. Diese Klarheit des reformatorischen Kirchenbegriffs ist erst durch Melanchthon getrübt worden. Hier erscheint eine doppelte Kirche, neben der ecclesia invisibilis die ecclesia visibilis, die die rechte Wort- und Sakramentsverwaltung besitzt und auch rechtlich verfaßt ist. Diesen Standpunkt haben die lutherische Orthodoxie und später zur Zeit jener Kontroverse auch Harnack und Stutz übernommen, die damit gegenüber Sohm im Grunde nichts Neues ausgeführt, sondern nur das, was damals schon Gemeingut der Kirchenrechtswissenschaft war, neu beleuchtet haben, aber letzten Endes haben sie an Sohm nur vorbeigeredet. Es ist das Verdienst von Erich Foerster (geb. 4. 11. 1865 zu Greifswald), der sich schon in dem seinerzeitigen Aufsatz „Sohm widerlegt“ (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte kanonistische Abteilung) zu Sohm bekannt hat, dies jetzt in den abgeklärten, von reicher Lebenserfahrung getragenen Schriften seines Alters (Rudolph Sohms Kritik des Kirchenrechts und Genossenschaft und Konföderation in der alten Kirchengeschichte) neu erörtert zu haben. (Die Foerstersche Beweisführung von der Dichtkunst und Musik her finde ich freilich nicht sehr überzeugend.)

W. Haugg.

Allgemeines

Lothar Thomas, Geschichte der Philosophie in Portugal. Ein Versuch. Erster Band: Die Geschichte der Philosophie in Portugal von den Anfängen bis Ende des 16. Jahrhunderts ausschließlich der Regeneration der Scholastik. Lisboa, Imprensa Barreiro, rua Vitor Bastos 51; 1944, 305 S.

Bezeichnend für die vornehm-bescheidene, aller Großsprecherei abholde portugiesische Art ist es, daß gerade Portugiesen wie Ferreira Deusdado und Fidelino de Figueiredo die Existenz einer portugiesischen Philosophie wiederholt verneinten: Die Portugiesen seien in der Philosophie vorwiegend rezeptiv, bestenfalls reproduktiv gewesen, mehr dem Unterricht als der Forschung zugewandt, und hätten auf den allgemeinen Gang der Philosophie keinen Einfluß ausgeübt.

Doch hat die Philosophie in Portugal schon früh Pflege gefunden. Ob sie zwar schon an der 1086 von Bischof Paterno zu Coimbra gegründeten Kathedralschule eine Rolle spielte, wissen wir nicht. Als aber das Land 1140 selbständig geworden war, wurde 1147 das Bistum Lissabon wiederhergestellt und 1148 von Clairvaux aus das Zisterzienserkloster Alcobaça gegründet, dessen Studienplan aus dem Jahre 1169 neben Grammatik und Theologie auch Logik umfaßte. Im Jahre 1290 wurde die Universität Lissabon gegründet, die erstmals 1308 und endgültig 1537 nach Coimbra verlegt wurde. Der Bestallungsbrief von 1309 besagt: *Item in facultatibus dialecticae et grammaticae doctores esse volumus*. Die Universitätsreform des Jahres 1544 brachte Humanisten an das Colegio das Artes in Coimbra, das dann schon 1555 den Jesuiten übergeben wurde. Den französischen Einfluß im portugiesischen Bildungswesen beleuchtet die Tatsache, daß König João III im Jahre 1526 für etwa 50 portugiesische Studenten Freiplätze am Collège Sainte Barbe zu Paris errichtete.

Auch an philosophischen Persönlichkeiten und Leistungen ist das portugiesische Volk nicht arm gewesen. Aus Lissabon gebürtig war Petrus Hispanus, der schon 1247 Arzt und Medizinprofessor in Siena war, dann als Verfasser der *Summulae Logicales* den gesamten logischen Unterricht 250 Jahre lang maßgebend beeinflusste, der aber auch, wie die von M. Grabmann neugefundenen Werke zeigen, als Psychologe, Naturforscher, Aristoteleskommentator und Theologe zu den bedeutendsten seiner Zeit gehörte, 1272 Erzbischof von Braga wurde und schließlich 1276 als Johannes XXI. den päpstlichen Stuhl bestieg, aber schon 1277 beim Deckeneinsturz im Päpstlichen Palast zu Viterbo den Tod fand. Heute würde er wohl besser Petrus Lusitanus genannt, da heute Hispania nicht mehr wie damals die ganze iberische Halbinsel mit sämtlichen Einzelreichen: Kastilien, Leon, Aragon, Navarra, Portugal, bezeichnet. Erinnert sei weiter an Pedro de Fonseca SJ (1528/99) an den *Cursus Coimbricensis* (1592/1606), an den selbständigen und eindringlichen Kritiker Francisco Sanches (1551/1623).

Für ein genaueres Studium portugiesischer Philosophiegeschichte gibt es eine Reihe von Hilfsmitteln. Über die allgemeine Bildungsgeschichte unterrichten die literaturgeschichtlichen Werke von Carolina Michaelis de Vasconcellos und T. Braga (1893), Fidelino de Figueiredo (1921), Albino Forjaz de Sampaio (1929) und Hernani Cidade (1940—41). Über das Nachbargebiet der spanischen Philosophiegeschichte gibt es die Arbeiten von M. Menendez Pelayo, A. Bonilla y San Martin

(1908), T. und J. Carreras y Artau (1939), Marcial Solana (1941). Über die portugiesische Universitätsgeschichte unterrichtet die zwar im Urteil einseitige aber immer noch unentbehrliche *Historia da Universidade de Coimbra* I/IV (1892/1902) von Theophilo Braga und neuerdings Mario Brandao, *O Colegio das Artes* I (1942). Wertvolle Einzeluntersuchungen haben wir von Ferreira Deusdado (1898), Fidelino de Figueiredo (1921/2), Alfredo Pimenta (1930/5), Joaquim de Carvalho (1927/32), F. E. de Tejada Spinola (1943). Auf dem Gebiete der portugiesischen Bibliographie ist zu nennen das immer noch grundlegende Werk des Pfarrers von Sever, Diogo Barbosa Machado (1682/1772), *Bibliotheca Lusitana historica, critica e chronologica*, I/IV (1741/59), ferner: I. F. da Silva, fortgesetzt von B. Aranha, *Diccionario bibliografico portuguez* (7 Bde und 10 Supplementbde, 1859/1900), Antonio Joaquim Anselmo, *Bibliografia das Obras impressas em Portugal no seculo XVI*. (1926), und die *Bibliografia Geral Portuguesa* I (1941). An Gesamtdarstellungen der portugiesischen Philosophie gab es freilich nur die längst nicht mehr genügende Arbeit von J. J. Lopes Praça, *Historia da philosophia em Portugal nas suas relações com o movimento geral da philosophia* (1868), ergänzt durch desselben Verfassers *A Historia da philosophia em Portugal, Documentos comprobativos* I (1868).

Lothar Thomas, der deutsche evangelische Seelsorger in Lissabon, unterzieht sich nun der dankenswerten Aufgabe, die gesamte Geschichte der Philosophie in Portugal nach dem heutigen Stand der Forschung zusammenfassend darzustellen. Der erste Band, von dem gleichzeitig eine portugiesische Ausgabe erschien, liegt jetzt vor und behandelt die Geschichte der Philosophie in Portugal von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, jedoch ausschließlich der Erneuerung der Scholastik. Der zweite Band soll die Erneuerung der Scholastik (etwa 1550/1650) behandeln. Insgesamt dürfte das Werk auf drei bis vier Bände berechnet sein. In einem besonderen zeitlich und alphabetisch geordneten Verzeichnis soll das Material des ersten Bandes mit allen notwendigen Hinweisen versehen später nochmals zusammengefaßt werden, um so ein handliches Instrument für die weitere Arbeit an der portugiesischen Philosophiegeschichte zu schaffen.

Als seine Absicht gibt L. Thomas an, er wolle eine bisher fast unbekannte Seite der Geistesgeschichte Portugals weiteren Kreisen bekannt machen, zeigen, in welchen Zusammenhängen innerhalb der Geschichte der Philosophie Europas das portugiesische Volk stehe und welchen Beitrag portugiesische Denker für die Geistesgeschichte Europas geleistet haben; zugleich wolle er ein Arbeitsgebiet vor die Augen der Forscher rücken und ein Hilfsmittel der Arbeit schaffen (S. 11).

Eine endgültige zusammenfassende Darstellung portugiesischer Philosophiegeschichte ist aber nach dem heutigen Forschungsstand streng genommen noch nicht möglich. Will man nicht auf Sand bauen, muß noch viele mühsame Fundamentierungsarbeit geleistet werden. Neben einem Inventar der in Portugal vorhandenen und vorhanden gewesen gedruckten Literatur bräuchte man vor allem ein Inventar der Handschriften, das die in Portugal vorhandenen und vorhanden gewesen Hss. nichtportugiesischer Philosophen ebenso zu berücksichtigen hätte, wie die auswärtigen Hss. portugiesischer Philosophen. Besondere Berücksichtigung verdienen die mittelalterlichen Bibliotheksverzeichnisse, auch das gedruckte Verzeichnis der Hss. von Alcobaca ist nicht vollständig, da die in der Torre do Tombo befindlichen Hss. fehlen. Vielleicht würde systematisches Suchen auch den *Methodus sciendi* des Francisco Sanches wiederfinden. Diesen Aufgaben der Bibliografie und Codicografie reiht sich die Aufgabe der Biografie an. Die National- und Ordensbibliografen müßten gründlich und kritisch durchgeprüft werden; am Ende dieser Arbeit müßte eine Philosophengeschichte stehen. Daneben müßte eine institutionell

orientierte Bildungsgeschichte treten, die weitgehend Universitäts- und Klostergeschichte wäre. Wichtig wäre auch eine Statistik über die portugiesische Frequenz auswärtiger Universitäten: Salamanca, Toulouse, Paris, Bologna, Neapel. Die nächste Aufgabe wäre dann eine Geschichte der philosophischen Einzeldisziplinen und erst dann könnte eine Problemgeschichte in Angriff genommen werden. Erst nach diesen Vorarbeiten wäre eine abschließende Darstellung kein allzu kühnes Wagnis mehr.

L. Thomas will in diesem Buche keine dieser Forschungsaufgaben durchführen. Zwar greift er gelegentlich auch auf die Quellen zurück (S. 22), aber im wesentlichen will er nicht eigene Forschungen darbieten, sondern einen Übersichtsbericht geben, der das Ergebnis fremder Arbeiten referiert (11, 77), einen Versuch, der mit einem mehr oder weniger kompilatorischen Verfahren einen Überblick über den Stoff im größten Umriß bietet (12), einen ersten Aufriß, der sich begnügt, Material zu registrieren, ein Provisorium, dem eine gründlichere Bearbeitung erst später folgen soll (12, 285).

Solche referierende Forschungsberichte, provisorische Materialübersichten und vorläufige Zusammenfassungen sind gewiß nicht unangebracht; sie verdienen zwar nicht den Namen Geschichte, aber doch unseren Dank; ihre begrenzte Zielsetzung muß zu einer gerechten Beurteilung stets berücksichtigt werden. Das Provisorische der Zielsetzung rechtfertigt aber nicht eine mangelhafte Methode. Auch ein begrenztes Ziel kann, ja muß mit einwandfreier Methode angesteuert, auch an lückenhaftem Material kann, ja muß erst recht mit strenger Methode gearbeitet werden.

Meine Bedenken gegen die Methode von L. Thomas betreffen nun die *Stoffvorbereitung*, die *Stoffabgrenzung*, die *Stoffgliederung*, und die *Stoffübersicht*.

L. Thomas schließt sein Buch S. 303 mit dem Hinweis: die genauen Angaben⁹ darüber, welche Werke portugiesischer Autoren, deren Titel er nenne, noch vorhanden seien, welche nur dem Titel nach bekannt seien, wo die vorhandenen sich befänden, welchen letzten Hinweis man für die verlorenen habe, habe er aus methodischen Gründen nicht in seine Darstellung eingeflochten; er beabsichtige aber, diese Angaben in einem späteren Verzeichnis nachzuholen. — Dies mag angehen, wenn diese quellenmäßigen Grundlagen schon vor Beginn der Darstellung erarbeitet wurden und nur aus irgendwelchen Gründen später vorgelegt werden sollen. Die Darstellung selbst aber zeigt, daß sie nicht auf einer solchen Quellenkunde beruht; sie ist daher in vielen Teilen auf Sand gebaut, so S. 190, 209, 273, 276. Damit hängt zusammen, daß der bibliografische Unterbau öfters ungenau ist, so S. 192, 197, 218, 235, 236, 240, 255, 267. Wiederholt wird eine Verschiedenheit der Titelzitate konstatiert, ohne daß untersucht wird, wer recht hat (106, 271); Autoren werden einfach mit „ein gewisser“ eingeführt, ohne daß ihre Persönlichkeit genauer festgestellt wird, so Ulrich Wild (148), Petrus Alfonso (56), Michael Palacios (185); andere Autoren werden als allbekannt vorausgesetzt, so Fracastori (150), Scaliger (150), Paulo Vergerio (116), Elias Vinct (146), Versorio (67), Suiseth (81).

Den Begriff Material verwendet L. Thomas sehr vieldeutig: Thema, Gegenstand, primäre Quellen, sekundäre Quellen, Untersuchungen, Darstellungen, Hinweise, alles ist ihm „Material“ (11, 12, 17, 19, 52, 229, 239, 282, 284). Der qualitativen Unterschiedenheit dieses Materials scheint er sich zu wenig bewußt geworden und daher stellt er kompilatorisch, oft unkritisch referierend, sehr verschiedenwertiges nebeneinander. Schon in der Literaturübersicht S. 19 bis 27 sind die Quellen von den Untersuchungen und Darstellungen nicht geschieden, sondern alles wird unterschiedlos als Quellen zusammengefaßt. Manche literarischen Hilfsmittel hat er sich entgehen lassen. Schon des Nicolaus Antonio (1617/84) *Bibliotheca Hispana Vetus et Nova* hätte manche

Ergänzung geboten; auch hätten die Ordensbibliographien stärker herangezogen werden müssen: Cosmas de Villiers für Karmeliten wie Sobrinho, Wadding und Sbaralea für Minoriten wie Alvaro Pais, Quétif-Echard für die Dominikaner, Sommervogel für Jesuiten wie Bento Pereira; ja schon Hurters *Nomenclator* wäre mit Nutzen für Alfonsus de Portugal, Johannes Sobrinho, Alvaro Pais benützt worden.

Ein Geschichtsschreiber der Philosophie in Portugal muß sich vor allem über die *Abgrenzung* seines Gegenstandes Rechenschaft geben, und an der gewählten Abgrenzung konsequent festhalten. L. Thomas bestimmt seinen Gegenstand als: Philosophische Arbeit und Produktion in Portugal und von Portugiesen außerhalb Portugals (286). Er behandelt also nicht nur gebürtige Portugiesen, die in Portugal lernten, lehrten, wirkten und starben, sondern auch Portugiesen, die im Ausland ihre Ausbildung erhielten und entscheidende ausländische Einflüsse nach Portugal zurückbrachten, sowie Portugiesen, deren gesamte philosophische Wirksamkeit ins Ausland fällt, außerdem auch Halbportugiesen wie Antonio de Gouveia und wahrscheinliche Portugiesen wie Gomes Pereira und Alonso de Barros. Mit Recht behandelt er auch Nichtportugiesen, die in Portugal wirkten, wie Alvaro Pais, Luis de Granada, Alvaro Gonsalves de Caceres, Gruchy. Aber dann hätte er sich folgerichtig auch die Frage vorlegen müssen: Welche nichtportugiesischen Philosophen waren schon im Mittelalter mit ihren Werken in Portugal vertreten? Schon die Benutzung der gedruckten Quellen hätte ihn dann etwa geführt auf die Aristotelesübersetzungen in Alcob. 77, auf Leonardo Bruni's Aristotelesübersetzung in Alcob. 284; auf die Raimundus Lullus-Hs. in Alcob. 203, auf Robertus Grosseteste (Ps. Robertus Kilwardby, Alcob. 175), Adam Anglicus (Alcob. 179), Thomas Bradwardinus (Alcob. 255 und 285), Johannes de Sacrobosco (Alcob. 285), Bartolomaeus de Glanvilla (Alcob. 383). In Lissabon, Nac. F. G. 2299 finden sich nicht weniger als 40 Werke mittelalterlicher philosophischer Kleinliteratur (vgl. Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 162—168).

Ein Geschichtsschreiber der Philosophie muß sich aber nicht nur nach der personellen, sondern noch mehr nach der sachlich-inhaltlichen Seite über die Abgrenzung seines Gegenstandes klar sein. Was gehört in eine Geschichte der Philosophie? Will man alles hineinnehmen, was man heute unter Philosophie versteht oder gar was heute Gegenstand philosophischer Deutung sein oder werden könnte, so kommt man an kein Ende. Ein Historiker wird in erster Linie das darstellen, was nach dem Maßstab der geschilderten Epoche zur Philosophie gehörte.

In der sachlichen Stoffabgrenzung ist nun L. Thomas weder klar noch konsequent. Kanonisten wie João de Deus (105) gehören nicht in eine Geschichte der Philosophie, ebensowenig Gesetzessammler wie João das Regras (106), oder das Reitlehrbuch Duartes (101) oder die *Hidalguia* des Alvaro Gonsalves de Caceres (117). Ein Malerphilosoph wie Francisco de Olanda gehört zwar hinein, aber nicht die ganze Ästhetik (229). Die Místicos und Moralistas werden mit Recht ausgeschlossen, aber dann wird Heitor Pinto mit Unrecht aufgenommen; Antonio de Padua wird mit Recht nicht aufgenommen, denn die Bedeutung dieses doctor ecclesiae liegt nicht auf dem Gebiet der Philosophie; aber dann wird die antiislamische und anti-jüdische Apologetik zu Unrecht nicht ausgeschlossen. Schwierig kann im Mittelalter die Abgrenzung gegenüber der Theologie werden, aber Pauluskommentare und Psalmenkommentare, Gebetbücher und Heiligenlegenden (S. 54/56) gehören schwerlich in eine Geschichte der Philosophie. Soweit dagegen theologische Fragen mit philosophischen Mitteln bearbeitet oder auf die Philosophie eine Wirkung ausgeübt haben, gehören sie sicherlich hinein. Es ist ja verständlich, daß L. Thomas in der sachlichen Stoffabgrenzung sehr weit-

maschig verfährt, denn gerade in dürftigen Perioden ist man leicht versucht, der Magerkeit des Stoffes durch Materialzufuhr aus anderen Gebieten aufzuhelfen; aber der Sache ist damit nicht gedient; die Geschichte der Philosophie verblaßt zu einer Geschichte der Bildung überhaupt, und die historische Wahrheit leidet, denn es wird ein reicheres Bild vorgetäuscht, als die Wirklichkeit zuläßt. Übrigens ist bei L. Thomas seine einschränkende Theorie besser als seine ausweitende Praxis. Aber in Wirklichkeit hilft hier nur genaue Besinnung auf den Gegenstand und Konsequenz.

Die Frage der *Stoffgliederung* ist bei keiner geschichtlichen Darstellung einfach; besonders schwierig ist sie aber beim chaotischen Zustand des vorliegenden Materials.

L. Thomas verschmäht es, nach der zeitlichen Aufeinanderfolge der Philosophen zu gliedern, dies sei zu formal und zu wenig geeignet, ein übersichtliches Bild zu geben (S. 28, 29). Auch eine Zusammenfassung nach den geistlichen Orden könne die anzustrebende Übersichtlichkeit nicht erreichen (S. 28, 29). Eine problemgeschichtliche Gliederung aber lasse sich noch nicht durchführen. L. Thomas behandelt nun in einem ersten Abschnitt die Philosophie der mittelalterlichen Scholastik (1140—1500), im zweiten Abschnitt die Philosophie des 16. Jahrhunderts ausschließlich der Regeneration der Scholastik. Damit ist nun doch die zeitliche Folge zum Hauptgliederungsgrund gemacht, und das ist bei einer historischen Arbeit ja das nächstliegende. Der erste Abschnitt wird untergeteilt in: Die kirchlichen Schulen, die Gründung der Universität Lissabon-Coimbra, Viktorianer und franziskanische Bewegung, Petrus Hispanus, andere Scholastiker bis um 1500, Apologeten, D. Duarte, das mittelalterliche Ordnungsdenken. — Über eine solche Einteilung würden die Scholastiker sich wohl entsetzen. Eine Einteilung muß nach einem einheitlichen Gesichtspunkt erfolgen; L. Thomas aber stellt die heterogensten Dinge nebeneinander und wirbelt die verschiedenartigsten Gesichtspunkte durcheinander: neben anstaltlich orientierter Bildungsgeschichte stehen Sammelrichtungen wie Franziskaner und Viktoriner, daneben Einzelpersonlichkeiten wie Petrus Hispanus und Duarte, dazwischen die nach ihrem Ziel benannte Gruppe der Apologeten und danach ein formaler Strukturgesichtspunkt wie mittelalterliches Ordnungsdenken. — Der zweite Abschnitt wird eingeteilt in Philosophen in der Zeit der Renaissance und in Scholastiker, als ob die hier behandelten Scholastiker nicht ebenso in der Zeit der Renaissance gelebt hätten. Die Einteilung der Renaissancephilosophen ist auf den ersten Blick besser, sie werden gruppiert nach ihrer philosophischen Tendenz: Empiristen und Kritiker, Humanisten, Ästhetiker, Neuplatoniker und Popularphilosophen. Doch bei genauerem Zusehen ergeben sich wieder viele Unstimmigkeiten. So werden die Humanisten eingeteilt in zwei einzelne Humanisten, andere Humanisten ähnlicher Prägung, Humanisten bezw. Männer, die sich mit einem bestimmten Ideenkreis auseinandersetzen (S. 211) d. h. in Osorio und Vertreter verwandter Tendenz (9). Die (nicht regenerierten) Scholastiker werden eingeteilt in zwei einzelne Scholastiker, eine Reihe anderer Scholastiker nach Sachgebieten geordnet, und in zeitlich noch nicht zu datierende Scholastiker. Letztere werden wieder geordnet nach: allgemeine Themen, Kommentarliteratur und apologetische Schriften. Die nach Sachgebieten geordneten Scholastiker werden (in einer Geschichte der Philosophie!) eingeteilt in: philosophische Probleme, Probleme der politischen Philosophie, Probleme der Physik, theologische Probleme, Polemik und Apologetik. — Nun kann man ja Menschen gewiß nicht nach Art der Botanik klassifizieren und einem Historiker mag man unter Umständen eine etwas lockere Gliederung gestatten. Aber bei L. Thomas fehlt überhaupt der einheitliche Gliederungsgrund, Subordiniertes wird koordiniert, Heterogenes wird nebeneinandergespannt, und der Teil ist oft weiter als das Ganze. Dies scheint mir daher zu kommen, daß er es versäumte, seinen Gegenstand — Philosophie — formell und historisch genau zu bestimmen und in seine Teile zu

zerlegen, sondern sich damit begnügte, was ihm bei seinem kompilatorischen Verfahren an Material begegnete, ohne strenges Auswahlprinzip schlagwortartig aneinanderzureihen.

Doch wie hätte man das besser machen können? — Da es der lebendige Mensch ist, der denkt, und da die biografisch-bibliografische Forschungsaufgabe noch im Vordrgrund stehen muß, wäre es besser gewesen, L. Thomas hätte konsequent die einzelnen Philosophen chronologisch behandelt. Freilich wäre dies mehr eine Philosophiegeschichte als eine Philosophiegeschichte geworden. Wer dies vermeiden wollte, dem stand noch ein anderer Weg offen: Da eine Geschichte der Philosophie den historisch realisierten Begriff der Philosophie darzustellen hat, konnte man die in der darzustellenden Periode üblichen verschiedenen Sachgebiete der Philosophie als Einteilungsgrund nehmen. Die Logiker, Staatsphilosophen und Ethiker hätten eine durchgehende Linie ergeben, das völlige Fehlen der Metaphysik wäre herausgestellt worden und viel Gegenstands fremdes wäre in die Darstellung gar nicht erst hineingekommen. Man konnte auch versuchen, die Vorzüge beider Methoden zu vereinigen, indem man auf biografisch-chronologischer Grundlage jeweils am Ende eines Zeitabschnittes die sachlichen und fachlichen Gesichtspunkte zusammenfaßte.

