N12<524250585 021
ubTÜBINGEN

BUCHBINDEREI VON
W. HURM
TÜBINGEN

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE III
LII. BAND 1933

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART



Gh 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und W. Dreß

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

ERSTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

Seite

C. Schmidt, Neue Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten . . 1

E. Caspar, Papst Gregor II. und der Bilderstreit 29

E. Benz, Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts nach neuen Quellen 90

W. Dreß, Gerson und Luther 122

E. Perels, Zwei Brieffragmente Papst Felix' III. (483—492) 162

ZWEITES UND DRITTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

R. Fromme, Der Dichter Otfried von Weißenburg 165

O. Schaefer, Eine Appellation des Gelnhäuser Stadtpfarrers Konrad von Feuchtwangen an den Papst 199

B. Altaner, Die Durchführung des Vienner Konzilsbeschlusses über die Errichtung von Lehrstühlen für orientalische Sprachen 226

H. A. van Bakel, Zwingli oder Luther? 237

L. v. Muralt, Die Ursachen der Religionskriege in Frankreich . . . 263

Th. Wotschke, Die Nöte der Orthodoxie in Wittenberg 286

H. Waitz, Neues zur Text- und Literarkritik der Pseudoklementinen . . 305

R. Haupt, Die Anfänge des Christentums in der Wetterau 319

P. Meinhold, Lutherana aus der Nürnberger Tischredenhandschrift Veit Dietrichs 331

M. Granzin, Zu Luthers „Supputatio annorum mundi" 339

M. Laubert, Zwei Episoden aus dem Posener Mischehenkonflikt . . . 340

O. Schabert, Die Märtyrerakte des Revalschen Bischofs Platon vom Jahre 1919 358

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN Seite

Zoepfl, Mittelalterliche Ordensgeschichte 386
Allgemeines 397
Altertum 409
Zur Geschichte der Buße 413
Mittelalter 417
Reformation und Gegenreformation 431
Neuzeit 444

VIERTES HEFT

UNTERSUCHUNGEN

K. Weiß, Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart 467
E. Seeberg, Martin Luther 525
E. Stauffer, Märtyrertheologie und Täuferbewegung 545
W. Bettermann, Vorläufiges über Zinzendorfs Stellung zur Mystik . . 599
B. Stephanides, Ein Ueberrest der alten Agapen in der griechischen Kirche 610
L. Wallach, Amicus amicis, inimicus inimicis 614

LITERARISCHE BERICHTE UND ANZEIGEN

H. Rückert, Neue Forschungen zur Geschichte der Scholastik I . . . 616
Allgemeines 624
Alte Kirche 639
Mittelalter 647
Reformation und Gegenreformation 660
Neuzeit 667
Bericht über die Tagung der Gesellschaft für Kirchengeschichte in Halle am 15. November 1933 679
Register 683

UNTERSUCHUNGEN

Neue Originalquellen des Manichäismus aus Aegypten.

Vortrag, gehalten auf der Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte in Berlin am 9. XI. 32.

Von Carl Schmidt,
Berlin, Lutherstraße 34.

Um die Bedeutung des Fundes von Originalschriften des Mani[1]) und seiner Schüler in die richtige Beleuchtung zu stellen, möchte ich zuvor hervorheben, daß die manichäischen Schriften, abgesehen von den gleich zu nennenden Turfantexten, dem religiösen Fanatismus der Christen, Muhammedaner und Buddhisten restlos zum Opfer gefallen sind. So waren die Erforscher des Manichäismus ausschließlich auf die Nachrichten der Gegner angewiesen. Diese fließen uns freilich in stattlichem Umfange zu. Aus dem Lager der christlichen Polemiker in griechischer Zunge will ich anführen die Gegenschriften des Alexander v. Lycopolis, Serapion v. Thmuis — beides Ägypter — Titus von Bostra, die Acta Archelai, dazu Epiphanius in seinem Panarion haer. 66. Im Abendlande war es Augustin — Augustin selbst war bekanntlich neun Jahre lang ein eifriger Anhänger Manis gewesen —, der als Renegat eine Fülle von Schriften gegen die Führer der manichäischen Ketzerei in Nordafrika losgelassen hat; ich nenne hier seine Schriften gegen Fortunatus, Adimantus, Faustus, Felix, Secundinus. Auf Grund dieses christlichen Quellenmaterials hat Christ. Ferd. Baur, der Begründer der Tübinger Schule, im Jahre 1831 sein epochemachendes Werk unter dem Titel: „Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt" veröffentlicht.

1) Mani ist um 215/16 n. Chr. in Babylonien geboren und unter dem Sasaniden-König Schâpûr I (241/72) als Verkündiger einer neuen Weltreligion aufgetreten, hat aber unter Bahrâm I c. 275/76 den Kreuzestod auf Betreiben der zoroastrischen Priesterschaft, der sog. Magier oder Magusäer, erlitten.

Neben den Vertretern der christlichen Kirche haben sich auch die Orientalen lebhaft an dem Streite beteiligt, denn die manichäischen Sekten fristeten im weiteren Osten noch ein langes Leben. Von hoher Wichtigkeit ist die Darstellung des An Nadîm in der um 988 verfaßten arabischen Literaturgeschichte, dem Fihrist al-ulûm „Verzeichnis der Wissenschaften", den uns Flügel 1862 zugänglich gemacht hat. Der Fihrist liefert eine ausführliche Darstellung der Hauptstücke der manichäischen Lehren; wir empfangen zugleich wertvolle Nachrichten über das Leben und die Schriftstellerei Manis, wie über die Ausbreitung und Mission nach seinem Tode. Dieser Darstellung tritt zur Seite, ja überragt sie bei weitem an Wert die Überlieferung der manichäischen Kosmogonie bei Theodor bar Konai, einem syrisch-christlichen Schriftsteller in Südbabylonien, der um 800 ein Scholienbuch verfaßt hat. Der besondere Wert liegt in der Benutzung einer manichäischen Originalquelle bei Beschreibung der manichäischen Kosmogonie. Jedenfalls war durch diese beiden Quellen ein außerordentlicher Fortschritt in der Erkenntnis des Manichäismus erzielt, aber man bewegte sich noch immer auf unsicherem Boden; es waren doch immer nur sekundäre Quellen, die keine objektive Würdigung der bekämpften Gegner erwarten ließen.

Da trat im Jahre 1904 eine sensationelle Wendung ein, als der Sprachforscher F. W. K. Müller in der Preußischen Akademie der Wissenschaften „Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan" vorlegte und in ihnen manichäische Originalurkunden nachwies. Es handelte sich um Bruchstücke aus dem von Mani an König Schâpûr I gerichteten Sendschreiben, dem sog. Schâpûrakân, ferner um Bruchstücke aus dem „Lebendigen Evangelium" und seinen Briefen. Diese Handschriftenreste waren bei Gelegenheit einer von den Gelehrten Grünwedel und Huth im Jahre 1902/3 unternommenen Expedition nach Ostturkestan resp. Turfan in den Ruinen von manichäischen Klöstern und Ansiedlungen gefunden und nach Berlin gebracht. Weitere Expeditionen von Deutschland aus folgten; aber auch Engländer, Franzosen und Russen traten in Wettbewerb um die Hebung dieser Schätze. Und eine Reihe namhafter Forscher aller

Nationen wie F. W. K. Müller, Le Coq, Andreas, Bang, Chavannes, Pelliot, Salemann, Jackson[2]) stellten sich in den Dienst der Sache. Denn diese Literaturreste waren in uigurischer (alt-türkischer), in iranischer, und zwar in verschiedenen Dialekten, und in chinesischer Sprache abgefaßt. Die Manichäer waren nach diesen Funden weit nach Ostturkestan, ja bis ins Innere des chinesischen Reiches vorgedrungen; im Jahre 762 war sogar die Mani-Religion von dem Herrscher des Uigurenreiches zur Staatsreligion erhoben worden. Aber die Freude an diesen Funden wurde stark gedämpft durch die Tatsache, daß die Texte zum Teil aus herausgerissenen Einzel- oder Doppelblättern bestanden und nur zu oft unzusammenhängende Fetzen bildeten, die jeder Übersetzung spotteten. Dazu waren sie in Sprachen verfaßt, die erst mühsam entziffert und übersetzt werden mußten. Größeren Textumfang besitzt ein ursprünglich in persischer, jetzt in alttürkischer Sprache erhaltener Beichtspiegel, der sog. Chuastuanift „Bekenntnis", bestimmt für die manichäischen Auditores. Das Werk gibt uns Kenntnis von der Dogmatik und Frömmigkeit der zentralasiatischen Manichäergemeinden. Eine zweite Lehrschrift ist ein von Franzosen herausgegebener Traktat in chinesischer Sprache über die Frage, ob die Natur des irdischen Körpers einfach oder zwiefach sei, mit Verwendung von Zitaten aus älteren manichäischen Lehrschriften betreffs des kosmogonischen Mythus Manis. Zu erwähnen ist ferner eine im British Museum aufbewahrte Hymnenrolle in chinesischer Sprache, bearbeitet von Waldschmidt und Lenz[3]). Sie enthält unter anderm Preislieder auf Jesus. Jüngst sind erschienen die Manichaica im mitteliranischen Dialekt aus dem Nachlaß von Prof. Andreas, herausgegeben von W. Henning[4]); es handelt sich um eine große Kosmogonie.

So sehr nun dieser Materialzuwachs zu begrüßen war, und so bedeutend auch unsere Kenntnis der manichäischen Religion erweitert wurde, endgültige Klärung aller Fragen brachten diese

2) S. die Bibliographie bei A. Jackson, Researches in Manichaeism 1932 p. XXIV sq.
3) Die Stellung Jesu im Manichäismus, Abh. Berl. Akad. Wiss. 1926.
4) Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, SBA 1932 S. 175 ff.

neuen Texte nicht; man vermißte schmerzlichst zusammenhängende Lehrschriften des Mani selbst.

Damit wende ich mich meinem Thema zu, das den Mani-Fund in Ägypten zum Gegenstand hat [5]). Durch diesen Fund sind die Hoffnungen der Gelehrten auf Originalschriften des Mani und seiner Schüler in einer Weise erfüllt worden, wie sie die kühnste Phantasie wohl kaum erwartet hätte. Ägypten ist bekanntlich das einzige Land, dessen trockener Wüstenboden uns unzählige Urkunden auf Papyrus von den ältesten Zeiten an geschenkt hat. Dabei hat auch die christliche Literatur eine große Bereicherung erfahren. Wichtige altchristliche Schriften, die verloren gegangen waren, sind hier wieder aufgetaucht, sei es in griechischer Originalsprache, sei es in Übersetzung in der einheimischen ägyptischen Sprache: Logia Jesu, Petrus-Evangelium, Petrus-Apokalypse, Elias-Apokalypse, Henoch, Acta Pauli, Gespräche Jesu. Dazu kommen Texte des Alten und Neuen Testamentes, die bis ins 2. und 3. Jahrhundert zurückreichen. Unerwähnt will ich nicht lassen, daß die einzigen Originalschriften der Gnostiker, die von den christlichen Gegnern ebenso radikal vernichtet worden sind wie die der Manichäer, ebenfalls in Ägypten gefunden sind.

Im Jahre 1930 haben nun Fellachen, sog. Sebachin, die in den verlassenen alten Städten und Siedlungen die Schutthügel durchwühlen nach salzhaltigen Erdmassen für die Bedüngung des Bodens als Ersatz für das zu teure Kali, in Medînet Mâdi, einer Ruinenstadt im Südwesten des Fajûm, eine Holzkiste in den Ruinen eines Hauses aufgefunden. Die Holzkiste zerfiel beim Herausheben ans Tageslicht, erhalten blieb ihr Inhalt. Die Kiste enthielt eine Reihe Papyrusbücher, jedes von rohen Holzdeckeln umgeben. Sofort haben die Finder ihren Schatz einem Antikenhändler im Fajûm angeboten, und das Ganze ist von ihm sicherlich für ein Spottgeld erworben worden. Leider hat der Händler die Papyrusbücher noch auf zwei andere Antikenhändler verteilt, so daß sie an verschiedenen Stellen auf dem Antikenmarkt auftauchten. Stücke dieses Fundes wurden mir bei meinem Aufenthalt in Cairo vorgelegt. Wegen des unglaublich desolaten Zustandes luden sie nicht zur Erwerbung ein, aber ich wollte wenig-

5) Vgl. den ausführlichen Bericht in den SBA 1933, S. 4 ff.

stens meine Neugierde befriedigen, und so konnte ich feststellen, daß die Sprache des Textes die einheimische koptische Sprache war, und zwar ein Lokaldialekt von Oberägypten in dem Bezirke des heutigen Assiut, den wir sub-achmimischen Dialekt nennen. In diesem Dialekt sind bis jetzt zwei Schriften erhalten: die Acta Pauli und das Joh.-Evangelium. Ferner konnte ich auf dem oberen Rande die Worte ⲛ̄ⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ mit der Lupe entziffern und eine Zeile innerhalb des Textes, die mit den Worten begann: „Es sprach der Erleuchter zu seinen Jüngern." Unter ⲕⲉⲫⲁⲗⲁⲓⲟⲛ konnte nur der Titel eines Werkes verstanden werden, aber eine altchristliche Schrift dieses Titels war mir unbekannt, und Jesus war niemals als „Erleuchter" von Christen bezeichnet worden. Ein Zufall kam mir zur Hilfe: ich hatte nämlich in den Tagen meines Aufenthaltes in Cairo Korrekturbogen von Holls Epiphaniusausg. Bd. III nachgeschickt erhalten, der in haer. 66 ein umfangreiches Kapitel dem Manichäismus gewidmet hat. Dort las ich die Titel von vier, einem gewissen Scythianus, einem angeblichen Vorgänger des Mani, zugeschriebenen Werken, darunter auch den Titel Kephalaia. Ein Zweifel war nicht mehr möglich. Das vor mir liegende Papyrusbuch barg in sich eines der heiligen Bücher der Manichäer; der zu den Jüngern redende „Erleuchter" war Mani selbst. Mein Bericht über diesen Mani-Fund nach Berlin stieß zu meiner Überraschung auf große Skepsis; niemand wollte an die Entdeckung eines Originalwerkes des Mani glauben. So wagte ich zunächst keinen Ankauf; erst bei meiner Rückkehr von Jerusalem auf die Kunde, daß Mr. Chester Beatty, ein bekannter Londoner Sammler, mehrere Papyrusbücher aus demselben Funde erworben hätte, kam ich zu dem Entschluß, auf eigenes Risiko das Papyrusbuch zu erwerben. Eine schmerzliche Enttäuschung erwartete mich freilich in der Heimat; die inzwischen eingetretene Finanzkrise verbot den Museen und Bibliotheken größere Summen für Ankäufe bereitzustellen. Schon drohte die Gefahr des Verlustes für die deutsche Wissenschaft, als ein mir bekannter Mäzen sich zur vorläufigen Hergabe des Kaufpreises bereit erklärte und auch weitere Mittel in Aussicht stellte. So war mir eine zweite Reise 1931 ermöglicht. Wer mit dem Antikenhandel vertraut ist, weiß aus

eigener Erfahrung, daß bei größeren Ankäufen niemals das gesamte Material, sei es von den Findern, sei es von den Händlern, auf den Markt geworfen wird behufs Verhinderung der Herabdrückung des Preises. Meine Ahnung hatte mich nicht getäuscht. Und zugleich welch ein glücklicher Zufall! Auf dem oberen Rande des vorgelegten Papyrus konnte ich wiederum die Worte ΝΚΕΦΑΛΑΙΟΝ entziffern; damit war die Zugehörigkeit zu dem früher erworbenen Stück erwiesen. Auch ein noch ganz unberührtes Papyrusbuch konnte mit angekauft werden. Inzwischen hatte auch der Londoner Privatsammler seinen Besitz durch neue Ankäufe vermehrt, und auch ich konnte noch im Frühjahr 1932 ein neues Stück den Berliner Manichaica hinzufügen. So ist denn, so viel man jetzt übersehen kann, der ganze Fund in der Londoner und Berliner Sammlung vereinigt; jede besitzt ungefähr die Hälfte. Und was für die wissenschaftliche Bearbeitung von größtem Vorteile ist, auch die Londoner Stücke sind nach hier gebracht worden behufs Konservierung und Verglasung. Denn, wie schon gesagt, alle Papyrusbücher befinden sich äußerlich betrachtet in einem trostlosen Zustande; sie haben, da sie in einem Hause aufbewahrt wurden, durch Feuchtigkeit stark gelitten und die Blätter waren fest aneinander geklebt. Deshalb hat unser weltbekannter Konservator der Staatsmuseen, Kustos Dr. Ibscher, lange Zeit gezögert, an diese schwierige Aufgabe heranzutreten. Die Wissenschaft ist ihm zu ganz besonderem Danke verpflichtet, daß er mit rastlosem Eifer und nie versagendem Mute das Menschenmögliche geleistet hat.