Bei der Durchführung seines Planes verfuhr L. Thomas nun sehr ungleichmäßig. Eine oder einzelne Persönlichkeiten wurden ausführlicher gewürdigt, alle übrigen, von denen er annahm, daß sie in dieselbe Gruppe gehören, wurden nur zum Zweck der Materialübersicht kurz angeführt und aufgezählt (30).

Die Angaben dieser *Stoffübersichten* entnahm L. Thomas fast ausschließlich Barbosa Machado, ohne zu versuchen, ihn an seinen Quellen, an anderen spezielleren Bibliografien oder am heutigen Wissensstande zu kontrollieren. Dieses Verfahren hat ihn nun in eine Reihe von Irrtümern gestürzt.

Die S. 54 dem Petrus de Alcobaca aus dem XIV. Jahrhundert zugeschriebenen *Glossulae in epistolas s. Pauli* sind in Wirklichkeit von dem 1000 Jahre früher schreibenden Ambrosiaster. Der *Liber s. Hilarii contra haereses* und der *Liber prognosticorum futuri saeculi* sind nicht von einem zeitlich nicht zu datierenden Scholastiker Diogo de Torres O. Cist. (S. 284); beide Schriften stehen in Alcobaca 245 (saec. XIV); der *Liber contra haereses* ist der *Liber de synodis* des Hilarius von Poitiers; der *Liber prognosticorum* stammt von Julian von Toledo (gest. 690); Diogo de Torres ist sicher nur der Kopist und aus einer Geschichte der Philosophie zu streichen. Der S. 54 einem Rafael de Coruche zugeschriebene *Psalmkommentar* in Alcobaca 354/5 ist in Wirklichkeit von Petrus Lombardus. Mauritius, der Verfasser der *Distinctiones*, ist nicht ein portugiesischer Cistercienser (S. 54), sondern ein irischer Franziskaner. Das *Compendium sacrae Theologiae* ist nicht von João de Paredes (S. 55), sondern von Hugo von Straßburg. Der S. 81 genannte, aber vielleicht als Person gar nicht erkannte und daher im Personenregister fehlende Suiseth ist Richard Suiseth, über den Prantl IV, 90 zu vergleichen ist. Francisco Carreiro (S. 55) lebte nicht im 15. Jhdt, sondern starb erst 1620. Der S. 54² erwähnte *Apokalypsekommentar* ist die Kommentarkatene des Beatus von Liébana aus dem Jahr 786; der darin benützte Apringius lebte nicht etwa im 13. Jhdt, sondern um 540; vgl. P. A. C. Vega, *Apringii Pacensis episcopi Tractatus in Apocalypsim*, Escorial 1941. Bei dem S. 56 erwähnten *Dialogo contra os Judeos* eines Pedro Afonso handelt es sich um den lateinischen *Dialogus contra Judaeos* des getauften spanischen Juden Petrus Alfonsi (1062—1140), der öfters, u. a. bei Migne, PL 157 gedruckt ist. Das *Speculum disputationis contra Hebraeos* in Alcobaca 236 und 270 ist nicht von einem Fr. João aus dem XIV. Jhdt (S. 57), sondern es han-

delt sich um die Disputation, die 1263 zwischen Paulus Christiani OP einerseits und Rabbi Moses Ben Nachman von Gerona andererseits vor König Jakob von Aragon gehalten und von J. Ch. Wagenseil (1633—1705), *Tela ignea Satanae* 1681, veröffentlicht wurde.

Diese Irrtümer sind die notwendige Folge des Mangels an Methode. Schon eine genauere Bestimmung des Gegenstandes hätte davor bewahrt, sich im Labyrinth unphilosophischen Materials zu verirren. Vor jeder Darstellung ist eine kritische Quellenkunde zu erarbeiten; doch wer den zweiten Schritt vor dem ersten tun will, darf sich nicht wundern, wenn er stolpert. Etwas bessere Literaturkenntnisse hätte davor geschützt, Kopisten für die Autoren von bis zu einem Jahrtausend früher verfaßten Werken zu halten und damit eine Geschichte der Philosophie zu bevölkern. Barbosa Machado ist nicht mit allzu großer Leichtgläubigkeit zu benützen, sondern nur nach dem klugen Grundsatz des Sanches: *Quo magis cogito, magis dubito*. Auch wo man nur eine Materialübersicht geben will, darf man zu Barbosa Machado nicht in ein Abhängigkeitsverhältnis treten, ähnlich jenem, das nach Sanches manche seiner Zeitgenossen zu Aristoteles hatten: *Nil sciunt extra ipsum, omnia ex isto, omnia ab isto; in re nihil vident* (S. 157).

Wie steht es nun mit den Abschnitten, in denen L. Thomas nicht nur Materialübersicht, sondern eingehendere und genauere Darstellung geben will?

Der Überblick über die Scholastik (S. 35—50) befriedigt wenig, denn er steht in keiner Beziehung zur Philosophie in Portugal. Für den Zweck des Buches ist er überflüssig; für eine Charakterisierung der Scholastik aber ist er viel zu dürftig. Daß der Scholastik jedes Gegengewicht nach der Seite der empirischen Forschung hin gefehlt habe (S. 38), kann man schon im Hinblick auf Albertus Magnus und Dietrich von Freiberg nicht sagen, und wird auch von L. Thomas selbst später modifiziert (S. 39, 48, 125). Die Lehre von der doppelten Wahrheit (47) findet sich bei Averroes nicht und ist auch bei Siger von Brabant nicht nachgewiesen (Überweg-Geyer S. 453, 455). Von der ganzen Spätscholastik, meint L. Thomas, sei nur Gabriel Biel bemerkenswert (S. 50).

Der Abschnitt über die kirchlichen Schulen (S. 51—57) bringt manches, was die Geschichte der geistlichen Bildung, aber kaum etwas, was die Geschichte der Philosophie angeht. Außerdem hätte hier die kirchengeschichtliche Literatur besser herangezogen werden sollen, so z. B. Fortunato de Almeida, *Historia da Igreja em Portugal* I/IV 1910/23; J. Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania* I/II 1897/1905; M. Bernardes Branco, *Historia das Ordens Monasticas em Portugal* I/III 1888. Daß aber auch an den Schulen der Parochialkirchen des Landes Philosophie getrieben worden sei (S. 51), wird niemand glauben. Die Übersicht über die Alcobacenser Thomashss. (S. 52/55) hätte sich nicht auf den Abdruck der Liste von Ferreira Deusdado beschränken dürfen, sondern das inzwischen gedruckte *Inventario* beiziehen müssen, wenn man schon nicht auf die Hss. selbst zurückgreifen wollte.

Im Abschnitt über die Universität Coimbra (57/9) sucht L. Thomas bei der Magerkeit der Nachrichten über den faktischen Unterrichtsbetrieb 1290—1500 die Lücken auf eine Weise zu schließen, die methodisch anfechtbar ist: Aus dem Bestallungsbrief von 1309: *item in facultatibus dialecticae et grammaticae doctores esse volumus*, schließt er, daß in Coimbra von Anfang an der philosophische Unterricht voll in Geltung gewesen sei (S. 58). Aber darf man aus dem juristischen Sollen schon auf das historische Geschehensein schließen? Am allgemeinen europäischen Stand der Philosophie und des Universitätsbetriebs will er ablesen, wie der philosophische Unterricht in jenen Zeiten in Portugal beschaffen war (S. 59). Aber darf man aus dem allgemeinen Stand anderwärts auf den besonderen Zustand in Portugal schließen?

Daß die Viktoriner in Portugal Einfluß hatten, ist richtig, und ergibt sich nicht nur aus ihren Hss. im Fundo Alcobaça; ich erinnere mich, auch in der Academia das Sciencias in Lissabon eine Viktorinerhs. gesehen zu haben. Aber warum nennt sie L. Thomas immer Viktorianer? Sie haben doch ihren Namen vom Kloster St. Viktor in Paris, und nicht etwa nach einer Königin Viktoria.

Der bedeutendste unter den mittelalterlichen portugiesischen Philosophen ist zweifellos Petrus Hispanus. Das Referat von L. Thomas (S. 62/79) ist sorgfältig und berücksichtigt auch die neueren Forschungen. Aber über die eigentliche Stellung des Petrus Hispanus in der Geschichte der Logik ist er sich doch nicht klar geworden. Die *Summulae logicales*, sagt L. Thomas S. 69, waren zu ihrer Zeit die „neue Logik“, weil in ihnen das Organon des Aristoteles ganz verarbeitet wurde, während die „alte Logik“ des Boethius nur Teile desselben enthielt. In Wirklichkeit liegen die Dinge so: Die sechs ersten Abschnitte der *Summulae* enthielten im wesentlichen die Logik des Aristoteles und Boethius, also die *Logica antiqua* mit ihren beiden Teilen der *Vetus* und *Nova logica*, wobei zur *Vetus logica* der Stoff von *Categoriae* und *Perihermeneias*, zur *Nova logica* aber die beiden *Analytiken* und die aus *Topik* und den *Elenchen* bestehende *Dialektik* gehörte. Der siebte Abschnitt der *Summulae* enthielt die *Logica modernorum*, d. h. die *Parva logicalia*. Die *Summulae* des Petrus Hispanus enthielten also die *Logica antiqua* und die *Logica modernorum*, ähnlich wie die Logik von J. St. Mill sowohl die deduktive wie die induktive Logik enthält. Das gesamte Organon des Aristoteles war aber gerade schon Gegenstand der *Logica antiqua*. Das Moderne an den *Summulae* war das, worin sie über Aristoteles hinausgingen, nämlich die *Parva logicalia*, die Lehre von den *proprietas terminorum*, die *Suppositionslogik*, die zuerst bei Wilhelm von Shyreswood und Lambert von Auxerre nachzuweisen ist. — In der Übersicht über das Schrifttum des Petrus Hispanus fehlen S. 79 die *Quaestiones zu De anima*, Krakau Univ. 726 (CC. VIII. 14) f. 54—129. Eine Neuedition der *Summulae* hat J. M. Bochenski in Angriff genommen (Grabmann, Münchener SB 1937/10, S. 106).

Alfonso de Portugal (S. 80), mit seinem vollen Namen Alfonso Dionysii de Ulispona, war nicht Augustiner, aber dafür Domherr in Lissabon und magister artium, er starb nicht 1345, sondern war 1345 Parisii Sententias actu legens, wurde 1346 Bischof von Idama und starb 1352 als Bischof von Evora. Ein Manuskript seines Sentenzenkommentars ist nicht bekannt, dafür aber Zitate daraus bei Alfonso Vargas Toletanus, die J. Kürzinger in Baumkiers *Beiträgen* XXII, 5—6 (1930) S. 95—96 zusammengestellt hat.

Der beste Abschnitt des Buches scheint mir der über Francisco Sanches (1531—1623) zu sein (S. 144—184). Er beruht nicht nur auf den Vorarbeiten von L. Gerkrath (1860), E. Senchet (1904), R. Coelho (1938), J. Iriarte (1935), A. da Rocha Brito (1940), sondern auch auf eigenem Studium des erkenntniskritischen Hauptwerks des Sanches: *Quod nihil scitur*, das 1576 beendet und Lyon 1581 gedruckt wurde. Mit guter Zitatenauswahl zeichnet hier L. Thomas dessen Wissenschaftsbegriff: *scientia est rei perfecta cognitio* (162), *scientia nihil aliud est quam interna visio* (17); seine Wissenschaftskritik: *quas habemus (scientias) vanitates sunt, rhapsodiae, fragmenta observationum paucarum et male habitatum; reliqua imaginationes, inventa, fictiones, opinionones* (165); *was ist unser Wissen anderes als verwegene Zuversicht im Verein mit vielfacher Unwissenheit* (177); sein Wissenschaftsziel: *mihi namque in animo est, firmam et facilem quantum possim scientiam fundare* (159), seinen neuen Weg: *quo magis cogito magis dubito* (154); *tibi ipse cogita* (173); *ad me proinde memetipsum retuli omniaque in dubium*

revocans ac si a quopiam nil unquam dictum, res ipsas examinare coepi, qui verus est sciendi modus (154). Feinsinnig wird von L. Thomas die *Docta ignorantia* des Cusanus, das *Dubitemus interim* des G. Bruno, das *Quo magis cogito, magis dubito* des Sanches, das *Cogito ergo sum* des Descartes und das *Nosco me aliquid nosse* des Gomes Pereira gegeneinander abgewogen.

Die Humanisten werden von L. Thomas gerecht und nüchtern beurteilt: Wertvoll sei ihre philologische Arbeit, ihre Hinwendung zum griechischen Aristoteles, aber die konstruktiven Versuche auf philosophischem Gebiet seien in ihrem Kreise dürftig gewesen (191); unter den Professoren des Colegio das Artes zu Coimbra (1544/55) finde sich kaum ein philosophischer Kopf (192).

Auch sonst zeigt L. Thomas bei der Beurteilung von Persönlichkeiten, Richtungen und Zuständen maßvolle Besonnenheit und gute Beobachtungsgabe, so über das Latein als Ermöglichung der Gemeinsamkeit im geistigen Gespräch (33), über die innere Bewegtheit und den Wirklichkeitsbegriff der Scholastik (122, 156), über die Erneuerung der Scholastik (126, 269), über Scholastik und Humanismus (190, 201), über Humanismus und Luthertum (135), über den Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit (125), über Amador Arrais (265). Zur Ansicht des Amador Arrais, es sei besser, gute Regenten zu haben als gute Gesetze (261), kann man an einen gegenteiligen Ausspruch des Siger von Brabant erinnern: gute Gesetze seien wichtiger als gute Fürsten.

Der Stil dagegen läßt manchmal zu wünschen übrig; er ist öfters ungenau, umständlich, und nicht zur letzten Deutlichkeit durchgeläutert, so S. 27, 38, 40, 63, 65, 115, 126, 198, 199, 206, 230, 231, 241, 255, 282. Es ist etwas seltsam ausgedrückt, wenn L. Thomas S. 37 sagt, in der Scholastik sei die Autorität Augustins der von Plato und Aristoteles mindestens gleichgeachtet worden, oder S. 37: ein methodisches Merkmal der Scholastik sei, daß das systematisierende Lehrbuch, der Kommentar und die Sentenzensammlung, die Definition und die Apologetik die Methode des Philosophierens bestimmten. S. 191 will er doch wohl nicht sagen, daß die Humanisten gerade mit ihrem Mangel an Kraft zu spekulativem Denken eine für die spätere Philosophie notwendige Vorarbeit geleistet hätten. Ebenso wenig wie nach dem Spott der Humanisten darf man aber die Spätscholastik nach dialektischen Ulkfragen (S. 200) beurteilen. Boethius und Cassian rechnet man besser nicht zu den mittelalterlichen Autoren (101¹). Secta Nominalistarum übersetzt man besser nicht mit „Sekte“, sondern mit Richtung. Von einem Kommentar des Thomas von Aquin zu den *Makkabäerbüchern* (280) ist mir nichts bekannt. Bento Pereira ist nicht Jude, wie S. 231 vermuten läßt. Handelte es sich zwischen Heitor Pinto und Luis de Leon wirklich um Gegnerschaft (S. 241) oder nur um Oposicion, eine Gegenkandidatur, einen Mitbewerb? Hat die *Virtuosa Bemfeitoria* ihre Wurzel erst im mittelalterlichen Ordnungsdenken (S. 103) oder geht sie auf Lk 22,25 zurück? Euergetes kommt ja schon seit Pindar als Fürstentitel vor.

Die Berichtigung S. 305 korrigiert 10 Druckfehler. Mir fielen außerdem noch folgende auf: S. 52: Sanchos statt Sanches; Fratis statt Fratrīs; S. 55¹: Inv. S. 553 statt Inv. S. 352; S. 68¹: accedentia statt accidentia; S. 71: secundus statt secundus; S. 81: cummutativa statt commutativa; S. 114¹: sic statt si; S. 117: luto statt ludo; S. 143: De anime statt De anima; S. 164: Comprehendendis statt comprehendendis; S. 198: didice statt didici; S. 207: exolitur statt excolitur; S. 224: sprito statt spirito; 35; 36; 67; 174; 291: Baeumke statt Baumker.

Wenn so das Buch von L. Thomas weder das Optimum des heute Möglichen, noch das Minimum des heute Notwendigen darstellt, so ist es doch in seiner Art als Provisorium nützlich und verdienstlich. Er hat es gewagt, ein

Gesamtbild zu entwerfen und hat in dieses Gesamtbild eine Reihe reicher und farbigere Einzelzüge eingetragen. Dafür verdient er unseren Dank. Er ist auch im Laufe seiner Arbeit gewachsen; das sei anerkannt. In den folgenden Bänden warten noch schwierigere Aufgaben auf ihn. Möge es ihm gelingen, ihrer mit Exaktheit und Kritik, kurz, mit Methode, Herr zu werden.

Friedrich Stegmüller.

Wolfgang Schmidt: Finlands kyrka genom tiderna. En översikt. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrrelsens Bokförlag. 1940. 331 S. (geheftet 7,50 Kr., gebunden 9,50 Kr.).

Schmidts Buch stellt eine wichtige Erscheinung in der kirchengeschichtlichen Literatur Skandinaviens dar. Denn schon lange ist das Fehlen einer zuverlässigen Kirchengeschichte Finnlands als Mangel empfunden worden. Die zweibändige Kirchengeschichte von Elias Bergroth aus dem Jahre 1902 (auf finnisch; die erste einbändige Auflage erschien 1892 auf finnisch und schwedisch) ist schon längst veraltet, vor allem deswegen, weil in den letzten Jahrzehnten Profanhistoriker und Kirchenhistoriker wichtige Untersuchungen über die Geschichte des finnischen Volkes angestellt haben.

Schmidts Buch enthält außerordentlich viel Material. Es umspannt auf etwa 300 Seiten die Zeit von der Christianisierung der finnischen Stämme bis zur Gegenwart, bis zum Ende des Winterkrieges 1940. Es zeigt nicht nur die kirchliche Entwicklung auf, sondern beachtet auch die politische Entwicklung und zieht auch das kulturelle Leben in den verschiedenen Epochen in den Kreis der Betrachtung. Auch Schweden und die Orthodoxe Kirche werden gestreift, soweit sie für Finnland Bedeutung haben. Das Buch berührt so ziemlich alles, was für das kirchliche und religiöse Leben Finnlands Bedeutung hat.

Das Buch baut sich zum großen Teil auf dem Forschungsergebnis auf, das in den letzten Jahrzehnten von unzähligen Forschern in viel Kleinarbeit erarbeitet worden ist. Schmidt will also in großen Zügen einen Querschnitt von dem, was man heute als Ertrag der Erforschung der Kirchengeschichte Finnlands ansieht, geben. An einzelnen Punkten ruht seine Darstellung auf eigenem Quellenstudium, z. B. bei Schilderung der Geschichte der Klöster in Finnland und der Erweckungsbewegungen (Herrnhuter und Pfingstbewegung).

Schmidt nennt sein Buch, das sich vor allem an Skandinavien wendet, eine „Übersicht“. Das ist es in der Tat. Das Buch geht nicht so sehr in die Tiefe und versucht nicht die gestaltenden Ideen der Geschichte aufzuzeigen. An einzelnen Stellen ist es fast nur eine Aufzählung des Lebens und Wirkens der Bischöfe. Es fehlt dem Buch daher etwas an Charakter und gediegener Form. Aber als das, was es sein will, eine Übersicht über die Entwicklung der Kirchengeschichte in Finnland, ist es in jeder Hinsicht zuverlässig.

G. Sentzke.

Simon Matthias: Evangel. Kirchengeschichte Bayerns. München (Paul Müller) 1942. 2 Bände. 783 Seiten. Geb. RM. 16.60.

Die letzte Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern wurde von dem fränkischen Pfarrer E. F. H. Medicus im Jahre 1863 veröffentlicht. Seitdem ist immer wieder einmal der Ruf nach einer neuen bayerischen evangelischen Kirchengeschichte laut geworden. Das ist begreiflich. Die für ihre Zeit ausgezeichnete Arbeit von Medicus schließt mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts

ab, die Forschung ist in diesen 80 Jahren mit Eifer und Erfolg fortgeschritten und nur sehr schwer zu überblicken, die Fragestellungen haben sich geändert. Sehr begreiflich ist es allerdings auch, daß so kundige Männer wie Kolde und Schornbaum dieser Forderung gegenüber Bedenken anmeldeten. Am schärfsten formuliert sie Simon selbst, wenn er „neben den nicht geringen äußeren Schwierigkeiten einer evangelischen KG Bayerns“ von „ihrer inneren Unmöglichkeit“ spricht, weil sie „für die Zeit vor 1806 keinen einheitlichen Gegenstand hat“ (S. 3). Denn die KG-schreibung Bayern teilt mit der allgemeinen Bayerns die Schwierigkeiten, die in der Entstehung Bayerns aus verschiedenen Hoheitsgebieten begründet liegen, darüber hinaus leidet sie noch unter der Tatsache, daß „es evangelische Kirchenwesen nur in Gebieten gab, die erst später in Bayern aufgingen, und daß von diesen Gebieten wiederum keines in kirchlicher Hinsicht das führende Element wurde“ (4). Simon lehnt auch die Einteilung nach Territorien ab, weil die einzelnen Gebiete in ihrem Bestand im Lauf der Zeiten wechseln und weil sie „in viel größerer Verbindung und Abhängigkeit voneinander lebten als sie es wahr haben wollten. Sie waren ja doch alle Glieder der nämlichen deutschen Geistesgeschichte, aber auch der gleichen Christusgeschichte“ (4). Simon stellt sich also die Aufgabe „die Kirchengeschichte Bayerns ohne Rücksichtnahme auf ihre territoriale Gliederung und Entwicklung in den Strom der deutschen Kirchengeschichte hineinzustellen“, wobei der Begriff „Kirchengeschichte“ seine nähere Bestimmung als „Christusgeschichte“ bekommt. Mit überzeugenden Worten bezeichnet Vf. die Entsagung, die diese Arbeit erforderte, wobei insbesondere die Zeitverhältnisse schmerzliche Einschränkungen erzwingen. Wenn man noch hinzunimmt, daß diese KG „den Bedürfnissen des Pfarrers in Gemeindearbeit und Unterricht“ (S. 3) angepaßt und als „eine evangelische KG Bayerns für das evangelische Haus überhaupt“ zugleich geschrieben sein soll, dann möchte man der Meinung zuneigen, daß Vf. sich Aufgaben gestellt hat, die alle zugleich nicht durchführbar waren. Als evangelische KG Bayerns für das evangelische Haus kann diese Arbeit in der Tat nur mit Einschränkungen bezeichnet werden; dazu ist sie zu gedrängt, zu wenig anschaulich (trotz der feinen Bildtafeln und Karten), mit zuviel Voraussetzungen beladen. Mehr kommt sie schon den Bedürfnissen des Pfarrers in Gemeindearbeit und Unterricht entgegen, wenn er sie studiert und nicht davor zurückscheut, ihre Literaturnachweise wirklich zu benützen. Im ganzen handelt es sich hier aber durchaus um eine wissenschaftliche Arbeit, die als solche zu würdigen ist. Darum ist auch der Ansatzpunkt so schwerwiegend, ja entscheidend. Die gewohnten Geleise sind verlassen. Eine G des Evangeliums im Gebiet des heutigen (warum nur rechtsrheinischen?) Bayern will gegeben werden. Darum gehen der Darstellung der Entstehung evangelischer Kirchenwesen in Bayern Erörterungen über die Grundlegung der christlichen Kirche und über die mittelalterliche Kirche in Bayern voraus, die den vierten Teil des Gesamtwerkes, 158 Seiten, ausmachen, also nicht etwa als Einleitung einer G des Protestantismus in Bayern gewertet werden können. Angesichts dieser Ökonomie erwartet man wohl etwa folgende Problemstellung: was hat sich an Resten des Evangeliums — dieses von Luthers Reformationswerk her verstanden — in Bayern von der Römerzeit bis zur Reformation hin erhalten. Dieser Einschränkung des Stoffes vor der Reformation müßte dann eine Ausweitung des Stoffes seit der Reformation entsprechen unter dem Gesichtspunkt: welche Beeinflussung des Katholizismus in Bayern durch den bayerischen Protestantismus lassen sich feststellen. Aber dem ist nicht so. Wir finden vielmehr eine G der frühmittelalterlichen und mittelalterlichen Kirche auf bayerischem Boden. Die Ausbreitung des Christentums von der Römerzeit an bis zur Errichtung des Bistums Bamberg wird beschrieben, ebenso die Entwicklung der kirchlichen Verfassung und Verwaltung, politische und kirchliche Neubildungen und ihre gegenseitigen Beziehungen, Mißstände in der Kirche und Reformen, Bewegungen am Rande der

Papstkirche und außer ihr — kurz eine allgemeine KG Bayerns, aber nicht eine evangelische. So interessant und gut gesehen das alles ist: man wird doch die Frage nicht los, ob es nicht notwendig gewesen wäre, diese 158 Seiten der eigentlichen evangelischen KG Bayerns zu gute kommen zu lassen und zu günstigerer Zeit eine dann noch weiter ausholende KG Bayerns bis zur Reformation für sich herauszugeben. Dann wäre der zwiespältige Eindruck vermieden worden, der dem Ganzen nun anhaftet, die Darstellung hätte sich besser abrunden lassen, die Leitlinien wären noch deutlicher geworden, der Literaturnachweis hätte nicht auf dieses zu fein ausgeklügelte Prokrustesbett gespannt werden müssen. Denn diese Nachteile wiegen schwerer als es auf den ersten Blick scheint. Auf lange Sicht hinaus wird Simons Werk von jedermann zu Rate gezogen werden müssen, der über den gegenwärtigen Stand einer Frage der evangelischen KG Bayerns sich orientieren will. Wer nicht eine sehr große öffentliche Bibliothek laufend benutzen kann, wird des öfteren nicht einmal in der Lage sein, die für ihn wichtige Einzelliteratur festzustellen trotz aller Nachweise. Und auch ein anderes darf nicht verschwiegen werden. Man merkt es auf jeder Seite, mit welch stupendem Fleiß Vf. die Literatur zusammengetragen hat; aber die Früchte dieses Fleißes bleiben dem Benutzer des Werkes leider z. T. vorenthalten. Hier sei noch eine Anmerkung gestattet. Das Buch ist allein auf die in der Literatur zugänglichen Forschungsergebnisse abgegrenzt. Daß eine andere Arbeitsweise, die auch unverwertetes und ungedrucktes Quellenmaterial beigezogen hätte, undurchführbar war, leuchtet wohl ein. Es handelt sich also streng genommen meist nicht um „Quellen“, sondern um Literaturnachweise. Hätte nicht eine getrennte Aufführung der gedruckten Quellen auch zu intensiverer Heranziehung und Auswertung derselben geführt? Es wäre doch von Wert, diesen immerhin ziemlich reichen Bestand geschlossen vor sich zu sehen und sich seiner zu bedienen. Dann wäre es wohl auch nahegelegen, eine andere Behandlung der Literatur vorzunehmen. Gerade eine solche Zusammenfassung und Auswertung des Literaturbestandes erfordert dringend eine Durchleuchtung, die die Problemlage nach Seite des Geleisteten wie des Ausstehenden transparent macht. Das wäre dann auch der Darstellung zu Gute gekommen. — Vf. hat sich auf den methodischen Grundsatz festgelegt, „die KG Bayerns“ — d. h. hier die evangelische KG Bayerns — „in den Strom der deutschen KG hineinzustellen“. Es wird sehr schwer sein, hierüber ein richtiges Urteil abzugeben. Für eine solche Behandlung fehlen fast alle Vorarbeiten. Eine Fülle entlegenster Literatur müßte bewältigt werden und die Arbeitskraft eines einzelnen würde hiefür kaum ausreichen. Das Ergebnis würde weithin wohl die Arbeit nicht lohnen. Denn Bayern war eben doch lange Zeit ein scharf umgrenztes Land mit eigenartiger Entwicklung und seine bodenständige Art blieb bestimmend bis in die moderne Zeit. So kommt denn auch Simon über gewisse, letztlich ziemlich allgemein gehaltene große Linien, die nicht allzuviel austragen, kaum hinaus. Die andere Frage, wie weit denn die evangelische KG Bayerns von Einfluß für die deutsche evangelische KG wurde, wird kaum berührt; sie hätte auch ins Uferlose führen müssen. So gerät aber der Grundsatz selbst, so bestechend er erscheint, ins Wanken. So wenig an diesen prinzipiellen Erwägungen vorübergegangen werden soll, so wenig darf doch die Leistung dieser Arbeit und ihr unbezweifelbarer Wert dadurch beeinträchtigt erscheinen. Es ist ein riesiges Material, dessen Vf. habhaft werden mußte und das er gestaltet hat. In übersichtlicher Gruppierung werden wir durch die G der Kirche auf bayerischem Boden sicher geführt und unsere innere Anteilnahme an dem Geschehen wächst von einer Periode zur nächsten. In der Zeit der Reformation wird nach der ersten Verbreitung der reformatorischen Erkenntnis die Reformation als Volksbewegung bis 1524 geschildert, dann Ansätze zu neueren Gottesdienstformen, der Bauernkrieg, Wiedertäufer, Gegner und Förderer der Reformation in Bayern werden lebendig, Bündnisverhandlungen und Bekenntnisbildung bis zur brandenburgisch-nürnbergischen Kir-

chenordnung von 1533, die Weiterentwicklung bis zum Schmalkaldischen Krieg und über das Interim bis zum Augsburger Religionsfrieden 1555: das alles in seiner Gestaltung der einzelnen Gebiete. Ein weiterer Abschnitt behandelt den Ausbau der evangelischen Kirche: zunächst den äußeren Ausbau des Kirchenwesens in Verfassung und Verwaltung (Vermögen, Kirchenbücher), dann Gottesdienstordnungen, Schulen, Kirchenzucht, schließlich die innerkirchliche Auseinandersetzung: Osiander und Karg, Frankfurter Rezeß 1558 und Naumburger Tag 1561, Calvinisten und Flacianer, Lehrkämpfe an einzelnen Orten und Wucherstreitigkeiten, Bekenntnisbildung bis zum Konkordienbuch, konfessionelle Wirren in der Oberpfalz, allerlei Sekten. Es folgt eine Schilderung der Gegenreformation in den einzelnen Gebieten bis 1648 mit einem inhaltreichen abschließenden Kapitel über das „Innere Leben während der Gegenreformation“. Der Pietismus Speners, Franckes, der Herrnhuter erzeugt auch in den bayerischen Gebieten Lebensäußerungen mannigfacher Art. Missionsarbeit, wissenschaftliche Arbeit und evangelischer Kirchenbau dieses Zeitraumes erfahren interessante Würdigung. Mit der Beschreibung der Berchtesgadener und Salzburger Exulanten schließt der Abschnitt. Die folgende Zeit des Rationalismus führt weithin, aber nicht allenthalben zur Auflösung des Lehrinhaltes, wovon Agenden, Gesangbücher und Katechismen zeugen, und zum teilweisen Verfall des Gemeindelebens. Hineingestellt in diese Zeit wird auch die Entstehung der bayerischen Landeskirche; sie wird als „ein echtes Kind des Rationalismus ihrer äußeren Gestalt nach“ (S. 560) bezeichnet. Ein letzter großer Abschnitt unter der Überschrift „die innere Gestaltung der bayerischen Landeskirche durch die Erweckungsbewegung“ bringt die Entwicklung bis zum „Ende der Staatskirche und der Neugestaltung einer freien Kirche“ im Jahre 1919. Die katholische (Martin Boos, Feneberg, Goßner, Sailer, Lindl) und die evangelische Erweckungsbewegung mit ihrem Mittelpunkt in Erlangen und dem „Korrespondenzblatt“, Kniebeugungsstreit, Löhe, Kirche im Staat, äußerer und innerer Mission und schließlich noch die theologischen Auseinandersetzungen (Geyer und Rittelmeyer) führen zum Weltkrieg und damit an die Schwelle der Gegenwart. Wenn wir diese Fülle des Gebotenen überblicken, werden wir mit Staunen gewahr, was auf dem Gebiete der bayerischen KG erarbeitet wurde und wie fruchtbar der bayerische Boden für die Entfaltung evangelischer KG sich erwiesen hat. Wir ahnen zugleich, daß in dem vielen, was da scheinbar nebeneinander und manchmal auch gegeneinander geschieht, ein tieferer Sinn waltet, der das alles zusammenfaßt zu einer höheren Einheit. Angesichts dieser Erkenntnis verstummen alle Einzelwünsche und Einzelaussagen, die an einem solchen Werk immer gemacht werden können, und wir danken es seinem tapferen Verfasser, daß er uns mit einer evangelischen KG Bayerns beschenkt hat, die dem Forscher von nun an unentbehrlich ist, in die wir uns aber auch gerne zu gewinnbringender Lektüre versenken.

Ludwig Turtur.

Alte Kirche

Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer, Zweite Abteilung — 10. Auflage) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1941. XII 567 Seiten.

Man braucht nur einige Seiten in Bultmanns Buch zu lesen, um zu erkennen: Hier haben wir ein Meisterwerk der Auslegungskunst vor uns, in dem das ganze exegetische Handwerkszeug mit souveräner Überlegenheit gehandhabt und in den Dienst der Gesamtinterpretation gestellt wird. Methodisch gesehen ist das Buch die Vollendung jenes großen wissenschaftsgeschichtlichen Prozesses, der mit der historischen und literarischen Radikalkritik Wredes, der formgeschichtlichen Fragestellung Gunkels und der religionsgeschichtlichen Arbeit Boussets begonnen hat und seitdem namentlich durch die Hypothesen Reitzensteins und die Neuerschließung der mandäischen Texte vorwärtsgetrieben wurde. Wir alle kennen die Johannesstudien, die Bultmann in der Nachfolge dieser Männer in der Gunkelfestschrift, in ZNW, Kittels Wörterbuch und anderwärts publiziert hat, Denkmäler der intensiven zwanzigjährigen Forschungsarbeit, deren Endresultat unser Kommentar ist. Darüber hinaus ist das Buch der exegetische Niederschlag ganz persönlicher theologischer Denkarbeit, die vorläufige Endstation jenes ganz individuellen Weges, den Bultmann gegangen ist von Herrmann über Barth zu Heidegger. Das, was mir selbst das Wichtigste an dem Buche geworden ist, nenne ich zuletzt: Dieser Kommentar ist geschrieben aus einer unerbittlichen geschichtlichen Verantwortung heraus. Was Bultmann etwa zu J 18,28—19,16 schreibt, ist (darf ein sehr viel jüngerer Fachgenosse so sagen?) das Charaktervollste, was ich je über dieses welthistorische Thema gelesen habe. Wäre das Papier im Augenblick nicht so knapp, so würde ich vorschlagen, dieses Stück im Sonderdruck zu veröffentlichen als das kostbarste Geschenk Rudolf Bultmanns an seine Kirche und sein Volk.

So ist dies Buch in mehr als einer Hinsicht ein geistesgeschichtliches Dokument. Es ist klar, daß sich auf einen Kommentar von derart repräsentativer Bedeutung sofort alle Fragen konzentrieren müssen, die durch die exegetische Arbeit und speziell die „johanneische“ Diskussion der letzten Jahrzehnte wach geworden sind. Was sagt Bultmanns Buch über Verfasser, Ort und Zeit, was sagt es zur Literarkritik, Formanalyse, Religionsgeschichte, Theologie des Vierten Evangeliums?

Durch die letzten Kapitel des Johannesevangeliums geht die Gestalt des Lieblingsjüngers hindurch, und in J 21, 24 wird das Evangelium selber auf diesen Lieblingsjünger zurückgeführt. Bultmann erklärt uns, daß dieser Lieblingsjünger eine symbolisch-allegorische Idealgestalt ist, die nie gelebt hat. Demnach liegt in J 13 zwischen dem Kyrios und seinen zwölf Jüngern von Fleisch und Blut eine Idealgestalt zu Tische, die irrealer ist als Banquos Geist an der Tafelrunde des Macbeth. In J 19 findet die heimatlose Mutter des Gekreuzigten Zuflucht in dem idealen Hause einer Idealgestalt. In J 20 läuft der einigermaßen realgestaltige Petrus mit der Idealgestalt des Lieblingsjüngers um die Wette wie mit seinem lichten Schatten. Erst J 21, so lesen wir bei Bultmann, hat die Idealgestalt des Lieblingsjüngers ins Realgeschichtliche umgedeutet und dadurch den Anknüpfungspunkt geschaffen für die altkirchliche Verfassertradition. Bultmann will diese Verfassertradition austreichen, aber er verzichtet auf den Aufbau einer besseren Verfasserhypothese. Die altantatolische Kirche hat den Lieblingsjünger und Evangelisten bekanntlich mit dem Dodekajünger Johannes identifiziert. Die Alexandriner wollten das nicht wahr

haben, und Euseb ist durch die „Synthese“ anatolischer Tradition und alexandrinischer Theorie in die fatalsten Selbstwidersprüche geraten. Die neuere Radikalkritik hat die alexandrinische Theorie weiterentwickelt und allerlei Verwehlungshypothesen ausgedacht. Wie hat sich noch Hirsch bemüht, eine konkrete Vorstellung von der Person, Heimat und Zeit des Evangelisten Johannes zu gewinnen. Zum Unglück sind seine Hypothesen alsbald hinfällig geworden durch die Auffindung eines Papyrusblattes, das die Verbreitung des Johannesevangeliums schon vor 130 bis hinunter nach Ägypten beweist. Bultmann kennt diesen Papyrus und seine Bedeutung, hält sogar die Verbreitung des Johannesevangeliums in Ägypten schon für die Zeit um 100 für gesichert (cf. zu 5,43). Nun ist man doppelt gespannt, wie er sich äußern wird. Was sagt er über den Verfasser, wenn es doch nicht der Zebedaide und Lieblingsjünger Johannes sein soll? Nichts. Was erfahren wir über den Entstehungsort des Evangeliums? Nichts. Was über die Entstehungszeit? Nichts. Historisch gesehen hängt also Bultmanns Exegese völlig in der Luft und findet auch bis zuletzt keinen festen Boden unter den Füßen. Dibelius (Th L Z 1942) hat gewiß recht: es ist ein methodologischer Vorzug des Kommentars, daß die Exegese nicht von vorgefaßten Verfasserhypothesen abhängig gemacht wird. Aber es ist eine Enttäuschung, daß die Exegese auch nicht zu einer Verfasserhypothese hinführt. Es mag sein, daß Bultmann sich die Klarstellung dieser Probleme für eine andere Gelegenheit vorbehalten hat. Bis dahin jedoch wirkt sein Schweigen wie der Offenbarungseid der alexandrinischen Hypothesenbildung und ihrer radikalkritischen Erben.

Viel Arbeit verwendet Bultmann allerdings darauf, im Sinne Schlatters und anderer den semitischen Sprachformen im Vierten Evangelium nachzugehen, und endet damit, daß der Vf. ein Semit sein muß. Aber auch dieses kärgliche Ergebnis wird noch gründlich entwertet durch die literarkritische Aufspaltung des Evangelisten in eine Vielzahl beteiligter Autoren:

Es gibt im Johannesevangelium Stellen (z. B. 14,31 b), die seit jeher zu literarkritischen Operationen gereizt haben; und J 21,24; 7,53 ff beweisen, daß an dem fertigen Evangeliencorpus noch gearbeitet worden ist. Man kann es darum schon verstehen, daß ein Forscher wie Hirsch (der sich auch neuerdings wieder mit programmatischem Nachdruck auf den Boden der klassischen Quellenkritik Wellhausens und Holtzmans gestellt hat) seinerzeit alle Kraft an die literarkritische Analyse und Umgruppierung des johanneischen Evangelienstoffes gewandt hat, weiß indessen, daß seine Hypothesen bereits durch die erste historische „Stichprobe“ ins Unrecht gesetzt wurden, durch den ägyptischen Papyrusfund, der fast gleichzeitig aufgetaucht ist und uns J 18,31—33 schon in genau derselben Form bietet wie unser „heutiger“ Evangelientext, während Hirsch das Stückchen auf verschiedene Autoren des vorgerückten zweiten Jahrhunderts verteilen wollte. Bultmann weiß das. Umso mehr muß man den Mut bewundern, mit dem er aufs neue an die quellenkritische Arbeit geht und wieder ganz neue Quellenhypothesen aufstellt, ganz neue Autoren konstruiert und ganz neue Ausscheidungen und Umstellungen, höchst durchgreifende Umstellungen, vornimmt. Das Ergebnis ist ein Fünftes Evangelium, aus johanneischem Material aufgebaut — das Evangelium kata Bultmann, wie es Joachim Jeremias (in DLZ) genannt hat. Es ist freilich kein sehr zuversichtlicher Mut, mit dem Bultmann diese Evangelienchirurgie treibt, es ist oft mehr eine verzweifelte Tapferkeit. Manchmal glaubt man aus dem Tone Bultmanns herauszuhören, daß er selber unter dem Eindruck steht: Hier ist etwas geschehen — aber niemand weiß, was eigentlich! Hier muß etwas geschehen — aber wer weiß, was eigentlich? Bultmann achtet sehr genau auf den Sach- und Denkbzusammenhang der kleinsten wie der größten Evangelienstücke und bietet uns hierzu eine Fülle feiner Bemerkungen. Wäre es da nicht lohnender gewesen, er hätte mit dieser Formalmethode das faktische Johannesevangelium analysiert, das Buch, das doch

nach Bultmanns eigenen termini post und ante in wenigen Jahren entstanden sein muß, schon um 100 in der heutigen Form bis nach Ägypten gedrungen war und in dieser Gestalt Geschichte gemacht hat? Statt dessen sollen wir Bultmann nun glauben, daß das Evangelium in seiner Endgestalt von einem unbekannten und ungeschickten Autor zusammengebastelt ist — nicht viel anders als — aber ich will einen Vergleich unterdrücken. Jedenfalls, Althaus glaubt es ihm nicht (s. Dt. Pfarrerbl. Jan. 1943) und Dibelius auch nicht (s. ThLZ 1942 Sp. 263). Ich auch nicht.

Im übrigen weiß man, wie der muntere Wettbewerb der literarkritischen Operationen, der unsere Väter in Atem hielt, mit einem Schlage problematisch wurde, als Hermann Gunkel uns in die Eigengesetzlichkeit der literarischen Formen einführte und wir erkannten, wie vieles organisch zusammengehört, was selbst ein Bousset noch atomistisch zerteilt hatte. Gunkel selbst hat es oft genug ausgesprochen: Wie sind wir wieder so konservativ geworden durch unsere formgeschichtlichen Entdeckungen. — Gunkel hat uns aber auch gezeigt, daß alle formgeschichtliche Arbeit hoffnungslos in der Luft steht, solange wir den „Sitz im Leben“ nicht ermittelt haben, der einer literarischen Gattung zukommt und ihre Formgesetze bestimmt. Wer davon nichts weiß, muß mit seinen literarkritischen Operationen notwendig in die Irre gehen. Denn was würde wohl aus dem Text der Bachschen Matthäuspasion werden, wenn ein Quellenkritiker ohne Ahnung von der Geschichte, Praxis und Form der Passionsmusiken das Textbuch analysieren, reduzieren und in die „ursprüngliche“ Ordnung bringen wollte?

Wir alle verehren in Rudolf Bultmann „l'une des deux lumières de la formgeschichtliche Schule“, wie es ein Franzose einmal schön gesagt hat. In formgeschichtlicher Hinsicht habe ich darum auf den Kommentar ganz besondere Hoffnungen gesetzt und das Buch in studentischer Ungeduld schon vor fast 20 Jahren „vorbestellt“. Hier ist meine Enttäuschung am ärgsten. Man hört einmal (zu J 13,1) vom Typus gnostischer „Abschiedsgebete“, aber kein Wort über die Formgeschichte der Abschiedsreden. Das Abschiedsgebet aber ist im Vierten Evangelium genau wie in der vorjohanneischen Literatur nur ein Formelement in der größeren Gattung der Abschiedsreden, die eine reiche Geschichte und komplizierte Baugesetze hat (Ich habe inzwischen in RAC und anderwärts einiges Material vorgelegt). Man muß diese Bauformen kennen, ehe man einen Umbau von J 14—17 wagen darf. Es könnte sein, daß unsere naiven literarkritischen Operationen auch hier wieder einmal durch gattungsgeschichtliche Strukturanalysen ad absurdum geführt würden. Soll die Kritik nun die Waffen strecken? So pflegte Hermann Gunkel in solchen Situationen zu fragen — um mit der Lösung zu antworten: „Nein, vielmehr Kritik der Kritik!“ Das ist der Weg, auf dem so mancher von uns konservativ geworden ist, im Unterschied von anderen, die immer schon konservativ gewesen und geblieben sind und anderen, die immer noch eine Kritik treiben, die naiv heißen muß, weil sie nicht durch die Selbstkritik hindurch gegangen ist. — Bultmann sagt manches von gnostischen Gesängen und Hymnen des Täuferkreises und geht der Kunstprosa des Vierten Evangeliums streckenweise sehr sorgfältig nach. Aber wenn wir die Gunkelsche Frage nach dem Sitz im Leben stellen, dann erhalten wir eine Antwort, die keine Antwort ist: „die Tradition“. Es sind in den letzten Jahren eine ganze Reihe von Forschern hervorgetreten, die unabhängig voneinander auf den liturgischen Charakter des Johannes-evangeliums gestoßen sind. Bultmann kennt und nennt diese Forschungen, ohne ihnen weiter nachzugehen. Aber man muß hier Klarheit schaffen, ehe man hoffen darf, Verse wie J 14,31 oder 19,35 und viele andere Rätselstellen literarkritisch und exegetisch klären zu können. Ist die Liturgie vielleicht der gesuchte Sitz im Leben für das Vierte Evangelium, seine Teilelemente oder das Corpus im ganzen? Bultmann stellt diese Frage überhaupt nicht. Sind das Er-

müdungserscheinungen, gewiß nicht Bultmanns, vielleicht aber der Bultmannschen Methode?