So konnte dem Konservator der Entzifferer der Texte an der Hand der bereits konservierten Blätter folgen. Freilich muß ich von vornherein bemerken, daß wir erst im Anfangsstadium der Konservierung und Entzifferung stehen; etwas Abschließendes kann erst der späteren Zeit vorbehalten bleiben. Aber auch das jetzt Vorliegende wird Ihnen, wie ich glaube, die Erkenntnis bringen, daß der Papyrusfund in Ägypten für die Erforschung des Manichäismus eine neue Epoche inauguriert. Wir haben vor uns die Bibliothek eines Oberhauptes der manichäischen Sekte, zusammengestellt zum eigenen Gebrauche. Die Papyrusbücher sind im Hause des Eigentümers aufgefunden, nicht in der Biblio-

thek einer Kirche oder eines Klosters. Bücher bewahrte man in Ägypten nicht in Regalen auf, sondern in Kisten aus Holz oder Stein. Der Besitzer war ein Kopte. Sämtliche Papyrusbücher zeigen denselben Lokaldialekt, der aber nicht der Dialekt des Fajûm, sondern, wie erwähnt, der von Assiut ist. Dort müssen die Manibücher aus dem Griechischen ins Koptische übertragen worden sein — die koptische Literatur ist ja fast ausschließlich eine Übersetzungsliteratur aus dem Griechischen. Im Distrikt von Assiut muß die Propaganda ihren Anfang genommen haben. Epiphanius nennt Hypsele im Gau von Lycopolis als den Ausgangspunkt der manichäischen Propaganda, und dazu stimmt ganz vortrefflich die Tatsache, daß Alexander von Lycopolis (= Assiut), ein neuplatonischer Philosoph, die erste Gegenschrift um 300 verfaßt hat, als Vertreter des Manichäismus in den Kreis seiner Schüler eingedrungen waren. Wenn nicht alles trügt, sind die Bücher auf die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts resp. um 400 zu datieren, sind also etwas über hundert Jahre nach dem Tode Manis abgeschrieben worden. Sie gehören demgemäß der ältesten Phase des Manichäismus an, und darin liegt eben ihre epochemachende Bedeutung, daß wir hier unzweifelhaft die Urform des Manichäismus in authentischer Fassung kennen lernen.

Welche Werke umfaßt nun die Bibliothek? Bisher sind sieben verschiedene Papyrusbücher festgestellt worden. Aus diesen heben sich zwei Bücher heraus, die durch einen glücklichen Zufall unter den Berliner Manichaica sich befinden; es sind Originalschriften des Religionsstifters selbst. An erster Stelle stehen die Kephalaia. Sie tragen auf den oberen Rändern auf der Rückseite den Titel, auf der Vorderseite den Verfasser; er lautet: „Die Kephalaia des Lehrers" resp. „des Meisters", darunter ist Mani zu verstehen. Das Werk war außerdem noch auf der Vorder- und Rückseite paginiert. Bis jetzt ist die Zahl 514 gelesen, demnach muß das ganze Werk mehr als 520 Seiten resp. 260 Blatt an Umfang gehabt haben. Man hatte bisher unter dem Titel „Kephalaia" als Inhalt „Hauptlehren" verstanden, in Wahrheit muß man wörtlich übersetzen: „Kapitel". Das Werk war in eine große Anzahl von Einzelkapiteln zerlegt; diese heben sich innerhalb des Textes durch eine Überschrift ab, die kurz den Inhalt

bezeichnet und oberhalb und zu beiden Seiten steht die Kapitelzahl. Bis jetzt ist als letzte Kapitelzahl die Nummer 172 festgestellt. Jedes Kapitel beginnt mit der stereotypen Formel: „Wiederum sprach der Apostel" — dafür abwechselnd auch „der Erleuchter" — „zu seinen Jüngern", sehr häufig noch die Bemerkung, daß der Redende sich in der Versammlung der Jünger befindet. In einer Reihe von Kapiteln sind die Jünger die Fragesteller. Höchst interessant ist die Überschrift des 2. Kapitels: „Ueber die Parabel vom Baume". Bekanntlich hat Marcion diese Parabel von dem guten und dem faulen Baume Luc. 6, 43 f. zum Ausgangspunkt für seine Lehre von den zwei verschiedenen Göttern genommen: dem bösen Gott des Alten Testaments und dem guten Gott des Neuen Testaments. Man erkennt daraus die Abhängigkeit des Mani von den Antithesen des Marcion. Die Einleitung zum 2. Kap. lautet also: „Wir bitten dich, unser Herr, offenbare uns und deute uns in betreff der beiden Bäume, die Jesus seinen Jüngern verkündet hat: Der gute Baum gibt gute Früchte, der schlechte Baum gibt schlechte Früchte. Es gibt keinen guten Baum, der schlechte Früchte bringt, noch einen schlechten Baum, der gute Früchte bringt." Die Antwort wird eingeleitet mit den Worten: „Es sprach unser Herr." Treten in den meisten Fällen die Jünger in ihrer Gesamtheit auf, so zuweilen auch ein einzelner wie z. B.: „Ich bitte dich, mein Herr, verkündige mir dieses Wort, nach dem ich dich frage und offenbare mir wegen der vier Typen, die sich in den Kirchen befinden." — Die Jünger sind von großer Dankbarkeit erfüllt und sprechen z. B.: „Wir beten dich an, unser Herr, und danken dir, daß du uns gedeutet hast in betreff dessen, nach dem wir dich befragt haben."

Damit liegt der Charakter des Werkes klar vor Augen: die Kephalaia erheben den Anspruch, Offenbarungen und Deutungen in Form von Gesprächen Manis mit seinen Jüngern zu enthalten. Die Jünger erscheinen als eine geschlossene Größe wie die Apostel in der Großkirche, ohne daß ihre Namen einzeln angeführt werden. Aus andern Quellen wissen wir, daß Mani in Nachahmung Jesu einen Kreis von zwölf Jüngern um sich vereinigt hatte.

Was die Literaturform anbetrifft, so kenne ich diese unter den altchristlichen Schriften nur in einer Schrift des 2. Jahrhunderts, in den „Gesprächen Jesu an seine Jünger nach der Auferstehung“ [6]). Wir werden aber lebhaft erinnert an die gnostische Evangelienliteratur, die uns den auferstandenen Jesus im Kreise seiner Jünger seine neuen Offenbarungen in Frage und Antwort übermitteln läßt.

Die Lehrvorträge sind keineswegs nach einer festen Disposition entworfen; sie haben in bunter Abwechselung die verschiedensten Themata zum Gegenstande. Mani scheint überhaupt eine systematische Darstellung seiner Gedankenwelt in schriftlicher Fixierung nicht ausgearbeitet zu haben. Zur Illustrierung der Vielseitigkeit des Inhalts möchte ich eine kleine Auswahl der Kapitelüberschriften, deren Lesung wir meinem bewährten Mitarbeiter Dr. Polotzky verdanken, vorlegen:

Das 1. Kapitel, das Proömium, zugleich das umfangreichste, aber leider wegen der schlechten Erhaltung der Anfangsblätter stark zerstört überliefert, hatte das „Kommen des Apostels“ zum Thema; es enthielt eine Rechtfertigung seines Auftretens als Apostel der neuen Lehre mit wichtigen chronologischen Notizen über sein Leben.

Kap. 2: Über das Gleichnis vom Baume.

Kap. 4: Über die vier großen Tage, die auseinander hervorgekommen sind, sowie über die vier Nächte.

Kap. 6: Über die fünf Kammern, die entstanden sind seit Urbeginn aus dem Lande der Finsternis, die fünf Archonten, die fünf Geister, die fünf Körper, die fünf Geschmäcke.

Kap. 7: Über die fünf Väter.

Kap. 8: Über die vierzehn Fahrzeuge, die Jesus bestiegen hat.

Kap. 9: Die Deutung des Friedens, was die rechte Hand bedeutet, der Gruß, die Anbetung.

Kap. 13: Über die fünf totenerweckenden Heilande, sowie über die fünf Auferstehungen.

Kap. 17: Über die drei Zeiten.

Kap. 37: Über die fünf verschiedenen Typen der Bruderschaft.

---

6) C. Schmidt in den TU., Bd. 43, 1919.

Kap. 141: Wie die Seele den Körper verläßt.

Kap. 142: Der Mensch darf nicht glauben, wenn er die Sache nicht mit eigenen Augen sieht.

Kap. 146: Der alte Mensch hat fünf Speisen, von denen er lebt, der neue Mensch hat fünf andere.

Kap. 147: Warum die Apostel alles offenbaren, aber keine Voraussagungen über die zukünftigen Ereignisse geben.

Es ist also eine Fülle von Stoff in diesem Werke vereinigt, kaum ein Problem der manichäischen Lehre ist unerörtert geblieben. Man begreift, daß es sich zum Lehrbuch eignete und deshalb von dem ägyptischen Manichäer seiner Bibliothek einverleibt worden ist.

Den Kephalaia tritt unter den Berliner Manichaica zur Seite ein zweites Papyrusbuch, das die Briefsammlung des Mani enthält. Eine Briefsammlung des Mani wird verschiedentlich in dem Kanonverzeichnis der Manichäer bei den Gegnern angeführt; wir besitzen sogar im Fihrist einen Katalog von 76 Briefen resp. Sendschreiben des Mani. In dem Schriftenkanon der Kephalaia zählt Mani diese Sammlung auf und bezeichnet sie als seine „gute Frucht von dem guten Baume". Die Sendschreiben waren unmittelbare Kundgebungen des Religionsstifters an seine getreuen Jünger und seine Gemeinden. Auch dem Augustin lag diese Briefsammlung in lateinischer Sprache vor; er berichtet, daß alle Briefe mit den Worten begannen: Manichaeus apostolus Jesu Christi. Diese Angabe wird jetzt an dem Originale bestätigt. Wir lesen als Überschrift z. B.: „der zweite Brief an Sisinnios", an einer andern Stelle: „der dritte Brief an Sisinnios", bei dem letzteren lautet in Nachahmung der Adressen der Paulusbriefe der Anfang: „Manichaios, Apostel Jesu Christi und Kustaios der [Apostel?] und alle anderen Brüder, die mit mir, an Sisinnios." Sisinnios ist uns keine unbekannte Persönlichkeit; in dem Fihrist werden vier Sendschreiben an Sis aufgeführt. Er steht unter den Schülern des Mani an erster Stelle und wird als der διάδοχος (Nachfolger) des Mani in der Leitung der Manigemeinden bezeichnet, den Mani selbst noch vor seinem Tode zum ἀρχηγός (Führer) bestellt hätte.

So wird man diese Briefsammlung als eine höchst wichtige Quelle für die Zeitgeschichte des Mani begrüßen können; wir lernen ihn hier als den großartigen Organisator und Leiter seiner Weltmission unmittelbar kennen.

Ganz kurz kann ich mich fassen bei dem dritten Papyrusbuch der Berliner Sammlung. Es ist, so viel man beurteilen kann, ein Werk historischen Inhalts; es ist aber nicht aus der Feder eines einzelnen Verfassers geflossen, sondern ein Sammelband mit kleinen Aufsätzen und Berichten unter den Namen der betreffenden Autoren. Zahlreich sind die Mitteilungen über Manis letzte Lebensschicksale, z. B. eine Unterredung Manis im Gefängnis mit dem Wächter, überliefert von einem Lehrer namens Ammôs, ferner eine Erzählung über den Besuch einer Katechumenin namens Anûschak bei dem gefangenen Mani. In einem andern Stück wird als Tag der Gefangennahme ein Sabbat genannt; es folgt eine Gerichtssitzung vor dem König, wo die Vertreter der persischen Religion, die Magusäer, als Ankläger gegen ihren verhaßten Feind auftreten. In eine spätere Zeit des Manichäismus führt uns ein anderer Text mit einer Fülle von unbekannten Personen, wie Königin Thadmor, König Amaro, Hyparch Sapôres, Lehrer Abedjesu, Zachias u. a. Es handelt sich hier um Ereignisse, die sich innerhalb des persischen Reiches, vor allem in den Provinzen Chûzistân und Adarbaigan, abspielen und die Stellung der einzelnen Provinzialregierungen zu der neuen Manireligion beleuchten. Der vorhergenannte König Amaro wird als „großer Patron" der Manichäer bezeichnet; auf Bitten eines Führers der Manichäer legt er Fürsprache beim König Narses (293/302) ein, die auch von Erfolg begleitet ist, da die Bedrückungen und blutigen Verfolgungen auf Befehl des Königs sistiert werden. Die Ruhe hat bis zu seinem Tode angehalten, doch unter seinem Nachfolger Ormizd II. setzte die Hetze der Magusäer wieder ein; die Folge waren neue blutige Verfolgungen.