Die größte Kraft verwendet Bultmann auf die Aufbringung religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials. Dabei nimmt er die Analogien, wo er sie findet. Die Märchen der Weltliteratur werden fleißig zitiert, und man glaubt ein Religionsgeschichtliches Volksbuch von anno 1910 vor sich zu haben, wenn man zu J 1,35 ff den Satz liest: „Das Märchenmotiv des ‚Schwan, kleb an!‘ ist in eine höhere Sphäre übertragen“. Trotzdem kommt nicht immer viel Neues zutage, wie man z. B. in der Sammlung der Ichformeln zu J 6,35 nachprüfen kann, wenn man die älteren Materialsammlungen (von Norden, Deißmann, Bauer, Stauffer u. a.) daneben legt. Was Bultmann hier und anderwärts an Neuem hinzubringt, stammt im wesentlichen aus späteren gnostischen Texten. Das aber ist historisch so gut wie wertlos:

Bekanntlich hat Wilhelm Bousset sich nach seinen epochemachenden Forschungen zur vor- und frühchristlichen Apokalyptik allerlei gnostischen Studien zugewandt und die These aufgestellt, die Gnosis gehöre in die Vorgeschichte des Christentums. Harnack hat dem widersprochen und auf die durchweg nachchristliche, oft erst sehr späte Entstehungszeit der uns bis dahin bekannten gnostischen Texte (z. B. auch der Od. Sal.) verwiesen. Darauf hat Reitzenstein die Mandaica ins Feld geführt und viel von den älteren Traditionen gesprochen, die in diesen ganz jungen Texten enthalten seien. Aber das blieb eine *petitio principii*, und Lietzmann, Schaefer, Dölger, Peterson und viele andere konnten klarstellen, daß auch die mandäische Gnosis späten Datums und vom Christentum beeinflusst ist — nicht umgekehrt. Damit sind selbstverständlich noch nicht alle Probleme der Gnosisforschung gelöst. Denn wir haben z. B. in den frühantiken Gathas des Avesta und den vorchristlichen Partien der Zwölfertestamente einzelne Elemente, die man gnostisch oder richtiger prägnostisch nennen könnte; wir finden in den Johannesschriften des NT Kampfsätze gegen gnostisierende Lehren und erfahren aus der altkirchlichen Tradition, daß Johannes in Kleinasien mit gnostischen Irrlehrern zu kämpfen hatte. So durfte man schon gespannt sein, wie Bultmann die Dinge nun anfaßt. Seite 11 f lesen wir: „Muß auch das Ganze dieser (sc. gnostischen) Anschauung im wesentlichen aus Quellen rekonstruiert werden, die jünger als Joh sind, so steht doch ihr höheres Alter (von B. gesperrt) einwandfrei fest“. Wir haben solches oft gehört — und warten noch immer auf den Beweis. Bultmann fährt fort: „Es (das einwandfrei höhere Alter) wird einmal dadurch erwiesen, daß sich die Grundgedanken übereinstimmend in der religionsphilosophischen Literatur des Hellenismus seit dem 1. Jh. p. Chr. und in den christlichen gnostischen Quellen finden. Dazu kommt das Zeugnis des Ignatius wie der Oden Salomos und der mandäischen Schriften . . . die vorchristliche jüdische Sophiaspekulation . . . Philon . . . die paulinische und deuteropaulinische Literatur“. Multa, non multum. Das steht schon bei Reitzenstein und zumeist schon bei Bousset. Ja, Bultmann fällt hinter Bousset zurück, wenn er die wirklich altiranischen Zeugnisse (wie Zarathustras Gathas) völlig vernachlässigt und seine Beweisführung statt dessen mit pseudoiranischen „Erlösungsmysterien“ und pseudohistorischen „Typen“ belastet. So kann der kritische Historiker nur dem Vordersatze des obigen Bultmannzitates zustimmen und noch einmal feststellen, daß Bultmann die Vorgeschichte des Johannesevangeliums „im wesentlichen“ aus nachjohanneischen Quellen rekonstruieren will. Wer auf dem Boden der Harnack-Lietzmannschen Kritik steht, muß Bultmanns religionsgeschichtliche Genealogie als einen einzigen Anachronismus ablehnen. Umgekehrt wird ein Schuh draus! Die Folge dieses Anachronismus ist, daß Bultmanns religionsgeschichtliche Exegese historisch völlig in der Luft steht. Wir hören viel zu wenig von wirklich vorjohanneischer Geistesgeschichte und garnichts Positives über die antignostische Polemik. Statt dessen erscheint Johannes allenthalben als eine „höchst individuelle“ Abwand-

lung, eine „eigentümliche Modifizierung“ der Gnosis (cf. Bultmann in Kittels Wörterbuch I S. 245.249). Ist Hegel eine höchst individuelle Modifikation des Marxismus? — Bultmanns Vorliebe für die nachjohanneischen Texte ist aber umso erstaunlicher, als diese Texte nach Ausweis seines eigenen Kommentars die Hoffnungen, die man anfänglich auf sie gesetzt hatte, an entscheidenden Punkten enttäuschen. Kein geringerer als G. P. Wetter hat im Jahre 1915 einen eigenen Aufsatz über die prädikatlose Formel „Ich bin es“ geschrieben (ThStKr 88) und darin mit aprioristischen Argumenten das Postulat verfochten, die rätselhafte Formel „müsse“ aus gnostischen Traditionen stammen. Einen einwandfreien Beleg dafür konnte er freilich nach seinem eigenen Eingeständnis „noch“ nicht vorlegen. Inzwischen sind die Mandaica bekannt geworden. Wenige kennen sie besser als Bultmann. Erwartungsvoll schlägt man darum J 8,24 auf — und findet dort Schlatter und das AT zitiert, aber nicht Einen synkretistischen Beleg. Bultmann hat also nichts gefunden. Kann man sich einen peinlicheren Fehlschlag des „gnostischen“ Forschungsprogramms vorstellen? Ein anderer würde daraufhin die Waffen strecken. Bultmann kapituliert nicht. Allen Respekt. Aber er kämpft für eine verlorene Sache. Schade!

Als vor reichlich zehn Jahren der Name Martin Heideggers in aller Munde war, hat ein hochverdienter und geistvoller Germanist einen Vortrag über die Philosophie der Edda gehalten und darin eine Entmythologisierung der altnordischen Götterdichtung in Richtung auf Heideggers Existentialphilosophie unternommen. Da erschien z. B. das Eichhörnchen Ratatosk, das an der Welt- esche Yggdrasil auf und ab läuft, als mythologisches Bild dessen, was Heidegger das „Gerede“ nennt, das ja gewissermaßen auch durch die Welt hin und her läuft.

Unterdessen ist das Gerede um die Existentialphilosophie etwas stiller geworden. Und nun führt uns Bultmanns Johanneskommentar einen Entmythologisierungsprozeß vor, dessen Anfang diesmal die orientalische Kosmologie, dessen Ende aber wiederum Heideggers Daseinsverständnis ist. Die erste Zwischenstation auf diesem Wege ist die Gnosis, die zweite ist Johannes. Danach ist bedauerlicherweise ein Rückschlag eingetreten. Denn das Johannesevangelium ist kirchlich redigiert, das heißt aber remythologisiert worden. Vor allem soteriologische, sakramentale und eschatologische Ideen sind auf diese Weise sekundär und sinnwidrig in das Evangelium eingetragen worden (Stählins „Versuch“ in ZNW 1934 war nach Bultmann vergeblich). Darum sind zuerst diese Verunreinigungen literarkritisch wegzuooperieren, dann ist das gereinigte Urevangelium des Johannes existentialphilosophisch zu interpretieren. Und damit hat dann ein Entmythologisierungsprozeß von drei Jahrtausenden seine Endstation erreicht. — Selbstverständlich, Bultmanns Exegese ist gemeint im Sinne Husserls als eine phänomenologische Heraushebung des primären Sachverhaltes aus der sekundären Interpretation. Aber geworden ist daraus eine religionsphilosophische „Hinüberdeutung“ (ein Terminus Georg Wehrungs) im Sinne der Alexandriner. Es ließe sich wohl manches Musterbeispiel dieser Existentialexegese anführen, das nicht minder drastisch ist als das Exempel vom Eddischen Eichhörnchen. Aber wir wollen nur eine Frage stellen: Wo hat eigentlich Jesus von Nazareth seine Stelle in jenem geistesgeschichtlichen Prozeß, der vom Alten Orient zu Heidegger, von der Gnosis zu Johannes führt? Ich habe Bultmanns Kommentar gewissenhaft durchgelesen und muß antworten: Nirgends! Der Weg der Geistesgeschichte, den Bultmann uns zeichnet, führt von der angeblichen Gnosis der Täufersekte an dem geschichtlichen Jesus vorbei direkt zum Vierten Evangelium. Aus der Gnosis hat „Johannes“ sein Welt- und Selbstverständnis, dorthin die literarische Gestalt des „Offenbarers“, dorthin den „ursprünglich gnostischen“ „Gedanken“ der Menschwerdung des Erlösers, dorthin die Passionsideen, dorthin die Kategorien seiner Interpretation des Oster- und Parusiegeschehens. Was der Bultmannschüler Jonas vom manichäischen Erlösungs drama sagt, das kann Bult-

mann (zu J 16,33) in genau gleichem Sinne und Wortlaut vom johanneischen Erlösungs-drama sagen: „Kein Ereignis bloßer Vergangenheit (die es in der eschatologischen Zeitsicht nicht gibt), sondern symbolischer Archetyp und reale Bürgschaft aller Erlösung, für den Gläubigen wesenhafte Wirklichkeit, weil in Leiden und Befreiung die Vor-Vollziehung und dadurch Vor-Bestimmung des eigenen Schicksals“. Der Vierte Evangelist hat der Zentralgestalt seines zeitlosen Erlösungsmysteriums den Namen Jesus gegeben, den er in seinen Quellen vorfand. Die Frage, ob, wann, wo und wie ein solcher Jesus einmal wirklich gelebt hat, ist für das existentielle Verständnis des Erlösungs-dramas genau so gleichgültig, wie die Frage, ob Baldur je gelebt hat und gestorben ist, für das Existentialverständnis der Edda. Ja, man möchte mit einer Bultmannschen Lieblingsformel hinzusetzen: jene Frage darf überhaupt nicht gestellt werden. Wer sie trotzdem stellt, verrät nur, daß er immer noch nicht begriffen hat, was die „für den Gläubigen wesenhafte Wirklichkeit“ des „eschatologischen“ Erlösungsmysteriums ist — im Sinne Bultmanns, versteht sich. Denn es kommt nach Bultmann alles darauf und nur darauf an, daß der Offenbarer des Johannesevangeliums durch die maieutischen Offenbarungsworte, die aus der Gnosis entnommen sind, den Menschen zum gnostischen GNOTHI SAUTON führe, d. h. zum Heidegger-schen Selbstverständnis des Daseins. „Jesus schenkt nicht eine andere ZOE als der praexistente Logos, sondern er schenkt die im Glauben an ihn realisierte Möglichkeit, sich in der ZOE zu verstehen. Er verheißt „jene Eigentlichkeit der Existenz, die in der Erleuchtung des definitiven Sichverstehens geschenkt wird“ (cf. dazu Dibelius aaO.). Ich bitte dich, von wem redet der Exeget, von sich oder von einem anderen?

Ethelbert Stauffer.

Mittelalter

Schreiber, Georg: Kluny und die Eigenkirche. Zur Würdigung der Traditionsnotizen des hochmittelalterlichen Frankreich. S. A. aus: Archiv für Urkundenforschung Bd. 17:1942 S. 359—418.

Der Verfasser setzt mit dieser Darbietung Studien fort, die er mit seinem Erstlingswerk vor mehr als drei Jahrzehnten begonnen hat (Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. Studien zur Privilegierung, Verfassung und besonders zum Eigenkirchenwesen der vorfranziskanischen Orden namentlich auf Grund der Papsturkunden von Paschalis II. bis auf Lucius III. 1099—1187, 1910 2 Bde). Besonders eindringliche und in die Tiefe führende Anknüpfungen verbinden uns hier mit dem vierten Abschnitt des früheren Werkes: Kurie und klösterliche Eigenkirchen (Bd. 2. S. 1—213). Noch heute beachtlich sind die Ausführungen, mit denen Karl Brandi dieses Erstlingswerk Schreibers begrüßt hat (Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung Bd. 2.: 1912 S. 399 ff. — wiederabgedruckt in Brandi, ausgewählte Aufsätze, 1938, S. 255—276, darin Kluny betr. besonders S. 267/268). Schreiber behandelt in seinem vorliegenden Aufsatz 1.) Klunys Erforschung, neue Forschungsaufgaben, 2.) das kluniazensische Priorat, 3.) Traditionsnotizen der Gascogne, 4.) Schenkungsmotive, 5.) Priorat und Diözesanverwaltung sowie abschließend 6.) Kluny und der Gregorianismus. Das kluniazensische Priorat, das im Mittelpunkt der Betrachtung steht, ist das dem hl. Johannes dem Täufer geweihte St. Mont in der Gascogne, D. Auch, dessen Frühgeschichte durch das von Jaurgain und Mamus vorgelegte Cartulaire (1904) gut zugänglich ist. Die Form der Urkunde wird weithin durch den Inhalt bestimmt. Die Schen-

kungsmotive sind außerordentlich mannigfaltig, und immer erneut muß die Schenkung durch eine nachträgliche Gegenleistung des Beschenkten gesichert werden, so daß an die Stelle der Schenkung tatsächlich nur zu oft der Kauf tritt, der der Zeit und dem Rechtsgefühl des Volkes mehr entsprach als die Schenkung. —

Während Schreiber in „Kurie und Kloster“ und auch in seinen neueren Abhandlungen zur Kultur und Geschichte der Prämonstratenser — vgl. z. B. in dieser Zeitschrift 60:1941 S. 354 ff. — das 12. Jahrhundert behandelt, geht er hier ausschließlich auf die Verhältnisse des 11. Jahrhunderts ein, ohne daß damit seine früheren grundsätzlichen Ergebnisse irgendwie beeinträchtigt werden. Die vielerlei Spannungen, die der blühende Kranz lebensvoller Eigenkirchen zwischen Kloster und Bischof auslöste, werden an diesem vortrefflich ausgewählten Beispiel aufgezeigt. Auf jeden Fall dürften Regel und Ordensstatut im 11. Jahrhundert weithin nicht so unbeachtlich gewesen sein, wie das A. Brackmann für die Salzburger Kirchenprovinz annimmt (Die Kurie und die Salzburger Kirchenprovinz, 1912, bes. S. 76 f.). Die starke Verwurzelung klösterlichen Lebens in der wirtschaftlichen, rechtlichen und sozialen Struktur von Volk und Land tritt besonders deutlich in das Licht der Geschichte in dieser befruchtenden Gegenseitigkeit von Kluny und seinen Prioraten. Schreiber macht deshalb Bedenken geltend gegenüber der Schlagwort gewordenen „gregorianisch-kluniazensischen Reform“. Das „Kluniazensische“ war nicht das eindeutig jenseitig Orientierte. Kluny hatte vollen Anteil an der „Bezwungung der Welt“ durch das abendländische Klosterwesen. Aber diese „Bezwungung der Welt“ — vgl. A. v. Harnack, der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von dem der Abendländischen, Sitzungsberichte der Kgl. Pr. Akademie der Wissenschaften Berlin, 1913 S. 157—183 — setzte auch einen gewissen Anteil an der Welt voraus. Dieses Teilhaben an der Welt mußte auch Kluny teuer bezahlen mit einem sehr bald völligen Strukturwandel seiner einst so schöpferischen Idee.

Otto Lerche.

Wilhelm Hotzelt: Kirchengeschichte Palästinas von der Urkirche bis zur Gegenwart in fünf Teilen. III. Teil: Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge 1099—1291; 8°, 254 S., 16 Bildseiten u. 1 Karte. Köln, J. P. Bachem 1940. RM. 10,50 (Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Land 29—31).

Die Geschichte der Kreuzzüge ist bisher hauptsächlich nur unter politischen und kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten behandelt worden. Die Entstehung der Kreuzzugsbewegung im Abendland, die kriegerischen Auseinandersetzungen im Heiligen Lande selbst und schließlich der Zusammenbruch der Kreuzfahrerstaaen mit seinen Rückwirkungen auf das Abendland standen im Vordergrund des historischen Interesses. Daß mit den Kreuzzügen dort auch eine besondere kirchliche Entwicklung mit eigener Geschichte in Gang kam, wurde wenig beachtet. Diesem Mangel versucht Hotzelt abzuhelpen, indem er im vorliegenden 3. Teilbände seiner auf fünf Bände berechneten Kirchengeschichte Palästinas erst einmal die Zeit der Kreuzzüge von 1099 bis 1291 behandelt.

Dem geschichtlichen Verlauf entsprechend gliedert sich seine Studie in zwei Teile: 1. die Zeit der Eroberung des Landes und der Ausbreitung der lateinischen Kirche bis zum Zusammenbruch des Königreichs Jerusalem und 2. die Zeit des Exils der Kirche von Jerusalem bis zur Vertreibung der Abendländer aus ganz Syrien. Aufgrund einer kritischen Sichtung der wenigen vorhandenen Quellen stellt Hotzelt die wichtigsten Ereignisse zusammen und behandelt für jeden dieser beiden Abschnitte gesondert das Verhältnis von Staat und Kirche,

die hierarchische Organisation der Kirche, die Beziehungen zu den in Palästina ansässigen schismatischen orientalischen Kirchen und die Gestaltung des religiösen Lebens in den Kreuzfahrergemeinden. Dann wird jedem der 22 — 10 sind es in der ersten Periode, 12 im Exil — lateinischen Patriarchen ein eigener Abschnitt gewidmet, in dem über dessen Erhebung oder Wahl zum Patriarchen und über die hervorragendsten Begebnisse seiner Amtstätigkeit berichtet wird. So erhält man zuverlässige Auskunft über den Aufbau der Hierarchie im Patriarchat Jerusalem, über die kirchlichen Besitzverhältnisse und die sich daraus im etwaigen Kriegsfall ergebenden Verpflichtungen, über die Bedeutung der einzelnen berühmten Kultstätten in Jerusalem und Bethlehem für die Entwicklung des religiösen Lebens, über das Reliquienwesen, über die Tätigkeit der abendländischen Mönchsorden, über die Spannung zwischen den geistlichen Ritterorden und der übrigen kirchlichen Organisation, über die enge Zusammenarbeit des Patriarchen mit der Krone und den sich daraus ergebenden positiven und negativen Folgen, aber auch über die schweren politischen und moralischen Fehler, die schließlich zu der Katastrophe von 1187 führen mußten. Hierbei und bei dem endgültigen Verlust der Stellung wog wohl mit am schwersten, daß die Aufgabe der Verständigung mit den im Lande vorhandenen östlichen Kirchen nicht bewältigt wurde und dadurch vor allem die Chance der Verbindung mit den zum Teil nestorianischen Mongolen gegen die Sarazenen verlorenging.

Möchte man zuerst vielleicht bedauern, daß Hotzelt seine Untersuchung grundsätzlich auf das Schicksal der lateinischen Kirche in Palästina beschränkt, so ergibt sich doch gerade daraus ein abgeschlossenes Bild jener seltsamen und tragischen Berührung der abendländischen Form der christlichen Religion mit ihrem fernen Ursprungsland, sodaß die Forschung dem Verfasser für die entsagungsvolle Kleinarbeit an dem spröden Stoff nur Anerkennung zollen und dem Erscheinen der weiteren Teilbände erwartungsvoll entgegensehen kann.

Ernst Reifke.

Martin Grabmann, Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles (Sitz.Ber. d. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Abtlg., Jahrg. 1941 Bd. II Heft 10).

In der vorliegenden Studie stellt Grabmann die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles in einer literaturgeschichtlichen Übersicht dar, die sowohl einen Überblick über die Behandlung dieser Kommentare in der bisherigen Forschung als auch, wie in allen Untersuchungen Grabmanns, eine Sichtung und Charakteristik des bis jetzt nur handschriftlich vorhandenen Materials bietet.

Die Studie setzt mit der Besprechung der Politikkommentare aus dem 13. Jahrhundert, den beiden Werken von Albert dem Großen und Thomas von Aquin, ein. Unter Auswertung der einschlägigen Untersuchungen besonders von Pelster, Scheeben, Rohner und Meersseman neigt Gr. dazu, den Kommentar Alberts des Großen in die letzten Jahre von dessen Wirksamkeit zu verlegen und dem Kommentar von Albert die Priorität gegenüber dem Kommentar von Thomas zuzuerkennen, obgleich Albert in seiner Auslegung sich der für Thomas charakteristischen Quaestionenform bedient und die sonst von ihm gebrauchte paraphrasierende Methode der Erklärung hat fallen lassen.

Was den Politikkommentar von Thomas anbetrifft, so gibt Gr. die von ihm schon früher getroffene Feststellung über den Umfang des von Thomas selbst stammenden Teiles (bis einschl. lib. III, lect. 6) und über die lib. III, lect. 7 einsetzende Fortführung der Erklärung durch Petrus von Auvergne wie-

der. Als Abfassungszeit für den Kommentar von Thomas kommt das Jahr 1272 in Betracht, kaum eher, weil Petrus von Auvergne in dieser Zeit Schüler von Thomas gewesen ist. Offen bleibt die Frage, ob Ägidius von Rom einen Kommentar zur aristotelischen Politik verfaßt habe. Hier schließt sich Gr. den Darlegungen von Gh. Bruni (1936) an, der in einer Ravenner Handschrift einen anonymen Politikkommentar gefunden hat. Dieser folgt auf den sicher echten Rhetorikkommentar des Ägidius und ist möglicherweise dessen Politikkommentar, der ihm von seinem frühen Biographen Jordanus de S. Victore auch zugeschrieben wird. Die politischen Lehren des Aristoteles hat jedenfalls Ägidius in seiner Schrift *De regimine principum* verarbeitet.

Die ersten Vorlesungen über die Politik des Aristoteles wurden an der Pariser Artistenfakultät gehalten. Zu ihr gehört Petrus von Auvergne, von dem außer seiner Vollendung des thomistischen Kommentars eine in Quaestionsform gehaltene Erklärung des aristotelischen Textes herrührt, über deren gedankliche Selbständigkeit Näheres noch nicht gesagt werden kann. Nach P. Glorieux soll sich ein zweiter, ebenfalls sich der Quaestionsform bedienender Kommentar in Bologna befinden.

Der Vertreter des Averroismus in Paris, Siger von Brabant, hat, wie aus den von Gr. angeführten Notizen des Pierre Dubois hervorgeht, auch einen Kommentar zur aristotelischen Politik verfaßt, der aber noch nicht wiedergefunden ist. Seine Entdeckung würde für die Zusammenhänge zwischen Marsilius von Padua, dem Verfasser des *Defensor pacis*, mit dem lateinischen Averroismus aufschlußreich sein. Abschließend bespricht Gr. kurz den in einer Handschrift der Stadtbibliothek zu Brügge enthaltenen anonymen Politikkommentar, der von G. Wallerand in seinen Studien über die Werke des Siger von Courtrai diesem fälschlich zugeschrieben wurde; einen anonymen in einer vatikanischen Handschrift überlieferten Politikkommentar; den von einem Codex der Ambrosiana gebotenen anonymen Politikkommentar, der sich von den aristotelischen Anschauungen an wichtigen Punkten distanziert; und endlich den in einer Oxforder und Londoner Handschrift enthaltenen anonymen Kommentar zur Politik, dem die Schrift *De regimine principum* des Ägidius von Rom vorausgeht.

Aus den Politikkommentaren des 14. Jahrhunderts werden die von Walter Burlaeus, Johannes Buridanus, Nikolaus von Oresme und Heinrich Totting von Oyta, z. T. unter Wiedergabe reicher Textproben, von Gr. ausführlich besprochen. Der Kommentar des Walter Burlaeus ist ungedruckt geblieben, aber in einer Fülle von Handschriften, von denen Gr. 17 zusammenstellt, überliefert. Die Politikerklärung von Burlaeus zielt nicht so sehr auf eine selbständige Problemerkfassung an Hand des aristotelischen Textes, als auf die schulmäßige, übersichtliche Darstellung der aristotelischen Gedanken ab, wie Gr. an der auf die Quaestionsbehandlung verzichtenden, dafür sich der einfachen Kommentierungsform bedienenden Technik der Erklärung deutlich macht. Anders ist der Politikkommentar des auch für die Durchsetzung des Aristotelismus an den deutschen Universitäten einflußreichen Johannes Buridanus gehalten, der in mehreren Drucken vorliegt. Der Kommentar ist in Quaestionsform gehalten, und der aristotelische Wortlaut gibt den Anstoß für die mit seiner Interpretation entwickelten eigenen sozialpolitischen, kühnen und selbständigen Gedanken.

Seine noch nicht erfolgte Untersuchung würde für die Staats- und Gesellschaftslehren des Nominalismus von besonderer Bedeutung sein. Die Nachwirkungen von Buridanus lassen sich an dem schon dem 15. Jahrhundert angehörenden Ethikkommentar des Andreas von Schärding feststellen. Der unter seinem Namen gehende Politikkommentar stellt nicht ein selbständiges Werk dar, sondern die Abschrift des thomistischen Politikkommentars, mit dem eigene Erläuterungen verbunden werden.

Als Typ der spätscholastischen Aristotelesdeutung führt Gr. den erst kürzlich hinsichtlich seiner philosophischen und naturwissenschaftlichen Bedeutung herausgehobenen Nikolaus von Oresme vor. Er hat im Zusammenhang mit den wissenschaftlichen Plänen Karls V. von Frankreich neben anderen aristotelischen Werken die Politik ins Französische übersetzt und mit einer französischen Kommentierung versehen. Nach den Untersuchungen von Delisle ist das Handexemplar des Nikolaus von Oresme von seiner Politik- und Ökonomikübersetzung erhalten. Der französischen Übersetzung der Politik liegen wie bei den andern Schriften nicht der griechische Text, sondern ältere lateinische bzw. griechisch-lateinische Übersetzungen zugrunde. Der auch gedruckt vorhandene Kommentar von Nikolaus ist ein durchaus gelehrtes, andere Politikerkklärungen, besonders die von Albert und Thomas, heranziehendes, mit einer Fülle von Zitaten aus der klassischen Literatur, den Kirchenvätern, arabischen Schriftstellern und zeitgenössischen Sozialschriften geschmücktes Werk, das aus den Text erläuternden Glossen und Zeitfragen behandelnden Exkursen besteht.

Von Heinrich Totting von Oyta, dem Vertreter des Thomismus vor allem in Prag und Wien, ist neben anderen Erklärungen aristotelischer Schriften ebenfalls ein Politikkommentar erhalten. Aber die Kraft der selbständigen Problementwicklung fehlt hier; es kommt dem Verfasser vor allem auf die Herausarbeitung des aristotelischen Gedankenganges an. Die Bezeichnung dieser kurzen Kommentierung läuft deshalb auch sachentsprechender unter dem Namen von translationes.