Das im Frühjahr 1932 erworbene Papyrusbuch konnte noch keiner genaueren Untersuchung unterzogen werden. Soviel scheint festzustehen, daß es eine Sammlung sogenannter Homilien verschiedener Autoren enthält. Wir treffen hier auf

Namen aus dem engeren Jüngerkreis Manis wie z. B. Kustaios, Salmaios.

Ein fünftes Convolut umfaßt einunddreißig bereits unter Glas gebrachte Blätter. Es sind gleichfalls einzelne Abhandlungen mit Überschriften zum Texte. Da lesen wir: „die zweite σύναξις" mit der Zahl 33 am Rande, oder „die dritte σύναξις des dritten λόγος des Lebendigen Evangeliums." „Lebendiges Evangelium" war eines der Hauptwerke des Mani, das stets an der Spitze des heiligen Schriftenkanons aufgeführt wird. Es scheint sich um einen Kommentar eines Schülers zu diesem Evangelium zu handeln. Somit würde uns dieses Evangelium in einzelnen Teilen wieder geschenkt werden, ein unschätzbarer Gewinn für die Maniforschung.

Das Hauptstück der Londoner Sammlung bildet ein Psalmenbuch in vollständiger Erhaltung. Es enthält den Lieder- und Gebetschatz der manichäischen Gemeinden im Westen. Dem Mani konnte der hohe Wert von Liedern für die Propaganda seiner Lehre nicht verborgen bleiben. In den ihm bekannten Gemeinden des Marcion und des Bardesanes waren Psalmen ja weit verbreitet. Bardesanes und sein Sohn Harmonios hatten ein Gesangbuch von 150 Psalmen der ostsyrischen Kirche geschenkt. In Nachahmung und Anlehnung hat Mani die Liederdichtung in seiner Eigenschaft als Gemeindegründer gepflegt. Er selbst hat Psalmen verfaßt. Wie reich die Hymnenliteratur bei den zentralasiatischen Manichäern gewesen ist, haben uns die Turfanfunde gelehrt. Auch die manichäischen Gemeinden des Westens haben ein ähnliches Psalmenbuch besessen. Augustin berichtet uns, daß er als Mitglied der Sekte Lieder gesungen habe. So scheint mir die Behauptung nicht allzu gewagt zu sein, daß das vorliegende Psalmenbuch einst das Gesangbuch des Augustin gewesen ist.

Das Psalmenbuch hat einen großen Umfang gehabt. Die einzelnen Psalmen waren numeriert; die höchste bis jetzt gelesene Zahl ist 230. So wird auch dieser Codex mindestens 250 Blätter = 500 Seiten enthalten haben. Bis jetzt sind fünfzig Blätter abgehoben und verglast. Sie lassen uns ein lebendiges Bild von dem Charakter dieser manichäischen Psalmen gewinnen. Da tritt

uns als besondere Gruppe entgegen unter dem Titel ψαλμοὶ κυριακῆς „Sonntagspsalmen" zum Lobpreise Jesu. Die Manichäer haben also mit den Christen den Sonntag gefeiert; wie bei diesen stand Jesus der Erlöser im Mittelpunkt des Kultus. Eine andere Gruppe bezieht sich auf die Person des Religionsstifters selbst, wie Gebete an Mani, Hymnen auf sein Martyrium, ferner Psalmen für das berühmte Bema-Fest an seinem Todestage. Eine dritte Gruppe bringt Lehrpsalmen kosmologischen Charakters, wie Psalmen an die Seele, an den Urmenschen oder Psalmen mit Anrufungen des gesamten manichäischen Pantheons. Auch die Formen der Psalmen sind mannigfaltig; wir finden Psalmen mit den Anfängen χαῖρε „sei gegrüßt", auch Psalmen mit der beliebten alphabetischen Anordnung.

Ein zweites Papyrusbuch enthält eine Sammlung von Homilien verschiedenen Inhalts und von verschiedenen Verfassern. Hier erhalten wir z. B. einen ganz getreuen Bericht über die letzten Lebensschicksale des Mani aus der Feder eines Augenzeugen. Wir erfahren, daß die letzte Missionsreise von Ktesiphon am Euphrat aus erfolgt ist und die Hauptstadt des persischen Reiches Belapat zum Ziele hatte. Dort ist er an einem Sonntag eingezogen, schon am Montag hat auf die Kunde seiner Ankunft die Hetze der Magusäer eingesetzt und seine Gefangennahme am Samstag erwirkt. Seine Kreuzigung ist am Montag, am 4. Phamenot des ägyptischen Kalenders erfolgt, und zwar anscheinend am Ende der dreijährigen Regierung Bahrâms I. 275/76. Auch die Ereignisse nach Manis Tode sind behandelt. Wir hören, daß Sisinnios Nachfolger des Mani gewesen ist, und daß er ebenfalls den Kreuzestod erlitten hat. Auch Innaios als nächster Nachfolger wird genannt. Größere Stücke fallen auf eine Abhandlung über den „großen Krieg", die eschatologischen Charakter trägt.

Ein drittes Papyrusbuch hängt mit dem Lebendigen Evangelium des Mani zusammen. Über dem vierten und letzten Buch der Londoner Sammlung, das ziemlich vollständig erhalten zu sein scheint, schwebt noch ein tiefes Dunkel, da bisher kein Blatt losgelöst ist.

Faßt man nach dieser Übersicht das Ganze zusammen, so lautet das vorläufige Resultat: Die Bibliothek enthält sieben Papyrusbücher; zwei darunter, die Kephalaia und die Briefsammlung sind Originalschriften des Mani, die übrigen fünf Bücher sind, wenn nicht alles trügt, Schriften von Schülern der ersten Generation; aber auch als solche sind die Quellenschriften von unschätzbarem Werte für die Erforschung des ältesten Manichäismus. Das neue Material bedeutet einen Zuwachs von gewaltigem Ausmaße, wenn man überschlägt, daß für die Abschrift der ganzen Bibliothek zirka 2000 Blätter erforderlich waren. Demgemäß wird auch die Konservierung eine lange Zeit in Anspruch nehmen. Dr. Ibscher berechnet sie nach vorläufiger Schätzung auf zirka 6—8 Jahre. Die Interessenten werden also noch etwas Geduld zeigen müssen, bevor das Ganze der gelehrten Welt in Übersetzung und Bearbeitung vorgelegt werden kann.

Als Proben des neu gewonnenen Quellenmaterials gebe ich einiges aus den Kephalaia wieder.

Das Kapitel 148 trägt die Überschrift: „Über die fünf Bücher, daß sie gehören zu den fünf Vätern". Es folgen die Ausführungen: „Wiederum sprach unser Erleuchter zu seinen Jüngern: Diese großen Schriften, die ich euch geschrieben habe, sind Geschenke, die euch gespendet sind durch die Väter des Lichtes. Das große Lebendige Evangelium ist das Geschenk des Gesandten. Der Schatz des Lebens ist das Geschenk der Säule der Herrlichkeit. Die Pragmateia, das Buch der Mysterien und die Schrift der Giganten, diese drei heiligen Schriften, die eine einzige Schrift bilden, sind Geschenke des Licht-Paargenossen. Die Briefe dagegen alle, die ich euch geschrieben habe von Zeit zu Zeit, sie sind meine Geschenke und meine Gaben. Das ist die gute Frucht, die ich euch gegeben habe von dem guten Baume. Die [Kephalaia] habt ihr selbst [veranlaßt, indem ihr mich fragtet?], und ihr waret in euren Herzen erfreut. Dies sind die Geschenke, die euch gespendet sind durch den Verstand des Lichtes."

Es ist höchst reizvoll, aus dem Munde des Religionsstifters selbst authentische Kunde von seiner Schriftstellerei zu erhalten.

Er bezeichnet sie als die g r o ß e n, versteht darunter die Hauptschriften. Er gibt ihre Zahl auf fünf an, in Wahrheit sind es sieben; drei sind nämlich in eins zusammengefaßt, obwohl sie sicherlich, schon den Titeln nach zu urteilen, einen ganz verschiedenen Inhalt haben. Der Grund liegt in der symbolischen Beziehungssetzung alles Irdischen zu dem Überirdischen, hier zu den fünf großen Vätern des Makrokosmos. Die Zahl fünf spielt in dem manichäischen System eine besondere Rolle. Wir hören von fünf Kammern, fünf Archonten, fünf Geistern, fünf Körpern, fünf Geschmäcken, fünf totenerweckenden Heilanden, fünf Auferstehungen, fünf verschiedenen Typen der Bruderschaft, fünf Speisen des alten und fünf Speisen des neuen Menschen, fünf Söhnen des Urmenschen, fünf Söhnen des lebendigen Geistes usw.

Wie Marcion aus den christlichen Vorleseschriften einen Kanon heiliger Schriften gebildet hatte, so hat auch Mani einen Schriftenkanon aus seinen eigenen Schriften zusammengestellt. Dieser Kanon ist maßgebende Autorität für die Manichäer in Lehre und Lebenshaltung geblieben. Dieser Schriftenkanon enthielt keine Geheimschriften, sondern war allgemein zugänglich, darum waren uns auch die Namen der einzelnen Werke längst bekannt. Sie waren sämtlich in syrischer Sprache verfaßt, mit Ausnahme des auch hier nicht aufgeführten Schâpûrakân, der in persischer Sprache abgefaßt war. Die Muttersprache Manis war ein dem Syrischen verwandter babylonisch-aramäischer Dialekt.

Nicht ohne Grund hat Mani seinen Schriften ein besonderes Kapitel gewidmet, denn kein Religionsstifter, abgesehen von Muhammed, hat ein so großes Gewicht auf das geschriebene Wort gelegt wie Mani. Das Buch stand ihm höher als die mündliche Überlieferung; letzterer steht er mit größtem Mißtrauen gegenüber, da sie der Verfälschung im Laufe der Zeit unterliegt. Deshalb hat er selbst seine Lehre in Büchern fixiert, um sie jeglicher Verfälschung zu entziehen; der heilige Kanon, auf den er seine Gläubigen verpflichtet, sollte diesem Zwecke dienen. In Kapitel 154 hat Mani als Thema behandelt die Vorzüge seiner Religion von den früheren Weltreligionen. Er scheint zehn

Punkte herausgehoben zu haben, von denen sechs an der Zahl erhalten sind. Da finden wir unter Punkt vier folgendes:

„Die Schriften und die Weisheit und die Apokalypsen und die Parabeln und die Psalmen von allen früheren Religionen haben sich an allen Orten versammelt und sind hinzugekommen zu meiner Religion und haben sich hinzugesellt zu der Weisheit, die ich offenbart habe. Wie ein Wasser sich hinzugesellen wird zu einem andern Wasser und werden zu vielen Gewässern, so haben auch die alten Bücher sich meinen Schriften zugesellt und sind geworden eine große Weisheit, deren gleichen nicht verkündet worden ist unter allen alten Geschlechtern. Nicht sind geschrieben worden noch sind offenbart worden die Bücher, wie ich sie geschrieben habe."

Mani proklamiert sich hier als den Offenbarer der Sophia, der Weisheit. Diese Weisheit ist aber keine intellektuelle, sondern ausschließlich eine religiöse. Denn sie ist enthalten in den heiligen Religionsurkunden früherer Religionen. Unter diesen früheren Religionen begreift Mani das Christentum, den Parsismus und den Buddhismus. Mani war kein religiöser Schwärmer, noch ein Ekstatiker oder Prophet, sondern ein klarer Kopf von kühler Reflexion. Er hat seine religiöse Weisheit durch das Studium der ihm zugänglichen Religionsurkunden gewonnen; er hebt aus ihnen Apokalypsen, Parabeln und Psalmen hervor und denkt wohl dabei in erster Linie an die christliche Religion. Als Mann des Studiums liegt ihm jeder Fanatismus fern; er blickt von hoher Warte ohne jede Voreingenommenheit auf das Frühere zurück und weiß das Echte und Brauchbare zur Vermehrung seiner Weisheit zu verwerten. So ist aus den verschiedenen Weisheiten eine große Weisheit geworden. Treffend ist das Bild von dem Wasser, das aus kleinen Anfängen durch Hinzutritt von anderem Wasser zu einem großen Gewässer sich entwickelt. Mani hat also nach seinen eigenen Worten die Religionsurkunden der Christen, Perser und Buddhisten gelesen und sie seinem heiligen Schriftenkanon gewissermaßen angegliedert. Durch diese Kumulation ist schon die Überlegenheit seiner Religion gegeben, aber die Überlegenheit zeigt sich weiter in der Art der Verkündigung und

zweitens in den Büchern, die Mani geschrieben hat und in denen seine Offenbarungen niedergelegt sind.

In demselben Kapitel hatte Mani bereits unter Punkt 2 diese Überlegenheit genauer formuliert. Dort heißt es: „Meine Religion ist überlegen in der Weisheit und in den [Mysterien], die ich euch in ihr offenbart habe. Diese Weisheit habe ich offenbart und sie geschrieben in die heiligen Bücher, in dem großen Evangelium und den andern Schriften, damit man sie nicht verändere nach mir. Wie ich sie in die Bücher geschrieben habe, so auch habe ich befohlen, daß man sie abmale. Denn alle die Apostel, meine Brüder, die vor mir gekommen sind, nicht haben sie ihre Weisheit geschrieben, wie ich sie geschrieben habe, noch haben sie abgemalt ihre Weisheit in das Abbild, wie ich sie abgemalt habe. Meine Religion ist überlegen von ihrem Anfang an den früheren Religionen."

Wiederum legt Mani den Hauptakzent auf seine Weisheit, die in den Offenbarungen kundgetan ist. Diese Offenbarungen sind schriftlich fixiert in Büchern, die er als „heilige" bezeichnet und unter denen er das „große Evangelium" hervorhebt, offenbar, weil es im Kanon an erster Stelle stand. Diese schriftliche Fixierung ist aus der Sorge um die Erhaltung des Urtextes für die Zukunft, d. h. um die Unversehrtheit und getreue Überlieferung der Lehre geflossen. Was Mani an seinen Vorgängern tadelt, ist erstens, daß sie ihre religiöse Weisheit nicht in Büchern niedergelegt und der Nachwelt unverfälscht überliefert haben, und zweitens, daß sie ihre Weisheit nicht bildlich dargestellt haben. Mani hat seine Schriften mit eigener Hand kalligraphisch niedergeschrieben und künstlerisch ausgestattet; er hat sogar eine Reform der Schrift vorgenommen, um äußerlich seine Werke von den andern profanen zu unterscheiden. Und seinem Vorbilde getreu oder genauer seinem Befehle gemäß sollen es auch die Anhänger mit seinen Büchern halten. Mani bekennt sich hier als „Maler". „Mani der Maler" ist bei den späteren persischen Schriftstellern eine stehende Bezeichnung; man hat sogar die persische Miniaturmalerei auf ihn zurückgeführt. Unsere Papyrusbücher legen ein deutliches Zeugnis für die prachtvolle Ausstattung der heiligen Schriften ab. Wenn auch von einer male-

rischen Ausstattung abgesehen ist, so ist doch das zarteste Papyrusmaterial ausgewählt und das Ganze in einer vollendeten kalligraphischen Schrift mit peinlichster Sorgfalt abgeschrieben. Nach dem Urteil von Ibscher sind die Mani-Handschriften zu den besten Erzeugnissen des Altertums zu rechnen und brauchen den Vergleich mit den Prachthandschriften des Mittelalters nicht zu scheuen. Nicht anders als in Ägypten war es in Afrika. Augustin berichtet von den „vielen und großen und kostbaren Pergament-Codices" der manichäischen Schriften, aber als fanatischer Renegat erläßt er die Aufforderung: „Verbrennt alle jene Pergamenthandschriften und jene kostbaren Ledereinbände." Und ein arabischer Schriftsteller überliefert uns folgendes interessante Gespräch: „Ibrahim sagte einmal zu mir: Ich wünschte, die Zandiken (= Manichäer) wären nicht so erpicht darauf, teures Geld auszugeben für sauberes weißes Papier und für die Anwendung von glänzend schwarzer Tinte, und daß sie nicht so hohen Wert legten auf die Schönschrift und weniger die Schönschreiber zum Eifer anspornten, denn fürwahr kein Papier, das ich noch sah, ist dem Papier ihrer Bücher zu vergleichen, und keine Schönschrift mit der, die in jenen Büchern angewandt ist." — Die Antwort lautet: „Wenn die Manichäer für die Ausstattung ihrer heiligen Schriften Aufwand machen, so ist dies dasselbe, als wenn es die Christen für die Kirchen tun." Von der manichäischen Kunst hat uns Le Coq in seinen manichäischen Miniaturen aus den Turfanfunden eine überraschende Vorstellung gegeben. Mani und die Manichäer hatten die Überzeugung, daß der innere Wert einer Sache eindringlicher zur Geltung kommt, wenn auch auf das Äußere besonderes Gewicht gelegt wird.

Auf den ersten Punkt, auf den Mangel einer schriftlichen Fixierung der religiösen Weisheit seiner Vorgänger, geht Mani an dieser Stelle nicht weiter ein. Er hatte diesen Punkt in seinem Einleitungskapitel zu den Kephalaia bereits behandelt. Hier hat er seine drei Vorgänger namentlich aufgeführt: es sind Zarades (Zoroaster), Buddha, Jesus, oder, was charakteristisch, in der Reihenfolge: Jesus, Zarades und Buddha. Jesus hat im Lande des Westens seine Weisheit verkündigt und seine „Hoffnung" gepredigt und hat Jünger ausgewählt, aber Jesus hat keine

Bücher geschrieben, vielmehr seine Jünger nach ihm haben aufgeschrieben seine Weisheit, seine Parabeln, die Zeichen und Wunder, die er getan, und haben ein Buch geschrieben. Mani folgert daraus, daß wir die wirkliche von Jesus verkündete Lehre nicht mehr besitzen, sie ist nur in abgeleiteter Form durch Zwischenträger auf uns gekommen. Mani las die evangelischen Berichte über Jesus nicht in dem Vier-Evangelien-Kanon, sondern in der Evangelienharmonie des Tatian, dem sog. Diatessaron, das in der ostsyrischen Kirche das Gemeinde-Evangelium war. Von Zoroaster weiß Mani zu berichten, daß er ein gerechter und wahrhaftiger Schüler des Königs Hystaspes gewesen und seine „Hoffnung" in Persien verkündet hätte, aber, so fügte er hinzu, er hat keine Bücher geschrieben, sondern seine Jünger, die nach ihm kamen, erinnerten sich und schrieben die Bücher, die sie heute lesen. So geben also nach Mani die heiligen Schriften der persischen Religion nicht die Originalgedanken ihres Stifters wieder, können also auf Authentizität keinen Anspruch erheben, da sie nur aus dem Gedächtnis von seiten seiner Jünger niedergeschrieben sind. Über Buddha gibt Mani folgendes Urteil ab: „Als nun Buddha seinerseits gekommen war — wir haben in bezug auf ihn erfahren, daß auch er gepredigt hat seine Hoffnung und viel Weisheit, daß er hat ausgewählt seine Gemeinden und vollendet seine Gemeinden und seine Weisheit ihnen offenbart hat. Aber das ist es, daß er seine Weisheit nicht in Bücher geschrieben hat. Seine Jünger, die nach ihm kamen, sind es, die sich erinnerten an das bißchen Weisheit, das sie von Buddha gehört und in Schriften geschrieben haben."

Und zu diesem Mangel an Originalschriften der früheren Religionsstifter gesellt sich die örtliche und sprachliche Beschränktheit ihrer Verkündigung. Diesen Punkt hat Mani an die Spitze der Vorzüge seiner Religion gestellt. Es heißt:

„Wer seine Religion im Westen gestiftet hat, dessen Religion ist nicht gelangt zum Osten; wer gestiftet hat seine Religion im Osten, dessen Auslese ist nicht gekommen zum Westen, so daß es einige unter ihnen gibt, deren Namen nicht bekannt geworden sind in andern Städten. Meine Hoffnung wird aber gehen nach dem Westen und wird auch gehen nach dem Osten. Und man

wird hören die Stimme ihrer Verkündigung in allen Sprachen, und man wird sie verkündigen in allen Städten. Meine Religion ist in diesem ersten Punkte überlegen allen früheren Religionen, denn die früheren Religionen waren gestiftet an einzelnen Orten und in einzelnen Städten. Meine Religion wird ausgehen in allen Städten und die Botschaft wird erreichen jedes Land."

Mani reflektiert an dieser Stelle auf die örtliche Verbreitung der früheren Religionsstiftungen und ihre Mission unter den Völkern. Er ist bei dieser Überschau zu dem Resultat gekommen, und dieses Urteil besteht wohl für seine Zeit zu Recht, daß die christliche Religion nicht nach dem Osten vorgedrungen ist und umgekehrt die beiden Religionen des Orients, der Parsismus und der Buddhismus, nicht nach dem Westen. Die Folge war die gegenseitige Unkenntnis. Mani will diesem beklagenswerten Zustande ein Ende bereiten. Er hat, wie einst Paulus, seinen Beruf als Weltmissionar erkannt: alle Länder und alle Städte sollen die Stimme der Verkündigung hören, und was die Hauptsache ist, sie sollen sein Evangelium in ihrer Muttersprache hören. Weltmission ist die Losung, Durchbrechung aller nationalen und sprachlichen Schranken das Ziel. In Anlehnung an den ihm bekannten Missionsbefehl Jesu hat Mani in dem Einleitungskapitel seine Jünger, die er als die „gute Auslese" bezeichnet, zur Mission nach dem Westen aufgefordert, nachdem sie mit eigenen Augen gesehen hatten, daß seine Hoffnung nach dem Osten gegangen ist, und er hat zugleich ihr Augenmerk auf die Gebiete des Nordens und des Südens gelenkt. Auf Grund dieses klar durchdachten Missionsplanes hat er schon zu seinen Lebzeiten seine vertrautesten Schüler als Emissäre nach den verschiedensten Ländern ausgeschickt. Und in dem hohen Bewußtsein von seinem eigenen Missionsberuf ist er unermüdlich im Dienste der Mission tätig gewesen, wenn er auch seine Tätigkeit im großen und ganzen nur auf das weite Gebiet des persischen Reiches beschränkt hat. Seine ganze Korrespondenz ist ein sprechendes Dokument für seine ökumenische Missionstätigkeit. Er selbst hat an den verschiedenen Feldzügen des Schâpûr teilgenommen, um in die eroberten Gebiete seine Propaganda zu tragen. Die spätere Legende hat ihn bereits in Turkestan, Nordchina, Tibet

wirken lassen. Aber eine Missionsreise hat ihn doch über die Grenzen des persischen Reiches geführt, und zwar nach Indien, denn in dem Einleitungskapitel der Kephalaia lesen wir folgendes:

„Am Ende der Jahre des Königs Ardaschîr zog ich aus, um zu predigen. Ich fuhr zu Schiff nach dem Lande der Inder. Ich predigte ihnen die Hoffnung des Lebens, und ich wählte an jenem Ort eine gute Auslese aus. In dem Jahre aber, da der König Ardaschîr starb und sein Sohn Schâpûr König wurde, da [sandte er nach mir?] und ich fuhr zu Schiff von dem Lande der Inder nach dem Lande der Perser, und von dem Lande der Perser kam ich nach dem Lande Babylonien, Maisan und dem Lande Chûzistân. Ich erschien vor dem König Schâpûr, und er empfing mich mit großer Ehre. Er gestattete mir, daß ich wanderte in seinem Reiche und das Wort des Lebens predigte. Ich verbrachte weitere Jahre mit ihm im Gefolge in Persien, im Lande der Parther bis hinauf nach Adiabene und den Grenzländern des Gebietes des Römerreiches."

Durch diesen Bericht ist mit einem Schlage eine der brennendsten Fragen der Mani-Forschung gelöst, nämlich die Frage der Bekanntschaft des Mani mit den Lehren Buddhas, und die weitere Frage betreffs seines Aufenthaltes in Indien, der verschiedentlich angezweifelt worden ist. An der Tatsache seines Aufenthaltes in Indien kann nach diesem Selbstzeugnis nicht mehr gezweifelt werden. Die Reise hat zu Schiff stattgefunden, ohne Zweifel von der Mündung des Tigris aus. Das Motiv der Reise war die Verkündigung der Lehre. Die Reise verlegt Mani in die letzten Jahre der Regierung des ersten Sasanidenkönigs Ardaschîr I. (224/41). Mani stand ungefähr im dreiundzwanzigsten Lebensjahre. Der Aufenthalt wird sich über ein Jahr erstreckt haben. Nach seiner Mitteilung war die Predigt von Erfolg begleitet, manichäische Gemeinden sind entstanden; mit ihnen hat Mani späterhin in brieflicher Verbindung gestanden.

Aber hat denn allein der Missionstrieb den Mani zu seiner Reise nach Indien bewogen? Wird nicht auch dabei das Bekanntwerden mit der vielgerühmten und geheimnisvollen Religionsweisheit der Inder, d. h. der Brahmanen, Samanäer, Gymnoso-

phisten ein Wort mitgesprochen haben? Wir wissen ja, daß die synkretistische Gesellschaft der römischen Kaiserzeit im 3. Jahrhundert und die Reformatoren des Heidentums das religiöse Gefühlsleben durch die orientalische Weisheit wieder aufzufrischen bestrebt waren. Dabei spielt auch Indien eine große Rolle. Ein Zeugnis dafür ist die Vita des Apollonius von Tyana, verfaßt von Philostratus, einem Schöngeist am Hofe der Severer in Rom, der den Helden seines Romans nach Indien zu den heiligen Brahmanen wandern läßt. Man lebte allgemein der Überzeugung, daß Männer wie Pythagoras und Plato ihre Weisheit aus Indien bezogen hätten. Bardesanes, der Gnostiker, ein älterer Zeitgenosse des Mani, der auf die Gedankenwelt Manis einen großen Einfluß ausgeübt hat, hatte ein Buch über Indien geschrieben, nachdem er von einer indischen Gesandtschaft an den Kaiser Elagabal genaue Kunde über die religiösen Strömungen eingezogen hatte. Was Wunder, wenn auch ein religiöser Genius wie Mani das sittlich-religiöse Leben an Ort und Stelle kennenlernen wollte! Während seines Aufenthaltes wird er sicherlich sich mit den heiligen Schriften des Buddhismus beschäftigt haben, auch werden die buddhistischen Mönche auf ihn nicht ohne Eindruck geblieben sein. Diese intime Kenntnisnahme hat ihn zuletzt veranlaßt, Buddha zu seinen Vorläufern neben Jesus und Zoroaster zu rechnen; ausdrücklich stellt er ja dem Buddha das Zeugnis aus, viel Weisheit offenbart und Gemeinden gegründet und vollendet zu haben. Er war beim Studium der buddhistischen Religionsurkunden zu dem Resultat gekommen, daß auch Buddha die e i n e religiöse Weisheit, als deren Vertreter Mani sich fühlte, verkündigt hätte. Freilich die gesamte Weisheit Buddhas ist nicht überkommen. Die Jünger haben aus Erinnerung nur ein b i ß c h e n Weisheit, das sie von Buddha gehört, schriftlich fixiert. Angesichts dieser Tatsachen wird man heute nicht mehr die Kenntnis Buddhas bei Mani auf indirektem Wege ableiten können, und weiter, man wird die Beeinflussung Manis durch den Buddhismus nicht mehr bestreiten dürfen. Die manichäische Ethik, speziell die Askese, trägt unbedingt indische

Züge an sich. Das ist für die Religionsgeschichte von ungeheurer Tragweite.

Noch eine andere wichtige Tatsache können wir dem vorher angeführten Berichte entnehmen. Auf Grund der uns bisher zugänglichen Quellen hatte man das erste öffentliche Auftreten des Mani mit zweien seiner Genossen und in Begleitung seines Vaters auf den Krönungstag des Schâpûr (20. März 241) verlegt. Das entspricht aber nicht der historischen Wahrheit, denn nach Manis Aussage befand er sich beim Tode seines Vorgängers noch in Indien; er hat erst nach der Kunde von dessen Tode Indien verlassen, kann also unmöglich am Krönungstage schon in der Hauptstadt geweilt haben. Wir haben in jenen Angaben eine Stiftungslegende der Manichäer vor uns. Freilich die Audienz des Mani beim König ist eine historische Tatsache, wenn sie auch nicht einen so romantischen Verlauf gehabt hat, wie die spätere Tradition sie schildert. Mani erkennt die ehrenvolle Aufnahme am Hofe an; im übrigen handelte es sich um das Gesuch um Predigterlaubnis in den Gebieten des persischen Reiches. Dieses Gesuch ist ihm gewährt worden.

Ich hatte vorhin als einen Vorzug der Mani-Religion in den Augen des Stifters ihre Universalität bezeichnet. Die drei genannten Vorgänger sind an der Scholle kleben geblieben, haben ihre Weisheit nicht über die Grenzen ihres Heimatlandes hinausgetragen, infolgedessen ist die Religion Buddhas auf Indien beschränkt geblieben, die des Zoroaster auf Persien, die Religion Jesu auf den Westen. In der Verkündigung der Weisheit selbst ist zwischen Mani und seinen Vorgängern in Wirklichkeit kein Unterschied. Im Kapitel 143 hat uns Mani seine Ansicht kundgetan. Das Kapitel trägt die Überschrift: „Alle Apostel, die in die Welt kommen, sind geschickt durch eine einzige Kraft, aber sie sind verschieden in Rücksicht auf das Land." Und nun die Ausführung!