Das 15. Jahrhundert hat im ganzen keine größeren selbständigen Aristotelesbearbeitungen mehr hervorgebracht. Die spekulative Fähigkeit ist erloschen. Die Bearbeitungen des 15. Jahrhunderts sehen ihr Ziel in der pädagogischen Aufgabe, in die Gedanken und Schriften des Aristoteles selbst einzuführen. Das geschieht durch knappe, übersichtliche Zusammenstellungen und kompendienartige Bearbeitungen der aristotelischen Schriften. Außer dem in einem Münchner Codex überlieferten anonymen Politikkommentar, der für diese spätmittelalterliche Aristotelesbearbeitung charakteristisch ist, bespricht Gr. die Abbreviationen des deutschen Dominikaners Johannes Krosbein, der „ein Aristotelesabbreviator großen Stils“ gewesen ist. Dagegen zeigt der der Mitte des 15. Jahrhunderts angehörende Kommentar des Johannes Vensor, Professor an der Pariser Artistenfakultät und vielleicht auch in Köln, wieder selbständigen Charakter. Vensor, dessen Kommentar in einem Wiegendruck der Münchner Staatsbibliothek enthalten ist, kommt es nicht nur auf die Erfassung des Gedankenganges der Politik, sondern auch auf die kritische Stellungnahme zu andern Aristotelesdeutungen und vor allem auf die selbständige Behandlung der einschlägigen politischen, kirchenpolitischen und sozialen Probleme, wie sie in der Mitte des 15. Jahrhunderts bestanden haben, an. Viele von Gr. beigebrachte Textproben belegen dies.

Den Schluß der vorliegenden Untersuchung bildet der Hinweis auf die durch den italienischen Humanismus des 15. Jahrhunderts gepflegte Beschäftigung mit Aristoteles. Sie folgt nicht mehr den alten Übersetzungen der Politik, sondern der von Lionardo Bruni hergestellten. Das gilt für die knappe, im übrigen den Kommentar von Thomas aufnehmende Erläuterung von Ludovicus Valentia von Ferrara, für den Kommentar von Guilelmus Becchius und den von Donato Acciaiuoli.

Die von Gr. vorgelegte Arbeit bringt einen weiteren aufschlußreichen Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Aristotelismus. Dieser vorwiegend literaturgeschichtlich orientierte Überblick sichtet und ordnet mit der souveränen Beherrschung der ungedruckten und gedruckten Quellen, die Gr. eigen ist, das Material. Dabei wird auch die weitergehende Frage nach der Bedeutung der aristotelischen Staatsauffassung für die mittelalterliche Politik und Staats-

lehre gestellt, wie sie Gr. selbst bei anderer Gelegenheit zur Darstellung gebracht hat. Für jede derartige problemgeschichtliche Arbeit bildet Gr.s Bericht über die mittelalterlichen Politikkommentare den nicht zu umgehenden Leitfaden und Wegweiser, den man mit größtem Dank aus der Hand legt.

Peter Meinhold.

Kirsch, Johann Peter: Kirchengeschichte II. Band 2. Hälfte: Vom Anfang des 13. Jahrhunderts bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, bearbeitet von Johannes Hollnsteiner, gr. 8^o, 564 Seiten, Freiburg i. Br. 1940, Herder, geh. 14,80, geb. 18.— RM.

Im Rahmen der von J. P. Kirsch herausgegebenen, für ein breiteres Publikum berechneten viergeteilten Kirchengeschichte ist der das Mittelalter behandelnde Band — wohl zum ersten Male in der Geschichte der Disziplin — in zwei Halbbände auf- und diese verschiedenen Bearbeitern zugeteilt worden, von denen der zweite Halbband hier vorliegt. Schon daraus und weiterhin aus der Wahl des Bearbeiters, des besonders durch seine verdienstvollen Arbeiten zur Geschichte des Konstanzer Konzils bekannt gewordenen J. Hollnsteiner, erhellt deutlich, in welchem Maße Gewicht und Bedeutung der Erforschung des Spätmittelalters in der Gegenwart gewachsen sind. In dem Thema: „Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft“ will der Verf. den inneren Gehalt des behandelten Zeitraums zusammenfassen, m. E. eine wenig glückliche Formulierung für den Beginn der Epoche der Individualisierung der geschichtlichen Kräfte. Denn einmal ist das soziologische Problem der Gemeinschaftsformung und -bildung grundsätzlich das Thema aller Kirchengeschichte im Gegensatz etwa zur Dogmen- und Frömmigkeitsgeschichte, sodann müßte im vorliegenden Abschnitt wohl gerade die Frage des Verfalls der großen mittelalterlichen Gemeinschaftsbildungen und der dadurch entbundenen Anstöße zu einer neuen Entwicklung im Vordergrund stehen. Das zeigt auch der Aufbau des Hollnsteinerschen Werkes selber. Denn mit jener tragischen, zu geschichtsphilosophischen Betrachtungen reizenden Figur des weltbeherrschenden Innozenz III. setzt seine Darstellung ein und muß sich dann doch sehr bald der Behandlung des Tiefstandes der äußeren Macht und der Krise der Kirche zuwenden. Daraus ergibt sich auch hier die große Wende in der abendländischen Geschichte als das beherrschende Hauptthema dieser Zeit.

Denn die Geschichte der herkömmlicherweise „Mittelalter“ genannten Zeitspanne, die inhaltlich durch die Rezeption der Antike — und mit ihr des Christentums — durch die jungen germanischen, romanischen und slawischen Völker Europas bestimmt wird, gliedert sich selbst in den unter mannigfachen Stürmen sich vollziehenden ersten Aufbau bis zu den äußeren und inneren Höchstleistungen der staatlichen und kirchlichen Macht um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert und in den sich nach diesen Höhepunkten schnell entwickelnden Zerfall der Einheitskultur aus den offenbar in ihr selber bereits enthaltenen Zersetzungskeimen. Aber diese einerseits als Auflösungserscheinungen anzusprechenden Vorgänge bilden andererseits den Boden für die Entstehung einer neuen Welt, die allerdings ihre abschließende Gestalt bis heute noch nicht gefunden hat. Und daraus, daß die Wurzeln der Gegenwart in jener Zeit liegen mit ihren Problemen des neuen Weltbildes, des beginnenden Nationalismus, zugleich auch der ersten „demokratischen“ Gedanken, der sich im Nominalismus ankündigenden Wendung des philosophischen Denkens zur Bewußtseinsphilosophie und schließlich der sich durch die religiöse Ausprägung der nationalen Besonderheiten bahnbrechenden Konfessionen, ergibt sich die Schwierigkeit der historischen Bearbeitung und Beurteilung dieser Epoche,

die heute im Angesicht der Ansätze und Kämpfe um die Bildung von neuen Gemeinschaftskulturen in einem besonderen Licht erscheinen muß. Bedingt durch die Aufhellung der geschichtlichen Zusammenhänge des Spätmittelalters mit der Reformation scheint neuerdings in der katholischen Geschichtsschreibung neben der sonst geübten traditionalistischen Darstellung und Auffassung des Geschichtsverlaufes sich eine der protestantischen Abfallstheorie entsprechende Geschichtsanschauung einzubürgern, die — natürlich mit umgekehrtem Vorzeichen — auf die Reformation und ihre Vorbereitungszeit, eben das Spätmittelalter, angewendet wird. Denn die durch den katholischen Standpunkt bedingte einseitige Belastung einer Epoche mit dem Odium der Verfallszeit ermöglicht andererseits eine vorurteilsfreiere Betrachtung der einzelnen geschichtlichen Vorgänge innerhalb dieser Epoche, die die Fesseln des dogmatisch gebundenen Geschichtsbildes wenigstens für einige Ausschnitte aus dem Geschehen lockert, sodaß die Konturen im einzelnen schärfer hervortreten und der volle historische Spannungsgehalt wenigstens teilweise sichtbar werden kann. Obwohl nun Hollnsteiner die eigenen geschichtsphilosophischen Voraussetzungen in diesem Sinne vielleicht nicht durchschaut und seine Ansätze zu echter historischer Kritik und Tiefenschau sich noch in engen Grenzen halten, kann man doch in gewisser Hinsicht auch dies sein vorliegendes Werk als einen der Zeugen eines Fortschrittes der historischen Arbeit im Katholizismus über Traditionalismus und Pragmatismus hinaus ansehen, für den wohl das schöne Buch von Lortz über die Reformation als das hervorragendste Beispiel in letzter Zeit gelten dürfte.

Dieser Fortschritt wird deutlich bei einem Blick auf den Unterschied der Betrachtungsweisen der beiden Hauptteile, auf die — wie bereits angedeutet — Hollnsteiner den Stoff verteilt. Der erste Teil, der die Kirche auf dem Höhepunkt ihrer äußeren Machtentfaltung darstellt, ist vorwiegend in einem Stil gehalten, der es vorzieht, die Behandlung der tragischen Spannungen und der dunklen Hintergründe der Geschichte der christlichen Kirche, die nicht in den Rahmen der juristischen Konsequenzen seines Geschichtsbildes hineinpassen, zu vermeiden. Wenn der Verf. auch die bunte Fülle der geschichtlichen Erscheinungen jener Wendezeit: etwa die späteren Kämpfe zwischen den Päpsten und Kaisern, die letzten Kreuzzugsunternehmen und die Gründe für ihren schließlichen Mißerfolg, das Übergleiten der kirchlichen Vorrangstellung des Reiches an Frankreich, den Reichtum des innerkirchlichen Lebens in der weiteren Ausbildung der Lehre, des Kultus und der Verfassung, die Entstehung der neuen Orden und die Organisation der Wissenschaften in den Universitäten und vieles andere mehr sehr eingehend schildert, so muß dem Ganzen doch vielfach das Gepräge echter Lebendigkeit fehlen, weil das mit der Sache einmal gegebene Gegeneinanderstreben und -wirken der geschichtlichen Kräfte — wie das besonders bei der Behandlung der religiösen Volksbewegungen dieser Zeit und vor allem bei der Auffassung der Entwicklung des Franziskanerordens auffallen muß — nicht in vollem Licht erscheinen kann. Anders verhält es sich dagegen doch mit dem zweiten Teil, der in breiter Ausführlichkeit das babylonische Exil des Papsttums in Frankreich, die sich daraus in dem großen Schisma ergebende schwere Krise der Kirche und mit besonderer Liebe die zu ihrer Behebung abgehaltenen Reformkonzilien mit ihren kirchenpolitischen Auswirkungen nach allen Seiten mit vielen bezeichnenden und interessanten Einzelheiten behandelt. Auf Schritt und Tritt kann man es hier spüren, daß der Vf. hier aus dem Schatze eigener Forschungen auf Grund selbständiger Beobachtung und Beurteilung der von ihm neu durchforschten und ausgewerteten Quellen schöpfen kann. Das tritt vor allem darin in Erscheinung, daß es Hollnsteiner gelungen ist, die sich durch alle die vielgestaltigen Erscheinungen dieses geschichtlichen Gärungsprozesses hindurchziehende und sie letztlich bestimmende geistige Größe in ihrer vollen Bedeutung herauszustellen: nämlich den Nominalismus mit seinen religiös-theologischen, politisch-soziolo-

gischen und philosophisch-weltanschaulichen Konsequenzen. Denn indem der Nominalismus das einzelne vor das Universelle und Allgemeine stellt, bereitet er den Boden und wird so zum Ausdruck für alle die Bewegungen, die den Grund der mittelalterlichen Ganzheitskultur durch die Betonung der Rechte und des Schicksals des Individuums verlassen. Zweifellos wird damit die Bedeutung dieser Geistesströmung des Spätmittelalters mit Recht hervorgehoben, fällt doch auf diese Weise auch auf die geistige Vorbereitung und Entstehung der Renaissance ein interessantes Licht. Auch die spätmittelalterliche mystische Bewegung — einerseits religiöse Reaktion gegen den Nominalismus, andererseits dem gleichen Zwange zur Entwicklung der Individualität auf religiösem Gebiete unterliegend — vermag die verlorene Einheit nicht wiederzubringen. So erfährt die neuerdings immer mehr vertretene These von der Kontinuität der Entwicklung des Spätmittelalters zur Renaissance durch die Beobachtungen Hollnsteiners auf diesem grundlegenden Gebiet eine erneute schöne Bestätigung. Das möchten wir — über die vielen hervorzuhebenden Einzelergebnisse besonders des zweiten Teils, aber auch über alle notwendigen Einwendungen gegenüber so mancher Verzeichnung des Bildes hinaus — als den eigentlich bedeutsamen wissenschaftlichen Ertrag dieser Darstellung Hollnsteiners ansehen.

Unter praktischen Gesichtspunkten ist schließlich auch noch das beigegebene eingehende — besonders auch die ausländischen Arbeiten berücksichtigende — Literaturverzeichnis hervorzuheben, durch das der Leser des Hollnsteinerschen Werkes in die wissenschaftliche Arbeit an dem dargebotenen Stoff bestens eingeführt wird.

Ernst Reffke.

Seidlmayer, Michael, Die Anfänge des Großen abendländischen Schismas. Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, hrg. von ihrem spanischen Kuratorium E. Eichmann, H. Finke (+), M. Honnecker (+). Reihe II, Bd. 5, Münster/Westf., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1940. VIII u. 374 S., Gr. 8°.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Der erste und wichtigste erörtert die kirchenpolitischen Hauptprobleme der Anfangsjahre des Großen abendländischen Schismas (S. 1—93); der zweite bietet eine eingehende archivalische Beschreibung und quellenkritische Beleuchtung des umfangreichsten Aktenbestandes zur Schismageschichte, nämlich der im vatikanischen Archiv befindlichen sog. Libri de Schismate (S. 197—228); im dritten wird eine ansehnliche Auswahl von Quellentexten zur Schismageschichte, soweit sie im ersten Teil behandelt wird, aus den Archiven Barcelona, Rom und Paris erstmals veröffentlicht (S. 229—362).

Die fünf Kapitel des ersten Teiles wollen keine zusammenhängende Geschichte der Schisma-Anfänge schreiben; sie stellen vielmehr nur ausgewählte Kapitel derselben dar. Dem Verf. geht es darum, eine Menge von bisher unbekannten Einzeltatsachen und neuen Beobachtungen, die ihm eine langjährige Durchforschung des umfangreichen Materials spanischer Herkunft in den sogenannten Archiven erschloß, in das bisher bekannte Bild von der Entstehung des Schismas hineinzuverweben, manche Teillinien desselben zu berichtigen und neue, die tatsächlichen Geschehnisse und ihre Zusammenhänge schärfer erfassende Sehweisen aufzuzeigen. — Im ersten Kapitel rollt S. neuerdings die Frage nach der Gültigkeit der so folgenschweren Papstwahl vom April des Jahres 1378 auf. Im Gegensatz zu den älteren und neueren Autoren, die sie bejahen, und zu jenen, die sie verneinen, kommt er zu der Feststellung,

daß man überhaupt auf eine restlose Klärung der Wahlvorgänge verzichten müsse. Den Rechtsanspruch des aus jenem Konklave hervorgegangenen Papstes Urban VI. auf die Tiara könne man daher nicht auf den Wahlakt selbst gründen, sondern müsse ihn in den Begebenheiten nach demselben verankert sehen. Die Kardinäle hätten nämlich durch Nichtbetätigung ihres Einspruchsrechtes und ihr sonstiges Verhalten praktisch ihre Anerkennung des neuen Kirchenoberhauptes zum Ausdruck gebracht. Ihre Schuld an dem wenige Monate nachher erfolgenden Bruch mit ihm und an dem daraus entstehenden Schisma steht auch für S. fest, er betont aber, daß das Zurückverlangen der Kardinäle nach Avignon und das Bestreben Frankreichs, den Papst wieder in seine Nähe zu bekommen, durchaus nicht als so wichtige Ursachen der Spaltung angesehen werden könnten, wie das bisher fast gemeinhin geschehen sei. Im Lichte seiner neuen Quellen sieht S. den Hauptentstehungsgrund des Schismas in der unglücklichen, krankhaft veranlagten Persönlichkeit des neuen Papstes, von dem er in lebendiger und greifbarer Schilderung ein weit anschaulicheres Bild zu entwerfen vermag als das bisher je geschehen konnte. Vergl. auch das Vorwort (S. VII f.) mit der psychographischen Deutung der Gesichtszüge und Gestalt Urbans auf Grund der Reliefs an seinem Sarkophag. — Eine für die damalige Zeit sehr merkwürdige kirchenpolitische Stellungnahme bezogen am Anfang des Schismas die vier christlichen Reiche der iberischen Halbinsel (Kastilien, Aragon, Navarra und Portugal). Sie verhielten sich neutral, d. h., sie anerkannten im Gegensatz zu allen anderen christlichen Staaten weder den einen noch den anderen Papst, sondern bewahrten, wie man sagte, „Indifferenz“. Im zweiten und dritten Kapitel untersucht der Verf. an Hand hauptsächlich der *Libri de Schismate* (s. unten!) die Indifferenzhaltung der beiden damals führenden Staaten Spaniens, Kastilien und Aragon. Es wird in fesselnder Weise gezeigt, wie die Ansprüche der zwei um die Rechtmäßigkeit sich streitenden Päpste seitens dieser Staaten peinlich genau geprüft, wie kastilische und aragonische Gesandtschaften nach Rom und Avignon abgeordnet, zahlreiche Augen- und Ohrenzeugen eingehend verhört wurden und wie das auf solche Weise gesammelte Riesenumaterial als Unterlage verwertet wurde für monatelange Prozeßverfahren mit sehr stattlichen Aufgeboten von Zeugen, Advokaten, Gutächtern und Richtern, um so die Grundlage für eine endgültige Entscheidung zu finden. Schließlich traten beide Staaten zum Papst in Avignon über, wobei kirchenpolitische Wünsche und Ziele bzw. die besseren Aussichten auf Erreichung derselben beim anzuerkennenden Papst eine bedeutsame Rolle spielten. Diese Indifferenzpolitik der Spanier und ihrer allgemein-kirchengeschichtliche Bedeutung wurde bisher noch von keinem Schismaforscher so deutlich herausgearbeitet wie von S. — Weniger anziehend gibt sich zunächst das vierte Kapitel. Trotzdem ist es sehr lehrreich, denn es vermittelt tiefe Einblicke in die Gedanken- und Gefühlswelt jener hochgehenden Zeit, läßt die geistigen Kräfte, die sich miteinander maßen, erst richtig erfassen und umreißt plastisch ihren ideengeschichtlichen Hintergrund. Die sehr umfangreiche Streitschriftenliteratur der ersten Schismajahre, die in diesem Abschnitt ausgebreitet und gewürdigt wird, erinnert in mancher Hinsicht an jene aus der Zeit des Investiturstreites. Das wohl wichtigste Ergebnis ihrer mühsamen Durchforschung, an die S. einen staunenswerten Fleiß wandte, sind neue Ausblicke auf die Entstehung des Konziliarismus. Gegenüber der noch immer herrschenden Vorstellung, daß die eigentlichen Schöpfer der konziliaren Theorie die beiden deutschen Magister Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein gewesen seien, indem sie demokratische Ideen und namentlich die Lehre von der Volkssouveränität, wie sie Occam und Marsilius von Padua entwickelt hatten, auf den kirchlichen Bereich übertragen hätten, betont S. nachdrücklich und, wie es scheint, mit allem Recht, daß die tieferen Wurzeln des Konzilgedankens schon in das 13. Jahrhundert zurückreichen. Als damals nach jahrhundertelanger Pause die all-

gemeine Kirchenversammlung wieder zu einer häufigeren Erscheinung wurde und alsbald der Gedanke vom Konzil als der großen Gemeinschaft aller Gläubigen durch die aristotelisch-thomistische Gesellschaftslehre, wonach alle Gewalt im Staat und in der Kirche in der Gesamtheit der Glieder wurzele (neben Gott als dem letzten Quellgrund), weitere Verbreitung fand, da bereits, so urteilt S., war der Ansatzpunkt für die Konziliarauffassung des späteren Mittelalters gegeben. Andere Elemente kamen hinzu, so die schon seit 1200 sich entwickelnde Theorie der Kanonisten von der Absetzbarkeit eines häretischen, simonistischen oder lasterhaften Papstes durch ein allgemeines Konzil und namentlich die in immer breitere Schichten dringende Forderung nach einer Rückbesinnung auf die alte Kirche. Aus allen diesen Wurzeln erwuchs der Konzilsgedanke der ersten Schismajahre, um dann später, nachdem er fürs erste nicht zum Durchbruch gekommen war und die Wirren der Kirchenspaltung immer unheilvoller wurden, einer zunehmenden Radikalisierung zu verfallen.

Der zweite Teil des Buches ist aus gemeinsamer Arbeit S.s und des Ende 1938 verstorbenen Geheimrats Prof. Heinrich Finke entstanden; redaktionell ist er aber ebenfalls Eigentum des S.s. Die umfangreiche und zugleich wichtigste Materialsammlung zur Schismageschichte, die 24 bzw. nach jetziger Zählung 35 Bände „*Libri de Schismate*“, die für die Zwecke des Kampfes gegen den römischen Papst von dem auf Seite Avignons streitenden spanischen Kardinal Martin de Zalva angelegt wurde, konnte bis zur Stunde nur unter schweren Hindernissen benützt werden, weil sie im Laufe der Zeit vielfach in Unordnung geraten war und dem Benützer eine Menge von archaischen Rätseln (Herkunft, Einordnung, Datierung der einzelnen Stücke, Glaubwürdigkeit ihres Inhalts usw.) aufgab. Diese Schwierigkeiten weitgehend aufzuhellen, war niemand mehr berufen als die beiden Forscher, die sich jahrelang mit der Sammlung beschäftigt hatten. So stellen die Ausführungen dieses zweiten Teiles des Buches von S. in der Tat einen verlässlichen „kurzen Wegweiser“ durch dieses „Handbuch für alle Schismafragen“ dar. Beigefügt sei, daß ein i. J. 1404 gefertigtes Sachregister zu den *Libri de Schismate* („*Tabula*“) von S. im 8. Band der von der Görresgesellschaft herausgegebenen „Gesammelten Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens“ (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, 8. Bd., 1940 S. 199–262) veröffentlicht wurde.

Die im dritten Teil des Buches gebotenen Texte stellen natürlich nur eine kleine Auslese aus der Quellenfülle dar. Sie wurden der Einfachheit wegen absichtlich ohne kritischen Apparat ediert und sind eine anschauliche Illustration zu den Ausführungen des ersten Teiles.

Da das Werk S.s, wie aus dem Vorstehenden ersichtlich ist, eine Reihe von neuen Erkenntnissen zutage fördert, bedeutet es für die Schismageschichte einen sehr wertvollen Gewinn. Die Ergebnisse sind in vorsichtiger, überlegter Methode erarbeitet und von einem ruhigen, die kirchlich-geistige Situation des 14. Jahrhunderts genau kennenden Urteil getragen. Dessen sichere Selbständigkeit und die solide kritische Haltung, die hinter der ganzen Arbeit steht, machen den besten Eindruck.

Josef Oswald.

Vincke, Johannes, Die Hochschulpolitik der aragonischen Krone im Mittelalter. Programm zum Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Staatl. Akademie zu Braunsberg, Sommersemester 1942.

Für eine wissenschaftliche Abhandlung, die als Beigabe zu einem akademischen Vorlesungsverzeichnis erscheint, mag es kaum einen passenderen Gegen-

stand geben als einen, der aus der Geschichte der akademischen Schulen genommen ist. Zwar ist dieses Feld schon vielfach bepflegt, aber was der durch seine spanischen Forschungen berühmt gewordene Verfasser aus der Überfülle seiner Materialmappen bietet, ist doch etwas Neues: seine Schrift über die Hochschulpolitik der aragonischen Könige im 13. und 14. Jahrhundert enthält einen so reichen Stoff, wie man ihn für andere Länder dieser Zeit bisher nicht fand. Sie kann daher infolge dieser ungewöhnlich günstigen Quellenlage die Bestrebungen und Ziele, die die Herrscher jener Zeiten mit ihren Hochschulplänen im Rahmen ihrer Gesamtpolitik verfolgten, am Beispiel der aragonischen Landesherren deutlicher herausstellen, als man das bisher für andere Länder tun konnte. So wächst der zunächst territorialgeschichtlichen Untersuchung eine allgemeinesgeschichtliche Bedeutung zu. Die Hochschulen, um die es sich hier handelt und deren wechselvolle Gründungs- und Ausbaugeschichte wir auf dem Hintergrunde der aragonisch-katalonischen Zeitgeschichte kennen lernen, sind die Universitäten Valencia, Lérida, Huesca und Perpignan sowie die medizinische Hochschule zu Barcelona. In Betracht gezogen werden aber auch sämtliche ausländischen hohen Schulen, die in der behandelten Zeitspanne von Untertanen der aragonischen Krone besucht wurden.