„Das Aussehen des Landes, wenn man sie zu ihm schickt, gleicht der Art des Königs, denn er ist zwar ein einziger, aber die Gesetze und die Gesandten gleichen nicht einander, seine Briefboten sind nicht gleich miteinander, denn die Länder und die Sprachen, zu denen man sie schickt, sind verschieden voneinander;

nicht ist die eine gleich der andern. So ist es auch mit der ruhmvollen Kraft, die aussendet alle Apostel aus sich. Die Offenbarung und die Weisheit, die sie ihnen gibt, gibt sie ihnen in verschiedenen Formen, d. h. die eine gleicht nicht der andern, denn die Sprachen, zu denen man sie schickt, gleichen nicht einander."

Mani hat richtig erkannt, daß die Verschiedenheit der Sprachen ein unüberwindliches Hindernis für die Weltmission ist. Er hatte ja sich gerühmt, daß seine Lehre in allen Ländern und in allen Städten verkündet werden sollte. Dann war aber die nächste Konsequenz die, daß die Bücher des Religionsstifters selbst in die Hauptkultursprachen übersetzt werden mußten. Schon zu Lebzeiten wird diese Übersetzungsarbeit begonnen haben, und zwar die Übersetzung von der syrischen Originalsprache ins Iranische, Persische und Griechische. Unsere Manischriften sind dann diesem Gebote gemäß in die heimische Volkssprache Ägyptens übersetzt worden; für die Propaganda im Abendlande sind lateinische Übersetzungen geschaffen. Aber mit der Übersetzung in die verschiedenen Sprachen war es nicht getan. Wie Paulus den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche war, so hat sich Mani in bewußter Weise den Denkformen und den religiösen Vorstellungen der verschiedenen Kulturvölker angepaßt im Interesse seiner Weltmission. Das lehren uns die neuen Turfantexte. Es ist ein bleibendes Verdienst von H. H. Schaeder[7]), auf die Umgestaltung der Namen und Begriffsbildungen hingewiesen zu haben. Hier treten uns persische Götterbezeichnungen entgegen: der Vater der Größe heißt „Zarvân", der Urmensch „Ohrmiz", der lebendige Geist „Mithra"; daneben das Oberhaupt der Finsternis „Ahriman" mit seinen Deven, auch die sonstigen Termini der zoroastrischen Theologie und Ethik haben in den manichäischen Urkunden Aufnahme gefunden, ohne dadurch das Gedankensystem des Mani zu alterieren.

Für Mani gibt es nur eine religiöse Weisheit, denn diese geht zurück auf eine Kraft der oberen Welt, auf den „Vater der Größe". Von ihm sind alle Apostel ausgeschickt, demgemäß entstammen auch alle Offenbarungen, alle Weisheiten ein und derselben Kraftquelle. Aber die Heilsökonomie mußte auf die

7) Urform und Fortbildungen des Manichäischen Systems 1927.

verschiedenen Länder Rücksicht nehmen; deshalb hat sie die Weisheit in verschiedenen Formen durch die verschiedenen Apostel verkünden lassen. Im Range stehen sich alle Apostel wie Jesus, Buddha, Zoroaster und Mani gleich; deshalb nennt Mani sie seine „Brüder", „Väter der Gerechtigkeit". Sie unterscheiden sich nur in der zeitlichen Folge ihres Auftretens resp. ihrer Sendung. Mit Mani ist die letzte Epoche der Apostelsendung angebrochen, ist die „heilige Kirche" als Abschluß der ganzen religiösen Menschheitsentwicklung in die Erscheinung getreten. Denn in Mani ist der von Jesus verheißene Paraklet erschienen, darum nennt er sich speziell „Apostel Jesu Christi". Dieses Parakletentum des Mani ist von den Anhängern gegenüber den christlichen Gegnern heftig verteidigt worden, denn davon hing ausschließlich der Apostolat des Mani ab. So wundert man sich nicht, in den Kephalaia auf eine Erörterung über den Apostolat zu stoßen. Mani gibt auf die Frage der Jünger folgende Antwort:

„Nachdem die Kirche des Fleisches sich in die Höhe gehoben hatte, ist meine Apostelschaft eingetreten, nach der ihr mich befragt habt. Seit jener Zeit ist der Paraklet geschickt, der Geist der Wahrheit (Joh. 14, 16; 15, 26), der zu euch gekommen ist in dieser letzten Generation gemäß dem, wie Jesus gesagt hat: Zu der Stunde, wo ich weggehen werde, werde ich euch den Parakleten senden und, wenn der Paraklet kommen wird, wird er die Welt überführen und sprechen mit euch über die Gerechtigkeit" (Joh. 16, 17).

Und Mani schildert uns gleich darauf den Akt seiner Berufung mit den Worten:

„In den Jahren des Ardaschîr, des Königs von Persien, wurde ich aufgezogen und wuchs auf und gelangte bis zu einer gewissen Zeit. In jenem bestimmten Jahre der Regierung des Ardaschîr kam der lebendige Paraklet zu mir herab und sprach mit mir. Er offenbarte mir das verborgene Mysterium, das den Welten und den Generationen verborgen war: das Mysterium der Tiefe und der Höhe; er offenbarte mir das Mysterium des Lichtes und der Finsternis, das Mysterium des Kampfes ... und das Mysterium des Krieges, den die Finsternis angezettelt hat. Er offenbarte

mir, wie das Licht und die Finsternis durch ihre Vermischung die Welt aufgerichtet haben — er offenbarte mir das Mysterium der Erschaffung des Adam, des ersten Menschen. Er lehrte mich das Mysterium des Baumes der Erkenntnis, von dem Adam gegessen, wodurch seine Augen sehend wurden, das Mysterium der Apostel, welche in die Welt ausgesandt werden, um die Religionen zu stiften, das Mysterium der Electi und ihrer Vorschriften — das Mysterium der Katechumenen und ihrer Helfer und ihrer Vorschriften, das Mysterium der Sünder und der Strafen, die ihnen bestimmt sind. So wurde mir alles, was geschehen ist und was geschehen wird, durch den Parakleten offenbart, und alles, was das Auge sieht und das Ohr hört und das Denken denkt, offenbart. Ich lernte durch ihn alles kennen; ich sah das All durch ihn; ich wurde ein Körper und ein Geist."

Mani führt die Offenbarung des Parakleten auf ein hier nicht näher fixiertes Jahr unter der Regierung des Ardaschîr zurück. Die Offenbarungen sind als Mysterien bezeichnet, die vorher den himmlischen Mächten und den früheren Generationen der Menschheit verborgen waren. Freilich das, was er im einzelnen als geoffenbarte Mysterien vorträgt, ist ausschließlich sein eigenes Geistesprodukt, beginnend mit seinen kosmologischen Phantasien und endigend mit seinen ethischen Vorschriften für die Electi, Katechumenen und Helfer. Mani behauptet daher nicht mit Unrecht, daß der Paraklet an Körper und Geist eins mit ihm geworden sei. Hier erkennen wir mit aller Deutlichkeit, daß Mani ein Gnostiker gewesen ist, ja es ist nicht zu kühn, ihn als den Kulminationspunkt und zugleich als den Abschluß der gnostischen Bewegung zu würdigen. Freilich hat er keine Schule wie die übrigen gnostischen Schulhäupter gegründet, sondern eine Weltreligion gestiftet, die den Siegeszug des Christentums nach dem Osten: nach Persien, Indien und China, unterbunden und ihrerseits selbst nach dem Westen: nach Ägypten, Nordafrika, Spanien und Gallien, einen siegreichen Vorstoß unternommen und die Grundfesten der christlichen Kirche für eine Zeitlang erschüttert hat.

Und wenn ich zum Schluß noch einen kurzen Blick auf das Lehrsystem Manis werfen darf, so hatte die Lehre bekannt-

lich zur Grundlage den dualistischen Gedanken des Parsismus von dem ewigen Gegensatz von Licht und Finsternis. Dieser Kampf der beiden Prinzipien wird in einem gewaltigen Weltdrama behandelt, wie es sich einerseits im Makrokosmos und andererseits im Mikrokosmos in der Gefangennahme und in der Befreiung des Lichtes aus den Händen der Feinde des Lichtes abspielt. Man hat in jüngster Zeit den Versuch gemacht, das Gedankensystem Manis seines orientalischen Charakters zu entkleiden und es in Verbindung mit der hellenischen Wissenschaft zu bringen. Hinter dem Mythus sollen Begriffe theoretischer Art stecken; das begriffliche Inventar wie Gott und ὕλη, wie ψυχή und νοῦς soll Manis Vertrautheit mit griechischem Denken und mit griechischer Wissenschaft beweisen. Die Problemstellung soll letztlich zurückgehen auf eine Linie, die von Timaios und von Poseidonios' Timaios-Kommentar anhebt und, auf den Orient gesehen, zu Philo und zum Hermetismus hinführt.

Findet man nun in der Gedankenwelt des Mani, wie sie uns jetzt in der ursprünglichen Fassung vorliegt, eine Bestätigung dieser These? Die Frage stellen heißt sie verneinen. Die Kephalaia legen ein unzweideutiges Zeugnis dafür ab, daß der Hellenismus in den geistigen Horizont Manis nicht eingetreten ist, wie er selbst ja auch die Grenzen des römischen Reiches nicht überschritten hat. Mani führt ununterbrochen das Wort „Weisheit" im Munde, aber niemals begreift er darunter hellenische Weisheit im Sinne der griechischen Philosophie. Werke griechischer Philosophen sind niemals in seinen Gesichtskreis gekommen; seine Lektüre bildeten nach eigenem Geständnis die Religionsurkunden der verschiedenen Völker. Er wollte den Völkern die religiöse Weisheit predigen. Diese Weisheit trägt unbedingt einen orientalischen Charakter an sich. Denn nicht mit dem Mittel der Dialektik und Rhetorik, d. h. auf dem Wege der Spekulation hat Mani sein Lehrsystem entworfen, sondern wie seine Lehrmeister, die Gnostiker, sucht er mit Hilfe der Phantasie die transzendentale Welt zu erstürmen und auszumalen in Form eines großen Weltschöpfungsdramas. Der orientalische Geist tritt uns auf Schritt und Tritt in seinen Werken entgegen.

Und Mani selbst hat ja mit geradezu beispielloser Offenheit seine geistigen Nährväter kundgetan: Diese sind nach dem Westen gewendet: Jesus mit seinen Parabeln, Paulus mit seinen Briefen, Marcion mit seinen Antithesen, Bardesanes mit seinen Psalmen, Gesetzen der Länder und sonstigen gnostischen Schriften, nach dem Osten gewendet die Religionsurkunden des Zoroaster und des Buddha. Das begriffliche Inventar, das uns oft hellenisch anmutet, hat er dem geistigen Inventar der Gnostiker entnommen. Nicht Bardesanes, sondern Mani ist der letzte Gnostiker.

Papst Gregor II. und der Bilderstreit.

Von Erich Caspar
Berlin-Wilmersdorf, Nikolsburger-Straße 6.

Die beiden Briefe Gregors II. an Kaiser Leo III. den Isaurier, JE. 2180 und 2182, nur im griechischen übersetzten Text erhalten, sind gerade in der neuesten Forschung wieder vielumstritten. Drei Ansichten stehen widereinander. Die Mehrheit verwirft beide Briefe als Fälschungen; sie seien im Orient fabriziert worden, um den Verlust der echten Briefe, die nach einwandfreien Zeugnissen vorhanden gewesen sind, zu ersetzen, so Duchesne, in Liber pontificalis I, 1886 S. 413 Anm. 45, Schwarzlose, Der Bilderstreit, 1890, S. 113 ff., Guérard, in Mélanges d'archéol. et d'hist. X, 1890, S. 44 ff., Hodgkin, Italy and her invaders VI, 1895, S. 501 ff., v. Dobschütz, in Texte u. Unters. XVIII, 1899, S. 187* f., Leclercq in der französischen Übersetzung von Hefeles Konziliengeschichte III, 2, 1910, S. 659 ff., Anm. 3. Dagegen hat Hartmann, Untersuch. z. Gesch. d. byzantinischen Verwaltung in Italien, 1889, S. 131 ff., den kürzeren, zweiten Brief JE. 2182 als echt, den längeren JE. 2180 aber als gefälschte vergröberte Erweiterung desselben zu erweisen gesucht und damit u. a. bei Hans v. Schubert, Gesch. d. christl. Kirche im Frühmittelalter, 1921, S. 248 Zustimmung gefunden. Endlich sind den Briefen aber auch in neuerer Zeit Verteidiger ihrer Echtheit, die in älterer Zeit niemals bezweifelt worden war, erstanden. Loofs, in Theol. Lit.-Ztg. 1891 S. 544, erhob Einwände gegen Schwarzlose, Mann, The lifes of the popes I, 2, 1902, S. 498 ff., gegen Hodgkin[1]); aber erst Ostrogorsky, Les débuts de la querelle des images, in Mélanges Ch. Diehl I, 1930, S. 235 ff. versuchte jüngst eine eingehende Rettung beider Briefe in ihrem vollen Wortlaut, einem Wortlaut freilich, der gegenüber den bisher gedruckten Texten abweichend und an einigen Stellen weni-

1) Auch die kurzen Ablehnungen von Bonwetsch, in Haucks Realenz. III, S. 223 und R. Seeberg, Lehrb. der Dogm.Gesch. II³, 1923, S. 359 Anm. 1, sind zu erwähnen.

ger anstößig lautete. Der zuerst von Baronius, Ann. eccl. ad a. 726 (ed. Theiner XII, 1867, S. 340 ff.) gedruckte und seither bis zu Mansi, Conc. coll. XII S. 959 ff. nachgedruckte Text beruhte auf einer von Fronton le Duc i. J. 1590 aufgefundenen Handschrift (jetzt Paris, Bibl. Nation. Suppl. grec. 143) des griechischen Schreibers Konstantin Palaeokappa, saec. XVI [2]) nach einer Vorlage, die er in Aptera (Kreta) abgeschrieben zu haben erklärte. Erst Guérard ging dann der übrigen handschriftlichen Überlieferung der Briefe nach; er stellte fünf weitere Codices: Escorial, graec. 564 saec. XVI, Turin 154 saec. XVI und 135 saec. XIV [3]), Wien Theol. graec. 272 saec. XIV, Rom, Vat. Pal. graec. 308 saec. X/XI fest [4]) und machte auf Textvarianten derselben gegenüber den auf der Pariser Hs. beruhenden Drucken aufmerksam [5]). Ostrogorsky teilte dann auf Grund einer Kollation der Wiener Handschrift nähere Einzelheiten über diese abweichenden Lesungen mit und erwies sie als die bessere Überlieferung. Der Schreiber der Pariser Handschrift (oder dessen unmittelbare Quelle) hat den Text an zahlreichen Stellen verschärft und so erst nachträglich Dinge hineingebracht, die als Argumente gegen die Echtheit verwendet worden sind. Ostrogorsky deutete die Möglichkeit an, daß vielleicht einige weitere Anstöße bereits bei der Übersetzung der lateinischen Originale ins Griechische in den Text hineingekommen sein könnten [6]). Die weitaus meisten der gegen die Echtheit vorgebrachten Argumente glaubte er aber widerlegen zu können. Seinen Ausführungen hat Dölger, in Byzant. Zeitschr. XXXI, 1931, S. 458 ff. nur mit Einschränkungen zugestimmt und die Frage der Echtheit der Gregorbriefe

2) Baronius gab ihm eine, übrigens mehrfach fehlerhafte (s. unten Anm. 37) lateinische Übersetzung bei, die gleichfalls von Mansi nachgedruckt wurde.

3) Diese beiden Hss. haben bei dem Turiner Bibliotheksbrande von 1904 so gelitten, daß sie praktisch wohl nicht mehr in Betracht kommen; vgl. Ostrogorsky l. c. S. 244.

4) Dazu kommt noch eine Pariser Hs. Bibl. Nat. graec. 767, saec. XIII und eine Venetianer, Bibl. Naniana graec. 309 saec. XV, vgl. v. Dobschütz, Christusbilder, in Texte u. Unters. XVIII, 1899, S. 187*, vgl. unten Anm. 57.

5) l. c. S. 48 Anm. 1.

6) l. c. S. 248 Anm. 2 (249), vgl. auch S. 247, vgl. dazu unten Anm. 45, 47, 67. Gegen solche, an sich schon nicht zu sicheren Ergebnissen führende Annahme hat Dölger bereits triftige Einwände erhoben.

als „noch nicht völlig geklärt" bezeichnet; er zeigt sich geneigt, doch zu der Ansicht von Hartmann zurückzukehren.

In der Tat scheint auch mir eine neue Untersuchung vonnöten zu sein, aber ich hoffe, auf methodischem Wege zu festeren Resultaten zu gelangen. Um mein Ergebnis vorwegzunehmen, so glaube ich, daß Ostrogorskys Verteidigung der Echtheit sich einerseits vertiefen und auf sicherere Grundlage stellen läßt, und daß sie andrerseits zu weit geht, indem sie manches zu retten sucht, was als Einschub eines späteren Glossators preiszugeben ist und mit Sicherheit ausgeschieden werden kann.

Um Weitläufigkeit zu vermeiden, unterlasse ich es, die bisherige Diskussion für und wider die Echtheit in ihren einzelnen Argumenten zu rekapitulieren, und beschränke mich darauf, gelegentlich, wo es der Gang meiner eigenen Untersuchung erfordert, darauf zurückzuführen. Im Anhange füge ich einen neuen Abdruck des Textes auf Grund der ältesten römischen und ergänzend der Wiener Handschrift an[7]); aus dem Variantenapparat, in welchem die Lesungen der Drucke nach der Pariser Hs. erscheinen, sind die textlichen Verschärfungen[8]) dieser jüngeren Überlieferung zu ersehen.

Auszugehen hat die Untersuchung von einem dritten, in seiner Echtheit niemals bezweifelten Briefe Gregors II. an den Patriarchen Germanus von Konstantinopel. Jaffés Regesten reihten ihn zwischen den beiden Briefen an Kaiser Leo III. als Nr. 2181 zu

---

7) Für eine Photographie aus Cod. Vat. Palat. graec. 308 bin ich der stets hilfsbereiten Güte des Herrn Präfekten der Vatikanischen Bibliothek, Mons. G. Mercati, zu Dank verpflichtet, ebenso Herrn Kollegen Ostrogorsky für Überlassung seiner Kollation der Wiener Hs. Die Hs. selbst wurde mir dankenswerterweise aus Wien zur Nachkollation nach Berlin gesandt; den Text hat mein Assistent, cand. phil. G. Roethe hergestellt. Ich zitiere ihn nach der am Rande beigefügten Zeilenzählung.

8) S. oben S. 30. Vgl. besonders Z. 52/53 Note v, a, Z. 127 Note f, Z. 159 Note l, vgl. Ostrogorsky, S. 247. — Ein anderes Merkmal dieses durch Fronton an Baronius gelangten Textes sind humanistische Glättungen, wie namentlich Ersetzung lateinischer Lehnworte durch die entsprechenden griechischen Ausdrücke, vgl. z. B. Z. 17 βούλλας durch σφραγῖσιν, Z. 262 τὸ σήκρητον durch ἡ σύγκλητος καὶ ἡ βουλή, Z. 290 σκάλαν durch κλίμακα, Z. 315 und 345 μιλίους durch στάδια, Z. 326 (vgl. Z. 420) κόμης τοῦ ὀψικίου durch κόμης τῆς πομπῆς, Z. 370 ἀκοκρισιαρίου durch πρέσβεως, Z. 407 τζανμπούνια durch αὐλοὺς καὶ λήρους, Z. 432 und 435 φουρκίζεις und φούρκας durch ἀπάγχεις und ἀγχόνης.

‚c. 729' ein, Ostrogorsky[9]) setzte ihn sogar noch hinter den zweiten Brief an den Kaiser, zu Ende 729, Anfang 730: nachdem Leo III. beim Papst auf Ablehnung gestoßen sei, habe er erneut versucht, Germanus durch Schmeicheleien zu gewinnen. Die Glückwünsche Gregors II. in JE. 2181 an Germanus seien die Antwort auf ein optimistisches Schreiben des Patriarchen, der sich in der trügerischen Hoffnung gewiegt habe, daß es ihm gelungen sei, den Kaiser von seiner Verfolgung der Bilder abzubringen.

Ostrogorsky, der als erster die Korrespondenz des Germanus mit bilderfeindlichen orientalischen Bischöfen, welche in den Akten des VII. ökumenischen Konzils von 787 erhalten ist[10]), in ihrer Bedeutung für die Anfänge des Bilderstreits vor dem Eingreifen des Kaisers i. J. 726[11]) erkannt und mit Nachdruck gewürdigt hat, hat jedoch in der Datierung des Papstbriefs an Germanus, den Irrtümern Früherer folgend, fehlgegriffen. Der Papstbrief gehört nicht nur überlieferungsmäßig[12]), sondern auch chronologisch ebenfalls in diese früheste Gruppe von Dokumenten des werdenden Bilderstreits hinein.

Dafür sprechen m. E. entscheidend zunächst textliche Argumente. Aus JE. 2181 ergibt sich nämlich einerseits, daß Gregor II. hier auf einen Brief des Germanus antwortet[13]), andererseits bestehen zwischen JE. 2181 und einem der frühen Germanusbriefe, der an Thomas von Claudiupolis gerichtet ist, nahe Beziehungen im Diktat. Zu ihrer Erklärung gibt es theoretisch drei Möglichkeiten: entweder hat Gregor II. in JE. 2181 den Germanusbrief an Thomas benutzt, oder umgekehrt Germanus hat den

9) l. c. S. 254.

10) Mansi, Conc. coll. XIII, S. 100 ff.; es sind Briefe an den Metropoliten Johannes von Synnada (S. 100 ff.), an Konstantin von Nacoleia (S. 105 f.) und an Thomas von Claudiupolis (S. 107 ff.).

11) Diese Datierung der Briefgruppe wird völlig gesichert durch die Berufung des Briefs an Thomas (S. 124 E) auf das Christus- und Apostelbild, das die Kaiser selbst zur Verehrung errichtet hätten. Vgl. die Stellen unten S. 49 mit Anm. 51. Das muß geschrieben sein, ehe Kaiser Leo III. es herabnehmen ließ. Vgl. Ostrogorsky S. 238.

12) Er geht in den Akten den Briefen des Germanus unmittelbar voran (S. 92 ff.).

13) l. c. S. 92 C: Ταύτῃ γὰρ καὶ ἀρτίως ἐγὼ τοῖς τιμίοις σου γράμμασιν εὐαγγελισθεὶς ἀνεσκίρτησα.

Papstbrief benutzt, oder endlich die Verwandtschaft der Texte ist indirekt und durch den verlorenen Brief des Germanus an den Papst vermittelt, indem Germanus hier teilweise die gleichen Ausführungen wie in dem Briefe an Thomas gemacht hat, welche der Papst dann in JE. 2181 benutzte.

Die erste Möglichkeit dürfte auszuschalten sein; denn wie sollte der Papst in den Besitz eines nach Kleinasien gerichteten Briefs gekommen sein?[14]) Zwischen den beiden anderen muß ein Textvergleich die Entscheidung bringen.

Germanus an Thomas (S. 109 B-C).

ὡς οὐ νῦν μόνον, ἀλλὰ καὶ πολλάκις καὶ Ἰουδαῖοι τὰ τοιαῦτα ἡμῖν προσήγαγον εἰς ὀνειδισμὸν καὶ οἱ τῆς ὄντως εἰδωλολατρείας θεραπεῦται αἰσχραίνειν μόνον ἐπιχειροῦντες τὸ τῆς πίστεως ἡμῶν ἄχραντόν τε καὶ ἔνθεον ... οὓς οὐκ ἀγενῶς μὲν τῶν ἡμετέρων προγενέστεροί τινες ὡς κύνας ἐνεοὺς γραφικῶς εἰπεῖν (Is. 56, 10) μάτην καθυλακτοῦντας τῆς ποιμνῆς τοῦ Χριστοῦ ἀπεώσαντο.

JE. 2181 (S. 97 A).

Εἰ δὲ καί τις Ἰουδαϊκῶς κινούμενος πρὸς τὴν ἔγκλησιν τὰ πάλαι τοῖς εἰδωλομανοῦσι καταβοώμενα ἐπιφημίζει καὶ εἰδωλολατρείαν ἐπιγράφει τῇ ἐκκλησίᾳ ἡμῶν ἐκ τῆς τῶν σεβασμίων εἰκόνων ἐνθέου καὶ θαυμαστῆς πρὸς τὰ κρείττονα ὁδηγήσεως, ἡγείσθω μὲν οὐδὲν ἄλλο, ἢ κύων καθύλακτος (Is. 56, 10).

Die originale Ausführung ist augenscheinlich diejenige bei Germanus, während der Papst von solchen jüdischen Angriffen auf die Bilderverehrung offenbar nur vom Hörensagen weiß[15]). Germanus muß ähnliche Ausführungen wie in dem Briefe an Thomas auch gegenüber dem Papst gemacht haben, und auf

14) Es sei denn durch Germanus selbst; das käme aber praktisch auf die zweite Möglichkeit hinaus. — Eine vierte Möglichkeit, daß die textlichen Übereinstimmungen durch Benutzung von χρήσεις (testimonia), patristischen Stellensammlungen zur Streitfrage (vgl. über solche aus dem Monotheletenstreit in meinem Aufsatz in dieser Zeitschrift LI, 1932, S. 118 mit Anm. 103 [119/120]) sowohl durch Germanus wie durch den Papst unabhängig voneinander sich erklären, scheidet für diese Frühzeit des Bilderstreits wohl aus.

15) Im Westen waren solche Polemiken selten; vgl. etwa Gregor von Tours, In glor. mart. c. 21 (MG. Scr. rer. Merov. I, S. 501).

Grund jenes (verlorenen) Briefes des Germanus nach Rom macht Gregor II. diese Bemerkungen über jüdische Angriffe.

Das gleiche Abhängigkeitsverhältnis dürfte bestehen, wenn der Germanusbrief an Thomas wie der Papstbrief JE. 2181 aus Eusebius' Kirchengeschichte[16]) die Erzählung von dem Wunderbilde in Paneas (Caesarea Philippi) bringen. Sie beginnt in

Germanus' Brief an Thomas (S. 125 D).	JE. 2181 (S. 93 D).
Ἄξιον δὲ, ὡς οἶμαι, μηδὲ ἐκεῖνο ἀπαρασήμαντον καταλιπεῖν, ὅπερ ὁ Παμφίλου Εὐσέβιος ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ αὐτοῦ τέθεικεν ἱστορίᾳ, ὅτι ἐν Πανεάδι τῇ πόλει ἥντινα Καισάρειαν Φιλίππου τὸ εὐαγγέλιον ὀνομάζει λέγεται ὁ οἶκος εἶναι τῆς αἱμορῥοούσης γυναικὸς κτλ.	ἐπεὶ οὐδ' ἐν Πανεάδι τῇ πόλει παρὰ τῆς αἱμορῥοούσης κτλ.

Wieder ist die Fassung des Germanus die originale. Gregor II., der keine Herkunftsangabe macht[17]), kennt sie nur aus dem Briefe des Germanus, in welchem sie ebenso wie in dessen Brief an Thomas angezogen war.

Trifft man sodann im Text von JE. 2181 auf den Satz (S. 93 C): ἐπεὶ ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει κατὰ τὸν μέγαν Βασίλειον καὶ εὐσεβείας ἀνάμεστος ἡ τῶν σεπτῶν εἰκόνων ὑπόθεσις, καθώς φησιν ὁ Χρυσόστομος. ἐγὼ καὶ τὴν κηρόχυτον ἠγάπησα γραφὴν εὐσεβείας πεπληρωμένην· εἶδον γὰρ ἐν εἰκόνι ἄγγελον στίφη βαρβάρων διώκοντα καὶ τὸν Δαβὶδ ἀληθεύοντα (Ps. 72,20). 'Κύριε ἐν τῇ πόλει σου τὴν εἰκόνα αὐτῶν ἐξουδενώσεις', so wird man nach den übrigen Beispielen nicht zweifeln, daß Gregor II. auch diese griechisch-patristischen Zeugnisse nicht aus Eigenem, sondern aus dem Germanusbriefe geschöpft hat.

Endlich eine letzte Stelle:

Germanus an Thomas (S. 117 E).	JE. 2181 (S. 97 A).
τὰ γὰρ τρία εἷς Θεὸς μετ' ἀλλήλων νοούμενα, ὡς διδάσκει Γρηγόριος ὁ σο-	ὅτι μηδὲν τῶν ὄντων καὶ γενομένων τὸ ὄνομα

16) Hist. eccl. VII 15, §§ 16 ff., ed. Ed. Schwartz S. 670 f.
17) Wie man erwarten müßte, wenn er sie selbst aus Rufins Kirchengeschichte entnommen hätte; vgl. wieder Gregor von Tours l. c., c. 20 S. 500.

φός. οὐδενὶ οὖν τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ἢ τὸ σέβας ἢ τὴν λατρείαν ὁ λαὸς τοῦ Χριστοῦ μέχρι καὶ σήμερον πλὴν τῆς ἁγίας καὶ ζωαρχικῆς τριάδος προσήγαγε. μὴ γένοιτο.

τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ὁ λαὸς τοῦ Χριστοῦ μέχρι σήμερον πλὴν τῆς ἁγίας καὶ ζωαρχικῆς τριάδος ἐσεβάσθη ἢ ἐλάτρευσε. μὴ γένοιτο.

Germanus knüpft seine Ausführungen an ein Zitat aus Gregor von Nazianz [18]) an; sie kehren ohne dieses Zitat in Gregors II. Briefe wieder. Das ist nur so zu erklären, daß Germanus die gleichen Ausführungen wie in dem Briefe an Thomas auch in demjenigen an den Papst gemacht hat.

Die textliche Verwandtschaft zwischen JE. 2181 und dem Germanusbriefe an Thomas ist hier so stark und nahe, daß es allen Regeln der Briefstilkritik widerspräche, sie durch einen Zeitraum von mehreren Jahren voneinander zu trennen, wie es bei der Datierung Ostrogorskys für JE. 2181 (zu 729) geschehen müßte. Beide samt ihrem Bindegliede, dem verlorenen Germanusbriefe an den Papst, gehören vielmehr sicher in die gleiche Zeit und Situation.

Dafür spricht weiter auch ein sachliches Argument. Der Brief JE. 2181 ist den einleitenden Partien zufolge augenscheinlich der erste, welchen der Papst in dieser Sache und überhaupt an Germanus gerichtet hat. Er hebt an mit einem hohen Lobpreise auf den Patriarchen und dem Ausdruck des Triumphs, daß es ihm gelungen sei, einen „Vorläufer der Gottlosigkeit" zur Umkehr vom Bösen zum Guten zu bewegen; dieser sei jetzt gefesselt und um seine Hoffnung betrogen, er habe von der Kirche zu hören bekommen, was der ägyptische Tyrann Pharao von Moses hörte, was dem Teufel selbst ein prophetisches Psalmenwort verkündete; „so ist auch jener wider Erhoffen um seine Hoffnungen betrogen mit seinem Beginnen zugrunde gegangen" [19]). Man hat diese Andeutungen

18) Orat. XXIII (Migne, Patrol. graeca XXXV, S. 1164). Ich verdanke den Nachweis der Freundlichkeit des Herrn Kollegen F. Dölger.

19) JE. 2181 (l. c. S. 92): ἔστι γὰρ χρέος ἐμοὶ καὶ χρεῶν ἁπάντων ἐπισημότατον τό σε τὸν ἐμὸν ἀδελφόν, τὸν τῆς ἐκκλησίας πρόμαχον προσαγορεῦσαι καὶ προσειπεῖν, καὶ τῶν σῶν παλαισμάτων ἐξυμνῆσαι τὰ αἴτια. εἰ καί τις ἐρεῖ καὶ μάλα εἰκότως, βοάτω μᾶλλον αὐτὰ ὁ νῦν πεπονθὼς καὶ τῇ

bisher stets auf Kaiser Leo III. bezogen, und Ostrogorsky hat diese Deutung mit seinem späten Ansatz von JE. 2181, so wie oben erwähnt, kombiniert. Aber ist es denkbar, daß in diesem späten Stadium des Konflikts Patriarch und Papst sich noch in einer so vollkommenen Selbsttäuschung über die zu erwartende Haltung des Kaisers, der unmittelbar darauf den sich sträubenden Germanus absetzte und mit einem neuen Patriarchen das Bilderedikt von 730 herausgab, befunden haben sollten? Vor allem: ist es überhaupt möglich, diese Sätze auf Leo III. zu deuten? Ganz abgesehen von der einem regierenden Kaiser gegenüber ungewöhnlichen Tonart, mit dem νῦν πεπονθώς, συμποδίζεται, ὥλετο kann doch nur jemand, der gescheitert oder gestürzt war, gemeint sein, was auf Leo III. keinesfalls zutrifft! Es ist zwar schwer zu sagen, wen sonst Gregor II. hier im Auge haben kann, aber das liegt an unserer sehr dürftigen Kunde über die internen Vorgänge der ersten Phase des Bilderstreits in Byzanz [20]). Möglicherweise handelt es sich um irgendeine hochgestellte, den Bildergegnern günstig gesinnte Laienpersönlichkeit, die durch Germanus' Betreiben am Hofe in Ungnade gefallen und damit im Sinne des Verteidigers der Bilder unschädlich geworden war [21]).

εὐπραξίᾳ τὴν δυσπραξίαν τοῖς σοῖς ἀνταλλαξάμενος εὐτυχήμασι τῆς ἀσεβείας ὁ πρόδρομος, ἐπεὶ γὰρ ᾠέτο κατὰ τὸν ἄνωθεν πεσόντα καταφρυάξεσθαι ἅμα καὶ κατισχῦσαι τῆς εὐσεβείας συμποδίζεται ἄνωθεν τῆς ἐλπίδος διαψευσθείς. καὶ ἤκουε μὲν παρὰ τῆς ἐκκλησίας, ἅπερ καὶ Φαραὼ τὸ πρότερον ὁ Αἰγύπτιος τύραννος, Μωϋσέως αὐτῷ κατεπᾴδοντος· 'εἶπεν ὁ ἐχθρός, διώξας καταλήψομαι, μεριῶ σκῦλα, ἐμπλήσω ψυχήν μου' (Exod. 15, 9). ἐπεφωνεῖτο δὲ ἅπερ αὐτὸς ὁ διάβολος τῆς προφητικῆς αὐτῷ ὑποφονούσης κατάρας· 'διὰ τοῦτο ὁ Θεὸς καθέλοι σε εἰς τέλος, ἐκτίλαι σε καὶ μεταναστεῦσαί σε ἀπὸ σκυνώματός σου καὶ τὸ ῥίζωμά σου ἐκ γῆς ζώντων' (Ps. 51, 7). οὕτως ἐκεῖνος παρ' ἐλπίδα τῶν κατ' ἐλπίδα διαψευσθεὶς ἐγχειρήσεων ὥλετο, τῇ τῆς ἄνωθεν ὑμῶν ἐπιμαχίας στερρότητι τῆς κάτω θεομαχίας ἐκνευρισθείσης τοῦ ἀποστάτου.

20) Es sei nur darauf verwiesen, daß wir allein aus Gregors II. Briefe JE. 2180 (Z. 236 f.) von dem „Ephesier, dem Sohne des Apsimarus" als einem bilderfeindlichen Ratgeber des Kaisers erfahren. Gemeint ist Bischof Theodor von Ephesus, Sohn des Kaisers Apsimarus-Tiberius III. (698—705), der nach Theophan. Chron. ad a. 6245, ed. De Boor S. 427 nachmals dem bilderfeindlichen Konstantinopler Konzil von 754 präsidierte.

21) Man könnte an jemand aus dem Anhange des Theodor von Ephesus und der Apsimarusfamilie (vgl. JE. 2180 l. c.: καὶ τῶν ὁμοίων αὐτοῦ) denken.

Der ganze Brief JE. 2181 wird verständlicher, wenn man ihn nach seinen stilkritischen Zusammenhängen bei der frühen Germanuskorrespondenz einreiht. Damals, ehe der Kaiser eingegriffen und Partei genommen hatte, konnte der Papst sich noch so hoffnungsfreudig äußern, und damals war auch der fast hymnische Ton gegenüber Germanus begreiflich. Wenn dessen Brief, auf welchen Gregor II. in JE. 2181 antwortete, der erste in der Sache war, dann hatte der Patriarch sich den emphatischen römischen Dank wohl verdient; denn er hatte sich in einer Sache des Glaubens an den päpstlichen Primat gewendet, was von seiten Konstantinopler Bischöfe als eine Seltenheit in Rom stets mit besonderer Genugtuung empfunden wurde.

Wenn der Papstbrief JE. 2181 in den einleitenden Partien sein patristisches Rüstzeug aus dem Germanusbriefe entlehnte[22]), so trug er weiterhin unverkennbar eigenwüchsigen römischen Charakter. Es werden einander gegenübergestellt einerseits die durch Propheten vorhergesagte christliche Heilsgeschichte, welche Tatsache wurde, andererseits die heidnischen Idole, deren erfundene Urbilder nie existiert hätten. Der Gegensatz wird klar formuliert (S. 96C): τὴν γὰρ μὴ ὄντων ἡ τύπωσις εἰδωλικὴ γραφὴ ὀνομάζεται, ἃ καὶ Ἑλληνικὴ μυθοποιία ἀνέπλαττε τῶν μὴ γεγονότων ἐν τῇ ὑπάρξει ληρωδοῦσα τὴν ποίησιν, καὶ οὐδεμία συγκατάθεσις τῇ ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ μετὰ εἰδώλων. μὴ γένοιτο. Es folgen dann[23]) eine Fülle alttestamentlicher Beispiele von Götzendienst, dessen sich auch die Juden bisweilen schuldig gemacht hätten. Diese Art der Beweisführung erinnert lebhaft etwa an die biblisch fundierte Argumentation Leos d. Gr. in seiner berühmten epistola dogmatica an Flavian von Konstantinopel, die sich von der begrifflich-spekulativen, gelehrten Theologie der Griechen so charakteristisch

22) Darin lag nichts Ungewöhnliches; vgl. etwa die Art, wie Caelestin I. sich gegen Nestorius der ihm von Cyrill von Alexandria dargebotenen Argumente in einem Rückschreiben an diesen bediente; vgl. meine Gesch. d. Papsttums Bd. I, S. 395 f., oder das Verhältnis zwischen dem Briefe des Patriarchen Sergius an Papst Honorius I. und der päpstlichen Antwort, vgl. meinen Aufsatz in dieser Ztschr. LII, 1932, S. 97 f.

23) S. 95 ff.

abhob[24]). Auch in JE. 2181 hat man im kleinen jenen grundlegenden Unterschied zwischen römischer, biblisch anschaulicher und griechischer, patristisch gelehrter Theologie, die aus Germanus entlehnt ist.

Ähnliche Beobachtungen wie an JE. 2181 lassen sich nun aber auch an dem ersten Briefe Gregors II. an den Kaiser JE. 2180 machen, und der Ausgangspunkt für die kritische Beurteilung dieses angefochtenen Textes ist wesentlich verschoben, nachdem nachgewiesen ist, daß der Papst bereits mehrere Jahre, ehe er den Disput mit dem Kaiser begann, von Germanus über die Probleme der Bilderfrage im Osten unterrichtet worden war und selbst zu ihnen in JE. 2181 Stellung genommen hatte. Jener erste Brief des Germanus an Gregor II. wird kaum der einzige geblieben sein. Wenn man nun in JE. 2180 (Z. 128 ff.) einen Passus über das berühmte, mit der Abgarlegende in Zusammenhang stehende wundertätige Christusbild in Edessa[25]) liest, so wird man nach Analogie der Geschichte des Bildes von Paneas zu dem Schlusse berechtigt sein, daß der Papst auch hierüber direkte Kunde aus dem Orient durch jene Korrespondenz mit Germanus erhalten hat[26]); denn es fehlt an jeder Spur dafür, daß das Bild von Edessa damals bereits im Abendlande bekannt gewesen sei, so daß Gregor II. aus eigener Kenntnis darüber hätte schreiben können. Andererseits darf dieser Passus aber auch nicht als Verdachtsmoment gegen die Echtheit von JE. 2180 ins Feld geführt werden[27]).

Auch JE. 2180 weist ferner alttestamentliche Argumentationen auf, diesmal nach der positiven Seite hin. Es wird zur Rechtfertigung der Bilderverehrung gegen das aus Exod. 20, 4 entlehnte gegnerische Argument (Z. 37 ff.), daß man kein Bildnis oder Gleichnis Gottes machen dürfe, auf die Stiftshütte und die Cherubimbilder an der Bundeslade exemplifiziert (Z. 74 ff.). Man hat nun auf genaue Parallelen dazu in den Reden des Johannes

24) Vgl. meine Geschichte des Papsttums I S. 478 ff.
25) Vgl. v. Dobschütz, Christusbilder, l. c. Kap. V S. 102 ff.: Das Christusbild von Edessa.
26) Ein Zeugnis dafür, daß Germanus sich der Legende bediente, ist die Rede vor Kaiser Leo III., vgl. v. Dobschütz, S. 188* Nr. 29.
27) So v. Dobschütz, S. 187* Nr. 28.

Damascenus gegen die Ikonoklasten hingewiesen und gemeint, der Fälscher von JE. 2180 habe das von dort entlehnt[28]). Demgegenüber genügt es, darauf zu verweisen, daß bereits Gregors II. eigener früherer Brief mit den Cherubimbildern argumentiert[29]); die Germanuskorrespondenz einschließlich JE. 2181 lehrt ja eine wenig beachtete frühere Phase der Diskussion, als sie Johannes Damascenus repräsentiert, kennen, in welcher manches Argument bereits erscheint, das bei jenem wiederkehrt[30]).

Die biblischen Ausführungen in JE. 2180 sind aber noch aus einem anderen Grunde gegen jede Beanstandung gedeckt: sie sind nämlich im Rahmen dieses Textes die Antwort auf ein vorangehendes Zitat aus einem Briefe Kaiser Leos III. an den Papst. Καὶ ἔγραψας, schreibt Gregor zurück (Z. 37), ὅτι οὐ δεῖ προσκυνεῖν χειροποίητα καὶ πᾶν εἶδος καθ' ὁμοίωμα καθὼς εἶπεν ὁ Θεὸς (Exod. 20,4), μήτε ἐν οὐρανῷ, μήτε ἐπὶ τῆς γῆς (das Hauptargument der Bildergegner, das sich der Kaiser zu eigen macht). Es fragt sich, ob nicht auch sonst in den Zitaten aus den beiden Kaiserbriefen, welche die Antwortbriefe JE. 2180 und 2182 enthalten, ein Element gegeben ist, mittels dessen man von außen her der Echtheitsfrage beizukommen vermag. Genau das nämliche Verhältnis von Rede und Gegenrede besteht am Anfange des zweiten Briefs (Z. 381): ἔγραψας, ὅτι βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι, worauf eine lange Darlegung über die frommen Kaiser der Vorzeit[31]) und über die Trennung

28) So Schwarzlose S. 120.

29) L. c. S. 97 C: εἶτα καὶ τὰ Χερουβὶμ τὰ γλυπτά, ὧν μνήμην ποιούμενος ὁ ἀπόστολός φησι· Χερουβὶμ δόξης κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον, οἷς καὶ τὴν θείαν ἐποχεῖσθαι δόξαν παρὰ τῆς γραφῆς διδασκόμεθα.