In dieser Zeitschrift interessiert vor allem der kirchengeschichtliche Ertrag der Vinckeschen Arbeit. Vor allem ist es das Studium der Ordensleute, insbesondere der Dominikaner, das eine neue Beleuchtung und dessen Geschichte wesentliche Ergänzungen erfährt. Von keinem anderen Lande wissen wir, daß seine Herrscher die studierenden Ordenskleriker so stark in ihre Obhut genommen hätten wie es die aragonischen Landesherren getan haben. Das ging sogar so weit, daß den zahlreich an ausländische Hochschulen (Paris, Toulouse, Bologna, Oxford) geschickten Mönchen ihr Studium durchweg von den Königen bezahlt wurde. Es versteht sich, daß diese dabei ihr eigenes Interesse im Auge hatten; die werdenden und heimkehrenden Magister wurden für die verschiedensten Staatsaufgaben verwendet, als Räte, Gesandte, Inquisitoren, Prediger und Beichtväter an der Hofkapelle, Lehrer der Theologie und des kan. Rechtes an den Kathedralschulen des Landes. Eine besondere Absicht verfolgt König Jakob II. (1291—1327) mit seiner weitgehenden Förderung des Dominikaner-Generalstudiums in Barcelona; die Dominikanerkonvente seiner Länder sollten vom gesamtspanischen Predigerordensverband losgelöst und zu einer eigenen aragonischen Ordensprovinz zusammengefaßt werden, ein Ziel, das mit der genannten Maßnahme in die Wege geleitet und auch tatsächlich erreicht wurde.

Auch auf die Geschichte der theologischen Fakultäten fallen in unserer Abhandlung sehr bemerkenswerte Streiflichter. Die älteste und bedeutendste der aragonischen Hochschulen, die eigentliche Landesuniversität, Lérida, besaß keine theologische Fakultät, was sich im Laufe der Zeit als sehr nachteilig erwies, schon deshalb, weil der Strom der Theologiestudierenden ins Ausland, meist an die französischen Universitäten Montpellier, Toulouse und Paris ging. Die später gegründeten Universitäten Perpignan und Huesca erhielten darum von Anfang an auch theologische Fakultäten. Aber der Papst (Klemens VI.) verlieh ihnen kein Promotionsrecht. Als Franzose stand er im Bann der französischen Politik; er hätte mit der Verleihung dieses Rechtes an die genannten Hochschulen Aragoniens französische Herkommensrechte geschädigt, denn das theologische Promotionsrecht übten bis dahin außer Oxford nur die Fakultäten von Paris und Toulouse. Desgleichen scheiterten verschiedene Versuche, in Lérida eine vollwertige theologische Fakultät zu errichten, am Widerstand der avignonesischen Päpste. Erst 1432 gelang dies und erst damit erlangte Lérida das Ansehen einer Volluniversität.

Welch große Bedeutung dem kanonistischen Studium damals zukam, geht daraus hervor, daß die besuchtesten Fakultäten der aragonischen

Hochschulen jene der beiden Rechte waren; von ihren Studenten machten die Kleriker weitaus den größten Teil aus. Die kleine Hochschule von Perpignan z. B. zählte i. J. 1394 allein bei 400 studierende Kleriker; davon oblagen 137 dem juristischen Studium, und zwar in der überwiegenden Zahl dem kanonistischen. Auch die an den ausländischen Universitäten studierenden aragonischen Kleriker widmeten sich zumeist der Kanonistik. Wenn der Landesherr gerade die angehenden Kanonisten besonders förderte, dann geschah das nicht nur, um brauchbare Kräfte für die Staatsaufgaben heranzubilden, sondern auch, um die Möglichkeiten des *ius canonicum* staatspolitisch bestens auszunutzen zu können.

Die von Forschern der mittelalterlichen Universitätsgeschichte, so namentlich von Denifle, bisher vertretene These von der überragenden Bedeutung des Papsttums für das mittelalterliche Hochschulwesen erfährt durch die Untersuchung Vinckes eine Einschränkung. Das aragonische Hochschulwesen wenigstens verdankt seine Entstehung, Ausbildung und Pflege so gut wie ausschließlich der Initiative der Landesherrn. Nur im Hintergrund erscheinen hier die Päpste.

Vinckes Arbeit bestätigt von neuem die alte Erfahrung: wer als Historiker in die Archive geht, wird immer Neues zutage fördern können. Das beweisen auch die 15 Seiten Urkundentexte im Anhang, die aus dem Barceloner Kronarchiv und dem Vatikanischen Archiv stammen und die der Verfasser erstmals an das Licht der Öffentlichkeit breitet.

Josef Oswald.

Josef Oswald, Riga und Gnesen im Kampf um die Metropolitan-gewalt über die altpreußischen Bistümer. Beigegeben dem Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Staatlichen Akademie zu Braunsberg für das Wintersemester 1942/43. 8^o. 78 S. Auslieferung durch die Bibliothek der Staatlichen Akademie Braunsberg.

An einen „Frontabschnitt im Kampf zwischen Preußentum und Polentum, Deutschtum und Slawentum“ (S. 78) führt uns Oswald in seinem zusammenfassenden Überblick über die Metropolitanverhältnisse in den Bistümern Altpreußen (Kulm, Ermland, Samland, Pomesanien). Denn hinter den nie erlahmenden Bemühungen des Erzstuhles von Gnesen, die Metropolitanrechte in diesen Bistümern, vor allem in Kulm zu erlangen, stand der nationale Herrschaftsanspruch und Ausbreitungsdrang Polens. Solange der Ordensstaat, der im übrigen von einem Hereingreifen irgend einer metropolitanen Jurisdiktion in seine Bistümer wenig wissen wollte, seine Macht ungeschwächt behauptete, konnte Gnesen gegenüber der rechtlich unanfechtbaren Metropolitan-gewalt des deutschen Riga nichts ausrichten. Als aber mit dem Thorner Frieden (1466) Teile des Ordensstaates, darunter das am meisten umstrittene Kulm, an Polen fiel, konnte Gnesen seine alten Bestrebungen mit wachsender Aussicht auf Erfolg betreiben. Zu Hilfe kam den polnischen Bemühungen die Reformation, die das Verhältnis der katholisch gebliebenen Suffraganate zu dem der Neuierung geneigten Riga lockerte und schließlich (1566) den Untergang des baltischen Erzstiftes im Gefolge hatte. Nun wurde Kulm, vermehrt um den polnischen Teil Pomesaniens, der Metropolitan-gewalt Gnesens unterstellt (vor 1577). Ermland aber wurde dank der Entschlossenheit des Bischofs Stanislaus Hosius (1551—1579) ein exemtisches Bistum. Unter erschöpfender Auswertung des ausgedehnten Schrifttums und mit teilweiser Heranziehung neuen Quellenstoffes, namentlich für die spätere Zeit, gibt uns Oswald eine klare und zuverlässige Darstellung dieses mitunter recht verwinkelten Ringens, in das die Polen von Anfang an eine weit größere Zielsicherheit und Zähigkeit einsetzten als die Gegenseite.

Friedrich Zoepfl.

Reformation

Wilhelm Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie. Hrsg. v. E. Wolf u. M. Metzger. / Forschgn. z. Gesch. und Lehre d. Protestantismus. 9. Reihe Bd. III / Chr. Kaiser, München 1940. X. u. 392 S. 8°. In Subskr. RM. 9.60, Geb. 11.30.

Das Erstlingswerk des 1938 in den Bergen abgestürzten Tübinger Stiftsrepetenten ist eine beachtliche Untersuchung zur Theologie Luthers, zugleich der Absicht nach ein Beitrag zum Problem des theologischen Denkens überhaupt. Es bewegt sich in der — freilich schlechtweg als Voraussetzung übernommenen — Gedankenwelt der dialektischen Theologie, zu deren Schülern der Vf. zählt.

Link gibt zunächst Rechenschaft über seine Methode. Er will Luther nicht motivgeschichtlich aus den vorgegebenen Gestalten des mittelalterlichen theologischen Denkens verstehen, sondern er will vom Zentrum der Theologie des Reformators ausgehen, das als ein originales Hören der biblischen Botschaft erklärt werden muß. — Diese Ganzheitsbetrachtung — Link nennt sie eine teleologische Erklärungsweise, weil er vom Ende her den Anfang Luthers verstehen will — ist notwendig und gut, solange sie sich immer wieder von der historischen Betrachtung befruchten und korrigieren läßt. Dafür ist Link auch grundsätzlich offen. Er betont, daß seine Untersuchung „nichts anderes sein will als eine Vorarbeit für die historische Fragestellung“ (S. 69). Aber er scheint nicht bemerkt zu haben, daß diese Methode schon seit längerem von verschiedenen theologischen Voraussetzungen her bei anderen Lutherforschern, z. B. bei E. Seeberg, Rud. Hermann oder E. Wolf ausgesprochener- oder unausgesprochenermaßen angewandt wird.

Die Notwendigkeit dieser Methode wird in einem kritischen Überblick über die Haupttypen der Lutherdeutung erhärtet (S. 6—77). Es wird gezeigt, wie die einzelnen Forscher in der Darstellung des historischen Werdegangs des Reformators und in der systematischen Bestimmung des eigentlich Reformatorisches auseinandergehen. Bei jedem von ihnen ist die historische Untersuchung, z. B. die Datierung des „Turmerlebnisses“, von einer theologischen Vorentscheidung über das Wesen der Theologie Luthers mitbestimmt. Vf. stellt sich die Aufgabe, „diese Deduktion aus einer schweigend mitgebrachten Voraussetzung zu einer bewußt angefaßten Aufgabe zu machen“ (S. 67). Von der Mitte der Theologie Luthers her will er nach dem inneren Gewicht der von Luther aufgenommenen mittelalterlichen theologischen Gedanken fragen und dadurch „eine größere Zucht und Grundsätzlichkeit in die Frage nach der Bedeutung und der Bedeutungsgrenze des theologischen Erbes“ bringen, mit dem wir Luther ausgestattet sehen (S. 68). — Im Einzelnen bringt diese Übersicht nichts wesentlich Neues gegenüber den schon vorliegenden Forschungsberichten. Wir brauchen heute in der Lutherforschung keine umfassenden kritischen Forschungsberichte mehr, sondern Zusammenstellungen der bleibenden und in der Diskussion erhärteten Forschungsergebnisse nach großen Gesichtspunkten geordnet. Z. B.: Was ist über Luthers Anthropologie, über Luthers Hermeneutik oder Lehre von der Kirche auf dem ganzen Felde der Lutherforschung unserer Zeit erarbeitet? — Daß in diesem Abschnitt die Arbeiten E. Seebergs über die Anfänge der Theologie Luthers keine Erwähnung finden, ist unverständlich; und es ist bedauerlich, daß der Vf. gegenüber manchen Forschern, z. B. gegenüber K. Holl, nicht dasselbe Bemühen um Verständnis aufgebracht hat, dessen er sich später bei der Darstellung der mittelalterlichen Theologen als fähig erweist.

In einem neuen Abschnitt (S. 77—165) versucht Link „das Reformatorsche in seiner spezifischen Eigenart zu bestimmen unter vorläufigem Ausschluß der genetischen Betrachtung“ (S. 69). Der Begriff der *iustitia dei passiva* wird dafür als zu vieldeutig abgelehnt (S. 11 f, 74). Link geht von der Formel *simul iustus et peccator* aus. Sie ist das Rechtfertigungsbekenntnis, in dem der Glaubende ausspricht „wie er die Situation zwischen Gott und Mensch versteht, wenn er betend vor Gottes Angesicht tritt (S. 77). Philosophische, vorwiegend psychologische und ethische Fehlinterpretationen der Formel werden abgewiesen. „Das Rechtfertigungsbekenntnis sagt nicht, wie der Glaubende aussieht, sondern wo der Glaubende hinsieht“ (S. 99). Aus den bekannten Stellen der Römerbriefvorlesung 1515/16 gegen die Philosophen wird dann die Unterscheidung von theologischem und philosophischem Denken als Skopos für das Verständnis der Theologie Luthers erhoben (S. 82—85). Die Beobachtung, daß Luther „aus so ziemlich allen theologischen Lagern Begriffe mitnimmt“, stellt die Aufgabe, in seinem theologischen Ausdruck den traditionellen Gehalt und das lebendige Interesse zu unterscheiden (S. 154).

Links Skepsis gegenüber dem *iustitia dei*-Begriff hätte ihn nun, so sollte man meinen, veranlassen müssen, die Formel *simul iustus et peccator* möglichst gründlich zu interpretieren. Aber das geschieht nicht. Auf nur 28 Seiten wird die Formel, leider mehr beschreibend als in der Form eingehender und vergleichender Analysen der für sie wichtigsten Texte, entfaltet. Frühere Studien über die Formel, vor allem Rud. Hermanns ausführliches Werk (Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich“, 1930) werden nur am Rande erwähnt. So kommt es, daß Links guter Ansatz, das Zentrum der Theologie Luthers als Ausgangspunkt zu einer Konfrontation mit der scholastischen Theologie vorweg zu klären, in seiner Ausführung einseitig und unvollkommen ausfällt. Die hier notwendige Kritik an Links Darstellung der lutherischen Rechtfertigungslehre ist bereits andern Orts angemeldet worden (H. Bornkamm, W. v. Loewenich, E. Reffke). Es genügt, sie anzudeuten: Ein starker Hang zur Systematisierung verführt Link dazu, das Nebeneinander von effektiver und forensischer Rechtfertigung bei Luther aufzuheben; über dem Gedanken, daß die „christliche Existenz“ nicht sowohl in uns als vielmehr *extra nos* liege, treten die Rechtfertigung als schöpferischer Akt Gottes und die Zusammengehörigkeit von Innerem und Äußerem fast völlig in den Hintergrund; an die Stelle des Rechtfertigungsglaubens tritt das Rechtfertigungsbekenntnis; die in der *simul*-Formel eingeschlossenen eschatologischen Gedanken Luthers, die beim Vergleich mit der scholastischen Theologie eine wesentliche Rolle spielen müßten, werden nur beiläufig erwähnt. Statt dessen wird die Rechtfertigungslehre aus ihrem Zusammenhang mit dem christologischen und trinitarischen Dogma — weithin aufgrund von Texten der 1. Psalmenvorlesung 1513/15 — gegen philosophische und ethische Mißdeutungen gesichert, ein Zusammenhang, der zum Teil etwas konstruiert erscheint.

Das weitaus bedeutsamste Stück des Link'schen Buches ist der Abschnitt III: Das Rechtfertigungsbekenntnis in der Theologie vor Luther (S. 166—350). Hier ist in gründlicher Quellenforschung und systematischer Sauberkeit etwas wirklich Neues und gerade gegenüber der neueren katholischen Lutherdarstellung Notwendiges geleistet! In vier Kapiteln werden die theologischen Systeme des Thomismus, Augustins, des Nominalismus und der Mystik nach einem jeweils wiederkehrenden Schema dargestellt. Zunächst wird in großer Aufgeschlossenheit „der kerygmatische Gehalt“ jeder dieser Theologien herausgestellt. Im Anschluß daran wird „die philosophische Hilfestellung“ untersucht, die der Thomismus bei Aristoteles, Augustin im Transzendenz-Gedanken platonischer Form, der Nominalismus in der formalen Logik und einer fast „phänomenologisch“ zu nennenden Erkenntnistheorie, die Mystik im platonisch-neuplatonischen Denken fanden. Es folgt für jedes der vier Systeme aufgrund genauer Quelleninterpretation und z. T. in Auseinandersetzung mit katholi-

schen Theologen der Aufweis, wie aus der philosophischen Hilfestellung eine „philosophische Umklammerung“ geworden ist. Zwei Dinge kennzeichnen nach Link immer wieder den Einbruch der Philosophie in die Theologie: „Daß man aus der Wirklichkeit Gottes eine Erklärung für den Ursprung eines Seins und daß man aus ihr das Ziel der Vollendung eines Seins macht, daß man Gott causaliter und effectualiter Gott sein läßt, aber nicht formaliter“ (S. 264). Zuletzt wird mit reichlichem Quellenmaterial „Luthers Urteil“ über die vier Gestalten mittelalterlicher Theologie entwickelt. Es wird nicht nur aus seiner ausdrücklichen Stellungnahme, sondern vor allem aus seiner korrigierenden und umdeutenden Verwendung scholastischer Begriffe erhoben, z. B. aus seinem Gebrauch des augustinischen consensus-Begriffes (ohne daß freilich Rud. Hermanns erstmalige und ausführliche Studien zum Problem des consensus bei Augustin und Luther berücksichtigt werden), des mystischen Begriffes der experientia u. a. m. Alle vier Systeme werden im Verlaufe der Untersuchung auf ihre Ethik als den Prüfstein ihrer Rechtfertigungslehre hin befragt. Luthers Ethik wird in einem besonderen Abschnitt „Die theologische Begründung des christlichen Handelns“ (S. 350—382) im Zusammenhang seiner Rechtfertigungslehre skizziert. In diesem Zusammenhang ist auch die Lehre von den zwei Reichen zu verstehen. Das unterscheidet Luther wesentlich von der mittelalterlich-katholischen Lehre, die mangels dieses Zusammenhanges auch in der Ethik der philosophischen Umklammerung erlag: der Thomismus den Ausgleichsbestrebungen zwischen Gnade und Natur, Augustin der Anknüpfung an die Selbstliebe, Nominalismus und Mystik der jeweils verschieden begründeten Forderung der imitatio.

Das Ergebnis dieser Untersuchung lautet: „Luther kann nominalistisch, augustinisch, selbst aristotelisch reden. Daß er aber gleichzeitig diesen Philosophien inhaltlich nicht Raum gibt, auch nicht nur die eine philosophische Vorstellung von der andern her korrigiert, sondern ihnen an ganz bestimmten Stellen vorwirft, daß sie den Blick auf die eine Mitte verhüllen, hat seinen Grund darin, daß er selbst nicht einfach als philosophischer Relativist und Eklektizist redet, sondern als einer, der nicht irgendeine philosophische Wahrheit lehrt, sondern die eine theologische Wahrheit verkündet“ (S. 385). Man sieht daraus: Link will keineswegs, daß die Theologie ohne Philosophie reden und arbeiten solle. Die „Gestalt“ der theologischen Rede bringt notwendig philosophische Vorstellungen und Begriffe mit sich. Aber ihr „Name“ — damit meint Link die unanschauliche Beziehung einer theologischen Aussage auf Christus, das in ihr verborgene Rechtfertigungsbekenntnis ist ihre Freiheit.

Man mag fragen, ob Links Darstellung der vier großen spätmittelalterlichen Theologien allen ihren Seiten gerecht wird. Und mit Recht wird man bezweifeln, ob wir aus Luthers lehr- und siegreichem Ringen mit diesen der Philosophie verfallenen theologischen Systemen ein allgemeines Arbeitsgesetz für die Theologie unserer Zeit erheben dürfen, wie Link es gerne will. Denn wenn man bei Luther Antworten auf unsere heutigen Fragen finden will, muß man ihm selbst und der Gegenwart gegenüber wohl kritischer sein als Link es ist. Aber über solchen Fragen und Bedenken wird man doch dem Verlag und den beiden Herausgebern Dank wissen. Denn sicher hat das Buch Wilhelm Links der theologischen und geistesgeschichtlichen Erforschung Luthers, nicht zuletzt durch Anregen von Auseinandersetzungen und weiteren Fragen, ein gutes Stück vorangeholfen.

Gerhard Krause.

Fritz Blanke, *Der junge Bullinger 1504—1531, mit Bilderbeilage bearbeitet von Prof. Dr. Leo Weiß.* Zwingli-Verlag Zürich 1942.

Dies Buch füllt eine Lücke aus. Die Biographie Bullingers, die 1858 von Carl Pestalozzi verfaßt worden ist, ist wohl namentlich in Bezug auf die Ju-

gendzeit des Züricher Reformators veraltet. Hier greift nun der Züricher Kirchenhistoriker mit dieser eleganten und durch konkretes Fragen sachlich bedeutsamen Veröffentlichung ein. Das Buch ist auch durch besonders gut ausgewählten Bilderschmuck, den Leo Weiß beigezeichnet hat, und durch Handschriftenproben so anschaulich, daß die Lektüre zur Freude wird. Vor allem aber versteht Blanke es, konkrete Fragen an die Geschichte zu stellen, und so gewinnt er ein wirkliches Bild der Umwelt, in der Bullinger groß geworden ist.

Wie Leo Jud ist Bullinger Sohn einer verbotenen Priesterehe. Wir erhalten aus den sorgsam beachteten Einzelheiten ein Bild von den kirchenrechtlichen Verhältnissen und vom Schulbetrieb in Bremgarten, der durch Grammatik, Kirchengesang, Rute und Spions, die man „Wolf“ nannte, unangenehm gestaltet gewesen ist. Bullinger besuchte alsdann die humanistisch reformierte Lateinschule in Emmerich, in der neben der Grammatik auch lateinische Lektüre getrieben wurde. Man liest also die Briefe Ciceros, Livius, Vergil, Horaz, Hieronymus und Baptista Mantuanus; aber im Unterricht sitzt man auf dem Boden, noch nicht auf Bänken, und auch Bullinger mußte sich sein Brot durch Singen erbetteln, damit er lerne, was Hungern heißt, und damit er mildtätig werde. Die Schule war eine kirchliche; aber die Lehrer waren nicht Theologen, sondern humanistisch gebildete Laien. 1519 studiert Bullinger, der Karthäuser werden wollte, in Köln, der Stadt des heiligen Bruno. Hier hat er im Sinne der *via antiqua* Aristoteles nach den Kommentaren des heiligen Thomas studiert und die Begegnung mit dem Humanismus gehabt; man las ja in Köln auch Schriften des Erasmus und des Rudolf Agricola. Übrigens ist der spätere Nachfolger Zwinglis wie Calvin nie bei der theologischen Fakultät eingeschrieben gewesen; sein Studium vollzog sich im Rahmen der Artistenfakultät, und die Begegnung mit dem Humanismus schwächt die Neigung Mönch zu werden, bezeichnenderweise nicht ab. Erst 1521 beschäftigt sich Bullinger mit dem Problem Luther und sieht bei der Lektüre der Homilien des Chrysostomus, daß die Theologie Luthers den Kirchenvätern näher steht als den Scholastikern. Unter dem Einfluß der *loci* des Melanchthon begreift er Luthers Rechtfertigungslehre, in dem Sinn, daß der Glaube, nicht die Werke uns vor Gott gerecht machen. Es ist also kein tiefes Verständnis von Luther, das Bullinger gewinnt; aber grade das dürfte typisch sein.

1522 und 23 ist Bullinger Klosterlehrer in Kappel und verlebt dort die schönste Zeit seines Lebens. Er unterrichtet in der humanistisch eingestellten Tricialschule und hält für die Mönche Vorlesungen über das Neue Testament, gibt also Exegesen, und zwar in deutscher Sprache. In dieser Zeit lernt er Zwingli auch persönlich kennen, wie sich denn überhaupt seine Bekehrung durch Luther vollzieht, aber das Fortschreiten in der evangelischen Lehre bewirkt Zwingli. Ihm schließt Bullinger sich auch persönlich an und findet die symbolische Deutung des Abendmahls auch bei Augustin und den Waldensern. 1527 ist er Lehrer an der Bibelerklärungsschule Zwinglis.

In dieselbe Zeit fällt das Zusammentreffen mit Paracelsus, und die etwas spießigen Urteile Bullingers über Paracelsus sind für beide Teile charakteristisch. Er kann sich in die „stürmische und unvergorne Denkart“ des genialen Arztes nicht schicken und empfindet ihn als „verlotterten und im Grund ketzerischen Gesellen“, der „wie ein Fuhrmann“ aussah, mit Fuhrleuten zusammen viel trank und „ein überaus schmutziger, unsauberer Mensch“ war. Religion hatte er nach Bullingers Meinung nicht, sondern eine „selbstersonnene Magie“.

Mit Interesse liest man auch die Schilderung der Liebesgeschichte Bullingers, wenn man sie so nennen will. Besser sagte man seine Verlobung und Trauung mit einer Nonne aus dem Predigerorden. Die Trauung geschieht anders wie üblich erst 2 Jahre nach der Verlobung, weil die Mutter der Braut gegen diese Heirat ist, und weil die Braut nur mit Einwilligung der Mutter

heiraten will. Auch in den Gedanken des Zürichers über die Ehe wirken Luthers Ideen nach, und bezeichnend für den nüchternen und tüchtigen Schweizer ist seine Selbstcharakteristik in seinem Werbungsschreiben, er sei gesund bis auf Kurzsichtigkeit und Neigung zum Kopfweh, sei kein Hurer und Säufer, aber von Natur jähzornig. Auch hier ist es lehrreich und gut, daß Blanke den Brauch bei Verlobung und Trauung genau schildert und konkret zu fragen und zu antworten weiß. Ich denke dabei an die Schilderung von Art und Gang der Trauung, aber auch an den Abdruck des Hochzeitbildes mit Noten (S. 113 ff.). Der Bund Heinrich Bullinger und Anna Adlischweiler kommt vor das Züricher Ehegericht, das für die beiden entscheidet. Aus der Ehe sind 11 Kinder hervorgegangen, aber das Geschlecht ist 1916 mit dem Tischler Johann Jakob Bullinger in Hamburg ausgestorben.

Blanke gibt dann eine Schilderung, wie Bullinger an Stelle seines Vaters Pfarrer in Bremgarten wird, wie eine Predigt des 25jährigen die Reformation dort zur Volksbewegung macht, und wie Zürich und das ihm verbündete Bremgarten im Krieg gegen die katholischen Funchorte unterliegen. Es folgt die Rekatholisierung des Ortes und die Versöhnung mit dem Bischof von Konstanz, deren Voraussetzung die Vertreibung der evangelischen Pastoren ist.

Die bisherige Sicht der Lage in Zürich nach Zwinglis Niederlage geht auf die ungedruckte Reformationsgeschichte des Pastors Johannes Stumpf zurück, in der Anhänger Zwinglis, Freunde des Katholizismus und vermittelnde Patrizier unterschieden werden. Blanke hält diese Gruppierung für einseitig und stellt m. E. überzeugend neben Zwinglis Freunde und neben diejenigen, die zum Katholizismus neigen, eine Gruppe, die reformatiostreu ist, aber die Politik Zwinglis ablehnt. Die Pfarrherrschaft und das Anprangern von Behörden und Personen in der Predigt hat man unangenehm und als Abfall von den Grundsätzen des Paulus empfunden. So ist auch nach Kappel der Wille zur Reformation unerschüttert geblieben, aber die „klerikale Selbstüberhebung“ hat man in weiten Kreisen verdammt. Blanke stützt sich dabei auf das von Leo Weiß 1937 edierte Beschwerdeschreiben eines Züricher Ratsmanns.

Als Bullinger mit 27 Jahren, wahrscheinlich durch Zwingli selbst empfohlen, dessen Nachfolger wird, verspricht er Enthaltung von den Staatsgeschäften, verwahrt sich aber auch gegen die Knebelung der Kirche durch den Staat.

Ich habe etwas ausführlicher referiert, im Hinblick auf die Reformationsgeschichte, und weil dies Buch mir eine musterhafte Verbindung von lokalgeschichtlicher Forschung und allgemein interessierender Aufhellung zu sein scheint.

Erich Seeberg.

André Bouvier: Henri Bullinger réformateur et conseiller oecuménique, le successeur de Zwingli, d'après sa correspondance avec les réformés et les humanistes de langue française, suivi de notes complémentaires et de XXVI lettres inédites en appendice, 8°, 593 S., 7 Taf.; Neuchâtel, Delachaux & Niestlé; Paris, E. Droz 1940.

Die historisch-kategorische Bestimmtheit des menschlichen Geistes bewirkt, daß wir die Wurzeln und die Rechtfertigung unserer gegenwärtigen Taten und Gedanken in dem als Geschichte form- und gestaltgewordenen Geschehen der Vergangenheit suchen müssen. In dieser Notwendigkeit, die nicht ableitbar ist und die nicht weiter erklärt werden kann, liegt — viel eher als etwa im neugierig forschenden Erkenntnistrieb — der eigentliche Zwang zum geschichtlichen Denken und damit zur historischen Arbeit. Aber vor der wissenschaftlich aktualisierten Vergangenheit im Bewußtsein des Historikers steht im Geist

des geschichtlich aktiven Menschen die mythische Verklärung der Vorzeit, deren verständnisvolle Analyse über das geschichtliche Selbst- und Sendungsbewußtsein und damit über die innersten Triebkräfte einer Bewegung oder einer einzelnen Persönlichkeit den besten Aufschluß geben kann. Das gilt von den großen politischen Bewegungen unserer Tage, aber auch die oekumenische Bewegung der Kirchen der Gegenwart steht unter diesem Gesetz. Dort ist es vor allem Adolf Keller, der neben dem praktischen Ausbau der oekumenischen Arbeit auch danach strebt, der oekumenischen Idee einen wissenschaftlich-historischen Unterbau zu geben, um die Bewegung vor und aus der kirchlichen Vergangenheit zu rechtfertigen und damit der Opposition der bewußt reformatorischen Kreise die Waffen aus der Hand schlagen zu können. Wie schon Courvoisier, Jacquard u. a. zu ähnlichen Aufgaben durch Keller geführt worden sind, so hat auch der Verfasser des vorliegenden Werkes, ein blutmäßiger Nachfahre der Zürcher Reformatoren Zwingli und Bullinger, von ihm die Anregung und die geistige Richtung seiner Arbeit erhalten.

Auf diesem Hintergrund enthüllt der umfangreiche Titel der Schrift bereits ihre ganze Problematik. Denn die Eigenart der oberdeutschen Reformatoren, von ihrem Wirken in der heimatlichen Enge aus zugleich in die großen politischen Zusammenhänge ihrer Zeit hineinzugreifen, wie es sich einfach aus der geschichtlichen Lage der Kantone ergab, wird hier als beispielhaft für ein angeblich in der Zeit der Reformation bereits vorhandenes oekumenisches Denken und Handeln aufgefaßt. Diese Leitidee hat den Vf. leider hindern müssen, die echte Problematik der von ihm behandelten Quellen zu erkennen, obwohl auf dem von ihm beackerten Felde viele schöne Früchte in greifbarer Nähe hängen. Denn den Anklängen an die oekumenischen Ideen der Gegenwart bei Bullinger und seiner praktischen Einstellung liegen in der Tat große geschichtliche Fragenkomplexe zugrund. Einmal handelt es sich da um das Problem der Katholizität des neuen Bekenntnisses in ihrem Verhältnis zu den in der zweiten Generation der Reformatoren bereits auftretenden Toleranzideen. Es wäre sicher nicht uninteressant gewesen, die Haltung des in seiner Bildung und Theologie wesentlich humanistisch bestimmten Nachfolgers Zwinglis in dieser Frage genauer und im einzelnen kennen zu lernen. Bedeutsamer erscheint aber noch das damit zusammenhängende weitere Problem: die Beziehungen der kirchlichen Bekenntnisse zur politischen Bündnispolitik und umgekehrt oder, allgemeiner gefaßt: die Frage nach den Einflüssen der Reformation auf die Neugestaltung der deutschen und europäischen Machtverhältnisse. Denn es ist ja nicht einfach so, wie die *fable conventionnelle* behaupten will, daß die Wirkungen der Reformation in politischer Hinsicht nur destruktiver Art gewesen sind. Die neuen Ideen haben sowohl in Deutschland wie darüber hinaus gegenüber den Machtkämpfen und der Hausmachtspolitik der einzelnen Territorialfürsten der Renaissance dem politischen Leben Europas einen größeren Inhalt und umfassenderen Sinn gegeben und dadurch neue Kräftegruppierungen ermöglicht und heraufgeführt, die im Hinblick auf den Gesamtverlauf der abendländischen Geschichte als durchaus positiv anzusehen sind. Hätte nun Bouvier, nachdem Hans von Schubert die Zusammenhänge von Bekenntnisbildung und Bündnispolitik der Reformationszeit bereits im Großen dargelegt hat, die Stellung Bullingers, Calvins und Bèzas im Hinblick auf das Verhältnis der schweizer reformatorischen Kirchen zu den französischen Angelegenheiten unter den dort gewonnenen Gesichtspunkten behandelt, so hätte er der Forschung in diesem Zusammenhang einen großen Dienst erweisen können.

Aber bei seiner Problemstellung und Arbeitsmethode muß man begreiflicherweise auf wesentliche Ergebnisse in jener Richtung verzichten. Es bleiben auf der anderen Seite freilich eine große Zahl von wertvollen Leseerträgen aus dem riesigen Briefwechsel Bullingers, dem umfangreichsten aller Reformatoren, mit Dank anzunehmen. Da Bouvier seine Studie wesentlich als er-

läuternden und erklärenden Kommentar zu den einzelnen Briefgruppen abgefaßt und dazu im Anhang eine Reihe — z. T. bisher noch nicht edierter — aufschlußreicher Beispiele beigelegt hat, kann er so manche interessante biographische und geistesgeschichtliche Nuance in das bekannte Bild der schweizer Reformatoren und ihrer Epoche einzeichnen. So erscheint das sehr intime Verhältnis Bullingers zu Calvin in hellem Licht — besonders charakteristisch und überraschend zugleich für Calvin erscheint u. a. der noch auf seinem Sterbebett geäußerte Wunsch nach einem scharfen Ritt — so tritt auch die weise Vermittlertätigkeit Bullingers in den theologischen und politischen Auseinandersetzungen der Kantone untereinander und seine darauf gegründete Autorität klar hervor. In den Verhandlungen mit den französischen Gesandten, die für ihn ein besonderes Beglaubigungs- und Empfehlungsschreiben mitbringen, und für deren Erfolg seine Stellungnahme entscheidend war, steuert er das heimatliche Staatswesen sicher durch die Klippen der Zeit, aber er erweist sich auch als taktvoller Seelsorger und verständnisvoller Freund und Berater der französischen Humanisten, von denen doch mancher seltsam verschlungene Wege zwischen den Fronten einschlägt. Seine wahrhaft staatsmännische Haltung zeigt sich aber schließlich darin, daß er gegenüber seinen eigenen auf den französischen Synoden gegen die Partei Bézas zu ungestüm vorgehenden Anhängern wie Ramus u. a. zu Mäßigung und Zurückhaltung rät, um die Einheit der Kirchen von Zürich und Genf nicht zu gefährden, und selber bis zu seinem Ende an der Verbundenheit mit dem doch in Lehre und Disziplin wesentlich andere Wege wandelnden Béza festhält.

Sieht man so auf das Ganze, so wird man trotz der einseitigen Zielsetzung des Vf. darin einen durchaus brauchbaren Kommentar und Führer durch den Briefwechsel Bullingers erkennen können, der diesen als ein schönes Beispiel der durch die Reformation bewirkten Erneuerung, Belebung und Befruchtung der Beziehungen zwischen der germanischen und romanischen Geisteswelt vor aller Augen stellt.

Ernst Reifke.

Karl August Meissinger, Erasmus von Rotterdam. Wien Gallus-Verlag (1942) 422 Seiten.

Meissinger, bekannt als exakter Lutherforscher und Schriftsteller, hat nach Huizingas Meisterwerk ein Erasmusbuch geschrieben. Ohne Zweifel ein Wagnis; aber das Wagnis ist gelungen. Vielleicht hat Meissinger von Huizinga das Streben nach der sinnlichen Seite der Geschichte übernommen, die er gerade in drucktechnischer, handschriftenkundlicher, verlegermäßiger und psychologischer Hinsicht kundig und feinfühlig vertieft. Und über Huizinga hinaus bringt Meissinger sehr eingehende und abwägende Analysen der berühmtesten Schriften des Erasmus, so daß sich der Leser den Quellen und den echten Gedanken des Erasmus immer wieder nah gebracht fühlt. Auch hier möchte ich das Vorwiegen des realen Moments in der Geschichtsbetrachtung gegenüber dem bloß spiritualen lobend hervorheben.

So zeichnet Meissinger ein umfassendes Bild von Arbeit, Persönlichkeit und Umwelt des Erasmus. Wir erfahren Genaues von seinen Reisen und seinen großen und kleinen Sorgen, von seiner Art zu arbeiten und zu leben, von seinen Aufenthalten in England, Löwen und Basel, von seinen Liebhabereien, Streitigkeiten und Krankheiten. Kurz, wir dringen über den Geist in die Realitäten ein und gewinnen so in vielen Einzelheiten ein Bild von der Persönlichkeit des Erasmus. Und gerade dies macht den Reiz des Meissingerschen Buchs aus. Grade bei der Lektüre dieses Werkes kam mir das Reizende in dem Vergleich zum Bewußtsein, in dem Erasmus seine Lehre von der Willensfreiheit

veranschaulicht. Er vergleicht den freien Willen mit dem Kind, das dem voranschreitenden Vater folgt.

Vielleicht ist die Bedeutung des Erasmus doch noch unterschätzt. Er ist so etwas wie der stille Reformator gewesen, der durch die europäische Geistesgeschichte hindurchgeht und in vielen Verwandlungen seine Substanz erhält, ja vergrößert. Das Stichwort, das seine Art und sein Wirken charakterisiert, heißt nicht Rationalismus und Aufklärung, sondern Spiritualismus. Was das ist, wird nur der verstehen, der auch die Persönlichkeit des Erasmus nachzuerleben versteht.

Eine schöne Charakteristik des Erasmus gibt übrigens auch Karl J. Burckhardt in seiner wundervollen Aufsatzsammlung. Aber es ist eine große Lücke in der Forschung zum Humanismus, daß wir uns bis heute mit der Ausgabe der Werke des Erasmus durch Clericus begnügen müssen, und daß noch immer keine moderne Ausgabe in Angriff genommen worden ist. Wann wird das geschehen?

Erich Seeberg.

Robert Lansemann: Die Heiligtage, besonders die Marien-, Apostel- und Engeltage in der Reformationszeit. Beihefte zur Monatsschrift für Gottesdienst und christliche Kunst, Sonderband 1; 8°, 209 Seiten, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht 1939.

Mit der vorliegenden Arbeit liefert der Vf. einen wertvollen Beitrag zu einer Einzelfrage der Frömmigkeitsgeschichte des Reformationszeitalters, an der die treibenden Kräfte im Handeln Luthers und seiner Getreuen in schöner Weise beispielhaft verdeutlicht werden können. Lansemann ist es dabei gelungen, die Entwicklung Luthers, die hier wie überall für seine Zeit das entscheidende Moment darstellt, auf diesem besonderen liturgischen Gebiet in innerer Folgerichtigkeit aus dem doch höchst komplexen Gebilde seiner theologischen und religiösen Grundhaltung abzuleiten. Hier wie sonst auch sind bestimmend die beiden Hauptrichtungen im Denken Luthers: führten nämlich einmal die anfänglich stärker im Vordergrund stehenden spiritualistischen Züge zu einer völligen Gleichgültigkeit gegenüber den liturgischen Ordnungen des Kirchenjahres, weil es nach ihnen keinen Grund gibt, einige Tage aus dem Ganzen des Gott zu weihenden Lebens für einen besonderen Gottesdienst herauszuheben, so gewann demgegenüber im Laufe der Auseinandersetzung mit den spiritualistischen Gegnern ein sich immer mehr durchsetzender positivistischer Konservatismus Raum, der den Wert der Ordnungen erkennt und betont und in dem geschichtlich Gewordenen — in bestimmter Begrenzung — den Niederschlag des göttlichen Handelns sieht. Als Ergebnis dieser divergierenden Linien erscheint dann die für die Reformation kennzeichnende „Reduktion der Frömmigkeit“ — um eine Formulierung Erich Seebergs zu gebrauchen —, die letztlich in der Konsequenz der theologischen Schulung Luthers durch den Ockamismus liegt. Allerdings ist das kritische Prinzip nicht mehr wie beim Ockamismus die Ordnung der Kirche mit ihrer gesamten Tradition, sondern allein die Bibel, die inhaltlich durch den exegetischen Schlüssel seines sogenannten Rechtfertigungsdogmas erschlossen wird. Das tritt dann auch bei dieser liturgischen Frage deutlich zu Tage. Denn wie Luther die „guten Werke“ ihres Charakters als religiöser Sonderleistungen entkleidet, um Raum zu schaffen für die wesensmäßige Grundlage bei jedem Christen, aus der alle guten Werke fließen, so befreit er auch die „Heiligen“ von der Last ihrer besonderen Verdienste, indem er das Leben jedes Gläubigen im Rhythmus des *simul justus — simul peccator* als die Form der von Gott geschenkten Heiligkeit ansehen lehrt. Nicht durch den von Menschen vorgenommenen kirchlichen

Kanonisationsprozeß wird man zum Heiligen, sondern allein durch das Handeln und das Urteil Gottes, wie es aus den Berichten der Bibel über die Frommen des alten und neuen Bundes hervorgeht. Dieser Wendung fort von den menschlichen Äußerlichkeiten der Religion zu ihrem eigentlichen Mittelpunkt in Gott entspricht auch die Umgestaltung des liturgischen Lebens. Aber anders als die rationalistischen Reformierten, die kurzerhand der von der Geschichte gelösten Ehre Gottes wegen alle Gedenktage der Heiligen und der Maria beseitigen, erscheinen bei Luther die Heiligtage als Gedenktage für das Handeln Gottes in seinen Werkzeugen. Der von Erich Seeberg als konstitutiv für die Theologie Luthers herausgestellte Gedanke der Menschwerdung bewährt sich darin aufs neue, daß die von Luther beibehaltenen Marienfeste inhaltlich zu Herrenfesten werden, an denen der verschiedenen Stadien der Menschwerdung gedacht wird. Wie Maria erscheinen auch die Apostel als die Vorbilder des Glaubens und der rechten Lehre. Ihre einzige Bedeutung besteht darin, daß sie Prediger und Träger des Evangeliums waren, das an ihrem Gedenktage als ihr Vermächtnis zu predigen ist. Der pädagogische Zug in Luthers liturgischen Gedanken tritt auch an dieser Stelle hervor, weil er nämlich an den Heiligtagen Gelegenheit hat, an Beispielen das wunderbarliche Handeln Gottes an seinen Heiligen zu belegen. Von den behandelten Einzelheiten erscheint mir interessant der Hinweis auf die verschiedenartige Entwicklung der Feier des Johannistages in Nord- und Süddeutschland. Während im Norden der Tag zum Andenken an den ersten Prediger des Neuen Testaments als Tag der Einsetzung des Predigtamtes gefeiert wurde, gedachte der Süden am Johannistage unter der Einwirkung von Brenz der Einsetzung des Taufsakramentes. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Vf. der Entwicklung des Michaelfestes, die wiederum für Luthers Werdegang höchst aufschlußreich ist. Denn nach anfänglich starker Zurückhaltung kommt der Reformator in der Auseinandersetzung mit den Spiritualisten dazu, die Rolle der Engel als Glieder eines besonders geordneten Standes, durch den Gott seine Werke vollbringt, in unserem Glauben stärker zu betonen und dieses Handelns Gottes durch die Engel anläßlich des Michaeltages in besonderer Weise zu gedenken. Die eigentliche Michaelfigur tritt durch die allegorische Deutung des Namens auf Christus als den Fürsten der Engel dagegen in den Hintergrund. So bringt Lansemann neben den grundsätzlichen Darlegungen viele wertvolle Einzelzüge und Hinweise auf landschaftliche Besonderheiten — so besonders auf das individueller gefaßte Gedenken an die Heiligen in Süddeutschland gegenüber Luthers Uniformität — und beleuchtet damit dieses Einzelstück aus dem liturgischen Leben der Reformationszeit in bester Weise, sodaß die wenigen in der Arbeit sich bemerkbar machenden Eigenheiten des Berneuchener Kreises — dem der Vf. ja schließlich Anregung und Interesse für dies keineswegs leicht zu behandelnde Thema verdankt — ihren Wert für die Forschung kaum mindern können. Denn infolge dieses aktuell-liturgischen Interesses des Vf. wird man ja auch über die Strömungen und Motive der Gegenwart unterrichtet, die sich der durch die Ideen der Aufklärung bewirkten Abschaffung der Heiligtage entgegenstellen, um für eine Wiedereinführung des Gedenkens der Heiligen auf neuer Grundlage in den Kirchen Luthers einzutreten. Die Brauchbarkeit der Abhandlung wird noch erhöht durch die Beigabe mehrerer Tabellen, aus denen die Behandlung der Heiligtage in den einzelnen Kirchenordnungen, in Luthers Predigten und in den wichtigsten Postillen übersichtlich hervorgeht. Ein Ergänzungsband, der die Belege für die einzelnen Behauptungen, statistisches Material über das äußere Gesicht der einzelnen Heiligtage sowie Erläuterungen zu den Tabellen enthalten wird, soll noch folgen, um diesem wesentlich thetischen Bande den nötigen Unterbau aus den Quellen zu geben.

Ernst Reiffe.

Germania Sacra. Herausgeg. vom Kaiser-Wilhelm-Institut für Deutsche Geschichte. 1. Abtlg.: Die Bistümer der Kirchenprovinz Magdeburg. 3. Bd.: Das Bistum Brandenburg. 2. Teil. Bearbeitet von Fritz Büniger † und Gottfried Wentz. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1941. (XI, 613 S.) 40,— Mk.

Nachdem 1929 der erste Teil der Behandlung des Bistums Brandenburg veröffentlicht wurde, bringt dieser Band abschließend den Südtel der Diözese. Dieser Stoff ist von besonderer Wichtigkeit für die Kirchengeschichte des ostelbischen Raums, da er die Hauptstadt des Herzogtums Sachsen, Wittenberg, sowie die größte Stadt des anhaltischen Landes, Zerbst, und Jüterbog, die bedeutendste Landstadt des Erzstifts Magdeburg, umfaßt. Der Bearbeiter betont mit Recht im Vorwort, daß hier zum erstenmal unter Heranziehung alles erreichbaren archivalischen und literarischen Materials ein geschlossenes Bild der äußeren kirchlichen Verhältnisse, auf deren Boden die deutsche Reformation erwachsen sei, gegeben werde. — Fritz Büniger hatte umsichtig und fleißig viel Material aus den Stadtbüchern von Wittenberg und Zerbst in Auszügen zusammengebracht; in der darstellerischen Ausarbeitung war er über das Stift Leutzkau und die vier Stammklöster Coswig, Eutenbog, Plötzky und Zerbst nicht hinausgekommen, als ihn 1936 der Tod abrief. Dabei waren die reichen literarischen Quellen der Reformationszeit noch garnicht berücksichtigt worden. Gottfried Wentz hat die begonnene Aufgabe weitergeführt und zum Abschluß gebracht. So sind den genannten Stücken noch hinzugefügt die Kollegiatstifte von Coswig, Zerbst und Wittenberg, das Zisterzienserklöster zu Zinna, die Franziskanerklöster zu Zerbst, Wittenberg, Burg und Eutenberg, die Augustinereremitenklöster zu Zerbst und Wittenberg, sowie die Deutschordenskomtureien Dahnsdorf und Buro. Wentz hat dem Ganzen ein Verzeichnis der Pröpste (Archidiakone) der gesamten Diözese beigefügt, nach den 6 Amtsbezirken geordnet. Es umfaßt die Zeit von 1250 bis ca. 1540. Das Schema, nach dem alle diese Stifte gleichmäßig behandelt sind, lautet: 1. Quellen und Literatur. 2. Archiv und Bibliothek. 3. Historische Übersicht. 4. Mitglieder des Kapitels (Pröpste und Offiziale, Prioren, Stiftsherren, Laienbrüder). 5. Ortsregister des kapitularischen Grundbesitzes. Von jedem der Klosterbrüder ist vermerkt bzw. abgedruckt, was urkundlich über sein Leben in der Klostergemeinschaft, seine Betätigung und seine Erlebnisse, feststeht. Es versteht sich von selbst, daß das Augustinereremitenkloster in Wittenberg, unbeschadet viel wichtiger Notizen die für die Reformationszeit aus den andern bearbeiteten Klöstern erhoben werden können, unsere Aufmerksamkeit in besonderem Maße auf sich lenkt. Da findet man die Umwelt Luthers: Patzensteiner, Zutphen, Voght, Mirisch, Link, Ferber, Westermann, Lang und manchen andern — und ein Gesamtbild des Wittenberger klösterlichen Lebens um Luther ersteht in weitgreifender Anschaulichkeit vor dem Leser. Auch Ordensbrüder, die nur in kürzerem Aufenthalt, etwa zu theologischen Studienzwecken, im Kloster weilen, fehlen nicht, unter genauer Angabe ihrer Personaldaten. — Die Historischen Übersichten (Abschnitt 3) führen kurz, sich auf das Wesentliche beschränkend, in die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der betreffenden Ordensniederlassungen ein, und führen Äußerungen des in ihnen vorhandenen geistigen Lebens, ihre Stellung zur Stadt, ihre Einstellung zu den Reformationsgedanken und endlich besonders gut die Gründe, die zu ihrer Auflösung führten, dem Leser vor Augen. — Man wird das vortreffliche Werk als bequemes, zuverlässiges Orientierungsmittel für kursächsische Verhältnisse klösterlicher Belange bei reformationsgeschichtlichen Studien gern und mit Gewinn zu Rat ziehen.

Alfred Uckelej.

Neuzeit

Hans Emil Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus. Erster Teil: von der Reformation zur Orthodoxie. Zweiter Halbband. (Verlag Bertelsmann Gütersloh 1940. 368 Seiten. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe. Sammlung wissenschaftlicher Monographien. 45 Band.)

Es ist meine Schuld, daß dies Buch hier so spät zur Anzeige kommt. Die Verzögerung erklärt sich nicht aus böser Absicht, sondern daraus, daß ich diesem bedeutenden wissenschaftlichen Werk eine eingehende Besprechung widmen wollte. Das kann auch heute noch nicht geschehen; aber der Pflicht der Rezension wenigstens soll nachgekommen werden.

Weber selbst hat das Verdienst, in zwei bedeutsamen Jugendarbeiten zuerst in die Probleme der Orthodoxie Bresche geschlagen und auch die Verbindungslinien zu der großen Philosophie der Zeit herausgestellt zu haben. P. Petersens Buch „Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland“, in dem besonders der Abschnitt über Taurellus zu beachten ist, G. Schrenks Forschungen zu Coccejus, meine Studien zu der christlichen Geschichtsanschauung, in Gottfried Arnold zusammengefaßt, Eschweilers Arbeiten über die Auswirkungen der spanischen Scholastik, Stolzenburgs Erstlingsarbeit über die Übergänge der Orthodoxie in die Aufklärung sind dazu gekommen. Neuerdings hat M. Wundt 1939 die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts auf etwa 300 Seiten liebevoll und gründlich untersucht und die Selbständigkeit und das „weitbewegte innere Leben“ der Orthodoxie in philosophischer Hinsicht zur Darstellung gebracht.

Nun nimmt H. E. Weber seine alten Studien auf und führt sie umfassend und gedrängt, hellhörig und scharfsinnig zum Abschluß. Das Problem ist ihm die Entstehung und Entfaltung des rationalen Geistes innerhalb der Orthodoxie. Er macht es seinen Lesern nicht leicht. Das liegt einmal an der sachlichen, nicht historischen Bewältigung und Einteilung des Stoffs; sodann aber an den mit allzu viel Abkürzungen arbeitenden Anmerkungen, die oft nur den Eingeweihten verständlich sein dürften. Auf der andern Seite aber kommt Weber zu einer geistigen, problemgeschichtlichen Durchdringung des Stoffes und erarbeitet ein wirkliches Bild vom Denken der Orthodoxie, mit vielen Lichtern und vielen Schatten, und in vielen sich kreuzenden Entwicklungslinien, deren Motiven der Vf. überall sorgfältig und geistvoll nachgeht.

Vier große und in sich reich gegliederte Kapitel behandelt das Buch: Das Handeln Gottes mit der Menschheit; das Eingehen Gottes in das Menschenleben; die Prinzipien des theologischen Erkennens; das Problem der Orthodoxie. Mit Recht sagt der Vf.: „Die Rechtfertigungslehre ist das Schicksal der werdenden Orthodoxie“.

Flacius, der existentiell-realistische Denker, hat vor der Abstraktion gewarnt. Er denkt reformatorisch, wenn er die Anthropologie in die profetische Gesichtsschau der beiden miteinander kämpfenden Reiche hineinzieht. Aber sein Fehler ist, daß er den Menschen mit ontischen Begriffen beschreibt. Demgegenüber kämpft V. Strigel für die Freiheit des *modus agendi*, der den Menschen vom Tier unterscheidet. Es ist ein psychologisches Anliegen, das aber

theologisch begründet ist. Wäre der menschliche Wille nicht beteiligt, so wäre der Mensch nicht schuldig am abgewiesenen Wort. Und wichtiger als die Frage nach dem „Synergismus“ des Strigel ist die Einsicht, daß sich die Problematik in Begriffen sammelt. — Auch in dieser Frühzeit kündigt sich der Schriftpositivismus schon an, in der Inspirationslehre und in der äußeren Autorität des *deus dixit*. Aber noch ist das Wort „das lebendige Wort des lebendigen Gottes“. Das Wort ist Geisteswort, und ohne den heiligen Geist ist auch das Evangelium tötender Buchstabe. Freilich, man ordnet sich in das kirchliche System ein durch Annahme der Lehre der Kirche. Ebenso zerfällt die „Spannungseinheit“ von Gesetz und Evangelium, und ähnliches weist Vf. in den Abschnitten nach, welche die Kirche als heilsgeschichtliche Wirklichkeit und die Auslösung des Subjektivismus durch das objektive System untersuchen. Die reformierte Prädestinationslehre ist in ihrer Folgerichtigkeit als Theorie die Wende von der Reformation zur Orthodoxie. Das *meritum de congruo* kann theoretisch nur durch die konsequente Prädestinationslehre vermieden werden. Dies, daß die Prädestination Theorie und Prinzip wird, widerspricht dem ursprünglichen Calvinismus, der durch die Christologie und die Abendmahlslehre beherrscht war. Aber menschliches Denken zeigt, daß Gott seine Ehre und Güte, d. h. sich selbst, schließlich naturnotwendig will. Das ist das rationale Moment in der Prädestinationslehre, das Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit theoretisch fragwürdig macht. Im Huberschen Streit bricht der Gegensatz auf. Den Lutheranern stand das Motiv fest, daß Gott nicht Urheber der Sünde sein durfte, und Huber lehrt die allgemeine Erwählung — der Calvinismus ist nach ihm dem Muhammedanismus verwandt — und bekämpft den calvinistischen Sauerteig auch bei den Lutheranern. Aber der rationale Objektivismus treibt ihn wie seine Gegner in die falsche Bahn.

Das Unglück sieht Weber letztlich in der einseitig betonten forensischen Rechtfertigungslehre. Aus der Versetzung des Menschen in das richtige Verhältnis zu Gott wird ein Urteil Gottes über den Menschen, das bedächtig von der Umwandlung des Menschen geschieden wird. So geht der existentielle Charakter der Rechtfertigung verloren, und an seine Stelle tritt ein Objektivismus, der schließlich dazu drängen muß, den Glauben als Leistung und Werk des Menschen — trotz aller Cautelen — anzusehen. Hand in Hand damit geht die kräftige Betonung der Satisfaktion, die der Gottmensch geleistet hat, und auf welche die Möglichkeit des göttlichen Handelns aufgebaut wird. Hiermit wird aber auch eine rationale Deutung der Heilsgeschichte angebahnt, und die rational-gesetzlichen Momente im Christentum treten in den Vordergrund. Man kann sagen, daß das Persönliche in der Heilsgeschichte mehr und mehr verloren geht.

Der gleiche Objektivismus zeigt sich in dem Gedanken über Wort Gottes und Bibel und erst recht in der Christologie, in der abstrakte Theorien das Leben in der Gemeinschaft mit Christus zerstören oder doch gefährden. Kurz, man kann sagen, Theorien verdrängen die Existenz.

Ich muß hier abbrechen. Die Besprechung gibt nicht im Entferntesten einen Eindruck von der Vielseitigkeit der Leistung — das über Servet oder über die apostolische Sukzession Gesagte müßte, um nur dies zu nennen, genauer dargelegt werden — und ich möchte dem Vf. wünschen, daß ihm die Fortsetzung seiner echt gearbeiteten und bedeutenden Studien unter freundlichen Sternen beschieden sein möge. Manches in seinen Urteilen und Beobachtungen hat mich an die Anschauungen meines seligen Vaters erinnert, die dieser im letzten Band seiner Dogmengeschichte ausgesprochen und begründet hat. Das wird Weber gewiß nicht abstreiten wollen. Um so mehr wird mir die Anerkennung dieser hervorragenden historischen und theologischen Leistung zu einem persönlichen Anliegen.

Erich Seeberg

Carl Hinrichs, Friedrich Wilhelm I. König in Preußen. Eine Biographie. Band I. Jugend und Aufstieg (Hanseatische Verlagsanstalt Hamburg s. J. S. 715).

Auf dem Hintergrund des Zeitalters des Barock, das den preußischen Staat vom Tod des Großen Kurfürsten an bis zum Regierungsantritt Friedrich Wilhelms I. beherrschte, zeichnet der Verfasser das Bild Friedrich Wilhelms I. Er stellt seine Biographie in den Strom der Zeit- und Geistesgeschichte und läßt aus ihm Friedrich Wilhelms Persönlichkeit herauswachsen. So breitet der Vf. ein reiches Material für das Zeitalter aus, in dem sich die politischen Mächte nach dem dreißigjährigen Krieg neu kristallisieren. Die preußisch-brandenburgische Politik ist charakterisiert durch ihr Hin- und Herschwanken zwischen Habsburg, Frankreich, Schweden, den Generalstaaten und dem sich auf sich selbst besinnenden Rußland unter Peter dem Großen. Beherrscht ist die brandenburgische Politik von der Anerkennung des Königtums in Preußen, den Gebietserweiterungen im Westen durch Heiratsprojekte und dem vergeblichen Werben um die Nachfolge Wilhelms von Oranien in den Generalstaaten. — Innenpolitisch wird diese Epoche durch Dankelmann, der das politische Erbe des Großen Kurfürsten erhalten will, und durch den glatten Hofmann Wartenberg, der den Staat an den wirtschaftlichen Ruin bringt, bestimmt. Geistig und kulturell wird diese Zeit durch Sophie Charlotte mit ihrer Freundschaft zu Leibniz und Fénelon und durch Friedrich I. mit seiner barocken Prachtliebe und seinen Baumeistern, dem genialen Schlüter und dem höfischen Schweden Eosander gekennzeichnet. Religiös bestimmend wird stärker und stärker der Pietismus mit seinen Führern Spener und A. H. Francke; wobei der Pietismus dem preußischen Staat die Möglichkeit zu seiner religiösen Unionspolitik, die den Gegensatz zwischen dem reformierten Herrscherhaus und den lutherischen Untertanen, zwischen dem Osten und Westen der Monarchie verwischen läßt, schafft.

Im Gegensatz zur Welt seines Elternhauses wächst Friedrich Wilhelm heran. Für das Programm seiner Erziehung werden von Sophie Charlotte Fénelon, Bayle und Leibniz befragt. Der Sohn aber gewinnt keine geistige Beziehung zu der geistig universal gebildeten Welt seiner Mutter. Stärker bestimmt ihn die calvinistische Welt seines Erziehers Rebeur. Die Frage der Prädestination macht ihm früh zu schaffen und erst durch nähere Berührung mit A. H. Francke und dem Pietismus wird später das religiöse Bewußtsein des Kronprinzen geformt, das sich in schweren inneren Kämpfen Luthers Rechtfertigungslehre aneignet. Seine religiöse Überzeugung läßt ihn innerlich keine Brücke zu der religiös spiritualistisch bestimmten Welt der geistvollen Mutter finden. Früh greifen die Intrigen, des an Intrigen reichen kleinen brandenburgisch-preußischen Hofes, in das Leben des Kurprinzen — so um die Frage des Hofmeisters, der Erzieher etc. — und lassen ihn die Menschen mit ihrem Streben nach Macht und Ehren früh durchschauen und verachten. Bestimmend wird für das wirtschaftliche und verwaltungsmäßige Denken Friedrich Wilhelms sein Oberhofmeister Alexander Graf zu Dohna. Dem kurprinzlichen Hof fehlt oft das nötige Geld, um einen standesgemäßen Hofstaat zu führen. Dohna muß aus eignen Beständen Tafelgeschirr u. ä. zur Verfügung stellen. Eine Besserung erfährt die Lage erst, als dem Kurprinzen die Herrschaft Wusterhausen übertragen wird. An der Wirtschaftsführung und Verwaltung von Wusterhausen lernt der Kronprinz in jungen Jahren sein Verwaltungsdenken, das sich später nach dem Sturz von Wartenberg und dem wirtschaftlichen Zusammenbruch des Staates in der Reorganisation von Ostpreußen bewährt und von ihm als König auf den Staat übertragen wird. Deutlich zeigt der Vf., wie die Gedanken der Verwaltungs- und Militärreform sich bereits in der Jugendzeit in ihren Grundzügen bei Friedrich Wilhelm ausprägen.

Früh gehört die ganze Liebe und Liebhaberei des Kronprinzen dem Militär. Seine Reise zu Wilhelm von Oranien, seine Verehrung für John Churchill, Herzog von Marlborough und seine Freundschaft mit dem Fürsten Leopold von Anhalt-Dessau sind Meilensteine auf dem Wege des Schöpfers der preußischen Militärmacht, der mit einem starken Heer den Frieden erhalten will.

In die Außenpolitik greift nicht nur die Frage des Königtums in Preußen ein, sondern auch alle Heiratsprojekte. Hier ist der Einfluß der politisch geschickten und für ihre Hausmacht interessierten Großmutter Sophie von Hannover bedeutsam. Interessant sind die vom Vf. verwerteten Berichte des hannoverschen Gesandten am Berliner Hof. Bedeutsam auch die Rolle des Leiters der preußischen Außenpolitik, des Geheimrat Illgen, der ein öfter an den späteren Leiter der Außenpolitik des Reiches nach Bismarcks Sturz Holstein erinnert.

Neben der Fülle von Einzelheiten, die der Vf. in höchst anziehender Weise aus der Erschließung des archivalischen Materials und seiner Ausbreitung uns eröffnet, ist vor allem das Bild der Zeit Friedrichs I. und der politischen und geistigen Fragen interessant, das der Vf. zeichnet. Es ist dem Vf. gelungen, die Zeit und das Leben der Menschen in dieser Zeit des Barocks deutlich zu machen, wie es auch aus kleinen Einzelheiten hervorleuchtet wie in der Frage, ob mit dem Eintritt der Kronprinzessin Sophie Dorothea in den Hof noch die Gräfin Wartenberg die erste Dame des Hofes wäre u. ä. mehr. Unfraglich ist diese Biographie eine Muster- und Meisterleistung. Methodisch, stilistisch und durch den historischen Elan ausgezeichnet. Besonders glänzend und verständnisvoll ist die Erfassung des Pietismus in seiner historisch-politischen Bedeutung. Wohl zum ersten Mal ist hier die allgemeine Bedeutung A. H. Franckes — durch das Theologische über das hinausreichend — gezeichnet. Er wurde der Mann des großen preußischen Königs, weil er die Große Reform praktisch wollte und zum Teil verwirklichte. Einzig die Seite des Pietismus ist übersehen, die eine Erweichung des Konfessionellen darstellt und die sich deshalb der kirchlichen Unionspolitik der preußischen Herrscher empfahl. Das tritt am deutlichsten bei dem Minister Fuchs, der in Ostpreußen das Gut Fuchshöfen erhielt, hervor.

So zeigt der Vf. die wirkliche Welt, in der Friedrich Wilhelm I. heranwächst, wie sich in seiner Jugend die bestimmenden Gedanken seines Lebens formen und Friedrich Wilhelm die Welt des Barocks „durchleidet“, um seine Zeit später selbst auch mit dem Hallischen Pietismus zu formen. Man möchte nur wünschen, daß der Vf. in nicht zu ferner Zeit dieser bedeutsamen und hervorragenden Leistung seinen zweiten Band über Friedrich Wilhelm I. folgen lassen kann, der die Regierungszeit umfassen soll und so sich das Werk zu einem Ganzen rundet.

Bengt Seeberg.

Josef Casper. D. Dr. Um die Einheit der Kirche. Gespräche und Stimmen getrennter christlicher Brüder. Verlag: Friedrich Beck (Schöningh und Haindrich), Wien 1940. 349 S.

In den letzten Jahrzehnten ist die Frage nach der Einheit der Kirche stark in den Vordergrund getreten. Verschiedene Umstände haben dabei mitgewirkt. „Die getrennten christlichen Brüder“ haben, auf den gleichen Lebensraum angewiesen, mehr und mehr mit einander Fühlung nehmen müssen und Verständnis für einander gefunden. Verbesserte Verkehrsverhältnisse haben die Möglichkeit geschaffen, auch mit räumlich weit entfernten Gliedern anderer Kirchen in unmittelbaren Gedankenaustausch zu treten. Die theologische For-

sung hat in zunehmendem Maße der wissenschaftlichen Arbeit in anderen konfessionellen Lagern Aufmerksamkeit zugewandt. Nicht minder bedeutungsvoll ist die gleiche oder ähnliche Abwehrstellung, in der sich zur Zeit alle Kirchen befinden; das gleiche Kämpfen für die Erhaltung christlicher Art muß die Kirchen einander näher bringen. Die großen Weltkirchenkonferenzen bringen das Streben nach der Einheit der Kirche lebendig zum Ausdruck. Auch die sich vielfach im röm.-katholischen Lager findende freundlichere Beurteilung der Reformation und das rege Interesse, das die Einheit der Kirche in den katholischen Predigten findet, sollen nicht übersehen werden. — Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in allen Konfessionen ein Streben nach Einheit der Kirche deutlich erkennbar ist.

Auf dieses Interesse für die kirchliche Einheit nimmt das vorliegende Buch Bezug. Es bietet eine umfangreiche Sammlung von kleinen und größeren Aufsätzen, Zwiesprachen, Meditationen, die meist in wissenschaftlicher Form, aber gelegentlich auch in der Art einer Andacht, sich mit der Einheit der Kirche befassen. Die Artikel stammen von Verfassern, die verschiedenen Bekenntnissen angehören: röm.- und griechisch-katholische Autoren kommen ebenso zum Wort wie protestantische Verfasser. Neben Theologen äußern sich auch Laien zum gestellten Thema. Dadurch ist eine außerordentliche Reichhaltigkeit des Dargebotenen gewährleistet. Diese Vielseitigkeit der Gesichtspunkte, unter denen die Frage der Einheit der Kirche behandelt wird, ist ein besonderer Vorzug des Buches. So entsteht ein Bild davon, in welcher Form der Gedanke der Einheit in den einzelnen Konfessionen Gestalt gewonnen hat. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß in den entsprechenden Ausführungen Beschränkungen unvermeidlich sind, einestheils, weil möglichst alles der Einheit Widerstrebende weggelassen ist, andertheils, weil das Buch der kirchlichen Zensur unterstellt ist (S. 346). In den Ausführungen, die durchweg von irenischem Geist durchdrungen sind, wird weniger Gewicht auf die Besprechung dogmatischer Lehrsätze gelegt, als auf die Darstellung des religiös bestimmten Lebensgefühls und seiner Auswirkungen. Wie die Einheit der Kirche vor allem ein Anliegen ernster Frömmigkeit ist, so werden die Brücken und Wege zur Einheit auch auf dem Gebiete der praktischen Frömmigkeit gesucht. — Das Buch ist mit großem Geschick und feinem Takt redigiert.

Alle Verfasser erkennen klar, daß das ersehnte Ziel der kirchlichen Einheit weit entfernt ist und zur Zeit wenig Aussicht besteht, diesem Ziel viel näher zu kommen. Die meisten Autoren sprechen es offen aus, daß nur ein neues Pfingstwunder die Einheit herbeiführen kann. Wenn auch die „Brücken, die zur Einheit führen“ und die „Wege zur Einheit“ besonders ausführlich behandelt werden, so wird kluger Weise ein festes Programm für die Erreichung der Einheit nicht geboten; jeder Plan dieser Art würde sofort mannigfachen Widerspruch herausfordern und mehr Trennung als Einigung bewirken.

Der Wert des Buches ist darin zu sehen, daß die von allen ernsten Christen ersehnte Einheit der Kirche klar herausgestellt wird. Dabei wird ein „auseinandersetzen“ (S. 345) vermieden und ein „in-einander-finden“ angestrebt und Verständnis für den hohen Wert der Einheit geweckt. Das Buch hinterläßt einen tiefen Eindruck und ist ein lebendiges Zeugnis für die Sehnsucht nach dieser Einheit unter den getrennten christlichen Brüdern. Es dient der Pflege der Gesinnung, ohne die eine wahre Einheit nie denkbar ist. Sowohl der Theologe als auch der Nichttheologe wird in dem Buch viel wertvolle Anregung zum Nachdenken über die einschlägigen Fragen finden.

H. van Beuningen.

1946 K 1314

Register

I. Aufsätze und Literaturberichte

	Seite
Clemen, O., Der fingierte (letzte) Briefwechsel zwischen der Kurfürstin Agnes und dem Kurfürsten Moritz von Sachsen	204
Delius, W., Kardinal Albrecht und die Wiedervereinigung der beiden Kirchen	178
Hashagen, J., Die Wiedereinsetzung von Religion und Kirche unter die Triebkräfte der geschichtlichen Entwicklung durch Franz Guizot (1787—1874)	295
Hofmeister, Ph., Der Streit um des Priesters Bart	72
Lerche, O., Die lutherische Auswanderung und die Union (Beispiel Australien)	272
Michel, A., Die byzantinische und römische Werbung um Symeon II. von Jerusalem	164
Nebelsieck, H., Die kirchliche Union in den ehemaligen Fürstentümern Waldeck und Pyrmont	232
Otto, H., Zur politischen Einstellung Papst Benedikts XII	103
Schreiber, G., Vorfranziskanisches Genossenschaftswesen	35
Seeberg, E., Luthers Tod und seine Gedanken über Leben und Sterben	190
Staedtler, E., Die sog. westindische Schenkung Alexanders VI. von 1493 als kirchengeschichtliches Rechtsproblem	127
Stauffer, E., Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri	3
Steinbeck, D., Charakteristische Wandlungen des Gottesgedankens in der neueren systematischen Theologie	306
Wißmann, E., Wolframs „Parzifal“, evangelisch gesehen	95

II. Besprochene Bücher und Abhandlungen

Blanke, F., Der junge Bullinger 1504—1531	366
Bouvier, A., Henri Bullinger	368
Bultmann, R., Das Evangelium des Johannes	347
Germania Sacra III,2	373
Grabmann, M., Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles	354
Haugg, W., Rudolph Sohm Redivivus?	327
Hinrichs, C., Friedrich Wilhelm I., König in Preußen	376
Hotzelt, W., Kirchengeschichte Palästinas III	353
Kirsch, J. P., Kirchengeschichte II,2	357
Lansemann, R., Die Heiligtage	371
Link, W., Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie	364
Meissinger, K. A., Erasmus von Rotterdam	370
Oswald, J., Riga und Gnesen im Kampf um die Metropolitangewalt über die altpreussischen Bistümer	363
Schmidt, W., Finlands Kyrka genom tiderna	343
Schreiber, G., Cluny und die Eigenkirche	352
Seidlmayer, M., Die Anfänge des großen abendländischen Schismas	359
Simon, M., Evang. Kirchengeschichte Bayerns	343
Thomas, L., Geschichte der Philosophie in Portugal	334
Vincke, J., Die Hochschulpolitik der arragonischen Krone im Mittelalter	361
Weber, H. E., Reformation, Orthodoxie und Rationalismus	375

10. 11. 1962

13. 12. 1962

7. OKT. 1963

12. MAI 1964

3. NOV. 1967

25. 6. 68

7. AUG. 1968

1 9. OKT. 1969

2 5. NOV. 1970

29. Jan. 1971

1 9. JULI 1976

30. JAN. 1978

13. DEZ. 1978

- 7. OKT. 1981

17. MRZ. 1982

24. FEB. 1983