30) Ein charakteristisches Beispiel ist das von C. H. Becker, Islamstudien I, 1924, S. 437 Anm. 1, zitierte Wort des Johannes Damasc. Περὶ αἱρέσεων (Migne, Patr. graec. XCIV, S. 769) über den heiligen Stein der Kaaba: οὗτος δέ, ὃν φασι λίθον, κεφαλὴ τῆς Ἀφροδίτης ἐστίν, ἣν προσεκύνουν, ἣν Χαβὲρ προσηγόρευον, ἐφ' ὃν καὶ μέχρι νῦν ἐγγλυφίδος ἀποσκίασμα τοῖς ἀκριβῶς κατανοοῦσι φαίνεται. Aber schon Germanus kannte den Namen, vgl. S. 109 D: Σαρρακηνοῖς δὲ ἐπεὶ καὶ αὐτοὶ τὸ τοιοῦτον ἐπισκήπτειν δοκοῦσιν, ἀρκετὸν εἰς αἰσχύνην καὶ ἐντροπὴν προσαγαγεῖν τὴν μέχρι τοῦ νῦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τελουμένην παρ' αὐτῶν λίθῳ ἀψύχῳ προσφώνησιν τήν τε τοῦ λεγομένου Χοβὰρ ἐπίκλησιν.

31) Daß unter ihnen Valentinian (III.) offenbar wegen seiner guten Beziehungen zu Leo d. Gr genannt wird (Z. 386), ist ein Zug, auf den ein orientalischer Fälscher niemals verfallen wäre, wie Ostrogorsky S. 249 richtig bemerkte.

der geistlichen und weltlichen Gewalt antwortet. Eine innere logische Verklammerung greift nun aber auch von dem einen Briefe JE. 2180 zu dem anderen JE. 2182 hinüber. Man vermag an einigen Stellen Replik des Kaisers auf JE. 2180 und Duplik des Papstes in JE. 2182 festzustellen. Jenes βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι ist die Antwort des Kaisers auf die Apostrophe des ersten Papstbriefs, warum er als Haupt der Christen sich nicht Rats bei den Kundigen, d. h. bei den päpstlichen Sachverständigen in Angelegenheiten des Glaubens geholt habe (Z. 42—44). In JE. 2180 steht der Vorwurf (Z. 46): ἐξέβαλες ἔξω τοὺς ἁγίους ἡμῶν πατέρας καὶ διδασκάλους, (Z. 49): οἱ ἅγιοι καὶ θεοφόροι πατέρες καὶ διδάσκαλοι ἡμῶν τυγχάνουσι καὶ αἱ ἐν Χριστῷ ἓξ σύνοδοι παρέδωκαν ἡμῖν. In JE. 2182 aber liest man das Kaiserbriefzitat (Z. 477): ἔγραψες δέ, ὅτι διατί εἰς τὰς ἓξ συνόδους οὐδὲν ἐῤῥέθη περὶ τῶν εἰκόνων; das war augenscheinlich der Einwand, welchen der Kaiser gegen jenen Hinweis in JE. 2180 auf die sechs Synoden erhoben hatte. Selbst der geschickteste Fälscher hätte so unauffällige Verknüpfungen nicht zu erfinden vermocht. Zu Beginn des ersten Briefs JE. 2180 steht (Z. 20) ὡμολόγησας πάνυ καλῶς καὶ εὐσεβῶς περὶ τῆς ἀμωμήτου ἡμῶν καὶ ὀρθοδόξου πίστεως. ἀλλὰ καὶ ἔγραψας ὅτι ὁ λύων καὶ παραλύων ὅρια πατέρων ἐπικατάρατος. Auf diese Worte weist nicht allein der eingeschobene Satz in JE. 2180 (Z. 47): (ἐξέβαλες ἔξω τοὺς ἁγίους πατέρας), οἷς ἰδιοχείρως καὶ ἐγγράφως ὡμολόγησας πείθεσθαι καὶ ἀκολουθεῖν hin, sondern auf sie greift auch JE. 2182 nochmals zurück (Z. 448): σὺ βασιλεῦ παραβὰς καὶ διαστρέψας καὶ ἰδιοχείρως γράψας καὶ ὑποβάλας ἑαυτὸν καὶ ὁμολογήσας, ὅτι ὁ καταλύων ὅρια πάτερων ἐπικατάρατος. Hier gilt das gleiche hinsichtlich der „Fälschung", und insbesondere versagt an dieser Stelle die Hypothese Hartmanns, daß JE. 2180 auf Grund von JE. 2182 fabriziert worden sei, denn das Zitat in JE. 2182 hat den ersten Kaiserbrief, aus welchem JE. 2180 das gleiche Wort zitiert, zur Voraussetzung, also ist an dieser Stelle der Text von JE. 2180 ebenso gesichert wie der von JE. 2182.

Indem dieses Gerüst von doppelter kaiserlicher Rede und päpstlicher Gegenrede klargelegt ist, sind aber große Partien beider

Briefe wegen des logischen Zusammenhangs der Ausführungen mit dem Diskussionsthema als echt gesichert. Bei dem Text von JE.2182, dessen Gedankengang ganz einfach und geradlinig als Antwort auf das βασιλεὺς καὶ ἱερεύς verläuft, hat denn auch Hartmann Zweifel an der Echtheit nicht gehegt. Der Text von JE. 2180 ist viel länger, im Gedankengange sprunghaft und verwickelt, in der Tonart schärfer, aber es wird sich bei näherer Prüfung trotzdem erweisen, daß nicht allein von einer Fälschung in Bausch und Bogen auf Grund von JE.2182, wie schon gezeigt, keine Rede sein kann, sondern daß eine Reihe von Anständen, die Hartmann u. a. machten, aus dem Wege zu räumen sind. Zunächst ist die größere Länge und die schärfere Tonart an sich kein Verdachtsgrund. Denn der erste Papstbrief fängt die ganze Breite des ersten kaiserlichen Angriffs auf, und dieser war, wie die in der päpstlichen Antwort zitierten Stellen aus dem ersten Kaiserschreiben zeigen, sowohl vielgestaltiger als auch heftiger als der zweite. In JE. 2182 hatte es Gregor II. nur noch mit der echt cäsaropapistischen Kundgebung Ἐγὼ βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι zu tun, mit welcher der Kaiser die Debatte krönte und zugleich kurz abbrach.

Der erste Brief JE. 2180 dagegen antwortet u. a. auf einen sachlichen ungeheuerlichen Vorwurf, wie „Ihr betet Steine und Mauern und Bretter an" (Z. 136/7), und auf eine herausfordernde Prahlerei, wie den Selbstvergleich mit dem jüdischen König Ozias, der nach 800 Jahren die eherne Schlange aus dem Tempel entfernte (Z. 178—80) [32]), wie der Kaiser dasselbe nach 800 Jahren mit den Bildern tue, auf eine persönliche Drohung, wie die mit dem Schicksal Martins I. und der Entfernung des Petrusbildes in Rom (Z. 306 ff.). Auf den ersten Angriff antwortet der Papst (Z. 158 ff.): die Bilder werden nicht angebetet, sondern sie sind nur um des Gedenkens willen da. Mit dieser Rede und Gegenrede schließt die große, den ganzen ersten Teil des Briefs füllende biblische Argumentation über die Bilderverehrung. Sie ist in ihrer

32) Das ist ein Versehen des Kaiserbriefs (Verwechslung mit Ezechias, 4. Reg. 18, 4). Auch dem Papst unterlief übrigens ein biblisches Versehen, indem er David die eherne Schlange samt der Bundeslade in den Tempel bringen ließ (Z. 183 ff.). Argumente gegen die Echtheit (so Hodgkin S. 502) sind solche Versehen natürlich nicht.

Gesamtheit gegen alle Verdächtigung gedeckt allein schon durch die starke Ähnlichkeit mit den entsprechenden Darlegungen in JE. 2181[33]). Sie hebt nun an mit dem vielangefochtenen Satz (Z. 52ff.): ἀνάγκην ἔχομεν γράψαι σοι παχέα καὶ χονδρά, ὥσπερ εἶ χονδρὸς καὶ παχύς[34]). Er ist zu interpretieren zusammen mit jener Wiederaufnahme derselben Ausdrücke am Schlusse (Z. 158f.): τὸν νοῦν ἡμῶν χονδρὸν καὶ παχύν. Die schlichte biblische Argumentation (die vorangegangen ist), ist für den groben, massiven Sinn des Kaisers die geeignete (im Unterschiede etwa von einer gelehrt-theologischen), wie die Bilder die geeigneten Symbole des Geistigen für „unsere" groben (irdischen) Sinne. Auch diese Antithese kehrt im zweiten Papstbriefe JE. 2182 wieder (Z. 412 ff.) als παίδευσις τῶν ἐκκλησιαστικῶν — νοῦς τῶν κοσμικῶν, ἡμεῖς νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν — πολεμικὸν χονδρὸν νοῦν ὃν ἔχεις καὶ παχύν. Sie ist hier entsprechend dem verschiedenen Beweisgange nur auf einen anderen Gegensatz, nämlich den der geistlichen und weltlichen Gewalt, gewendet; die Polemik ist damit noch schärfer, indem der Papst diesmal die Grenze nicht zwischen „uns Menschen" und dem Höheren, sondern zwischen sich und dem Kaiser zieht[35]).

II.

Mit diesen Nachweisungen ist der Text von JE. 2182 in vollem Umfange und derjenige von JE. 2180 zum weitaus größten Teil gerettet. Es wird nachher die Aufgabe sein, den geschlossenen Gedankengang beider Briefe zu analysieren und ihn in den großen geistesgeschichtlichen Zusammenhang der Diskussion zwischen Papsttum und Kaisertum zu stellen. Vorher sind jedoch noch eine Reihe anderer Textstellen in JE. 2180 zu erörtern, die

---

33) S. oben S. 38. Mit Recht verwies Ostrogorsky S. 250 auf diese Parallele.

34) Das ἀπαίδευτος, an dem Hartmann u. a. besonderen Anstoß nahmen, scheidet als Verschärfung des Pariser Textes aus, vgl. Ostrogorsky S. 247.

35) Hartmann, Untersuch. l. c., indem er beide Texte vergleicht, sagt nicht mit Recht (S. 133): „In der einen Stelle (JE. 2182) wird einfach das Geistliche dem Weltlichen gegenübergestellt, die andere enthält eine gerade herausgesagte Grobheit."

zumeist bereits in der bisherigen Literatur als Argumente gegen die Echtheit angeführt worden sind. Ostrogorsky hat auch in diesen Punkten durchweg für Echtheit plädiert. Damit ist er aber ohne Zweifel über das Ziel hinausgeschossen. Es sind Partien in dem überlieferten Text von JE. 2180, welche nicht zu retten sind. Es fragt sich, ob man sie erkennen, in ihrer Entstehungsweise erklären und ausschalten kann. Die letzte Frage ist am leichtesten zu bejahen. Es handelt sich nämlich durchweg um solche Sätze, welche für jenen geschlossenen Gedankengang des Briefs, der an Hand des Gerüstes einer Diskussion mit dem vorangegangenen Kaiserbriefe erkennbar ist, nicht nur nicht notwendig sind, sondern nur äußerliches Beiwerk zu ihm bilden. Man kann sie ausschalten, ohne jenen zu zerstören, und man muß es tun, wie sich zeigen wird, um den ursprünglichen Text unverfälscht wiederherzustellen.

Es empfiehlt sich, mit einem einfachen Falle zu beginnen, der zugleich das Wesen dieser Zusätze deutlich erkennen läßt. Beide Briefe enden mit einem letzten Trumpf, den der Papst gegen den Kaiser ausspielt:

JE. 2180 (Z. 352 ff.).

ἀρτίως γὰρ ἐδεξάμεθα παράκλησιν ἀπὸ τῆς ἐσωτέρας δύσεως τοῦ λεγομένου Σεπτέτου ποθοῦντες τὸ πρόσωπον ἡμῶν χάριτι θεοῦ ἐπὶ τὸ δοῦναι τὸ ἅγιον βάπτισμα καὶ ἐκεῖ πορευθῆναι, καὶ ἵνα μὴ τῆς ἀμελείας καὶ τῆς ῥᾳθυμίας ἡμῶν λόγον μέλλωμεν ἀπαιτεῖσθαι, ἐπὶ τὴν ὁδὸν παρασκευαζόμεθα.

JE. 2182 (Z. 499 ff.).

ἡμεῖς, καθὼς προεγράψαμέν σοι, ἐπέστημεν χάριτι θεοῦ τὴν ὁδὸν ἐπὶ τὴν ἐσωτέραν χώραν τῆς δύσεως τοῖς τὸ ἅγιον βάπτισμα ἐπιζητοῦσι. καὶ γὰρ ἀποστείλαντός μου ἐκεῖσε ἐπισκόπους καὶ τῆς ἁγίας ἡμῶν ἐκκλησίας κληρικούς, οὕτω κατεδέξαντο ἐπικλῖναι τὰς κεφαλὰς καὶ φωτισθῆναι οἱ ἀρχηγοὶ αὐτῶν, ἐμὲ ἐπιζητοῦντες γενέσθαι αὐτῶν ἀνάδοχον. ἐπὶ τοῦτο, ἐπέστημεν θεοῦ χάριτι τὴν ὁδόν, ἵνα μὴ τῆς κατακρίσεως καὶ τῆς ἀμελείας ἡμῶν λόγον ἀποδῶμεν.

Hartmann hat sich mit Recht den glücklichen Hinweis von Duchesne auf Lib. pont. Vita Gregorii II. c. 11: locus qui

Septem dicitur zu eigen gemacht. Der Fälscher von JE. 2180, so meinte er, habe die Stelle „spezifiziert". Aber es wäre in diesem Falle doch recht auffällig, daß der angebliche Fälscher, der überall den echten Text (JE. 2182) erweitert, sich hier positive Angaben des echten Textes — die wiederholte Bitte an den Papst — hätte entgehen lassen und seinen falschen Text, abgesehen von der „Spezifizierung", gekürzt hätte. Der Fall erklärt sich viel einfacher so, daß die „Verfälschung" von JE. 2180 lediglich in dem Zusatz[36]) τοῦ λεγομένου Σεπτέτου besteht. Ein Glossator, welcher die ἐσωτέρα δύσις auf Spanien glaubte deuten zu sollen, war stolz, in der Vita des Papstes, um dessen Brief es sich handelt (im Zusammenhange des Berichtes über die Araberinvasion) einen „spanischen" Eigennamen aufzustöbern und damit den Text, welcher ihm allzu allgemein lautete, durch eine bestimmtere Angabe historisch aufputzen zu können. Die Glosse war obendrein recht töricht; denn der „spanische" Eigenname war ein Orts- und kein Personenname, und war nicht einmal in Spanien, sondern an der gegenüberliegenden afrikanischen Küste zu suchen. Daß an Gregor II. von dort, aus arabischem Gebiet, ein Taufgesuch gekommen sei, ist eine absurde Annahme. Aber ἐσωτέρα δύσις[37]) paßt überhaupt gar nicht auf Spanien[37]); mit dem „inneren Abendlande" waren, von Rom aus gesprochen, vielmehr offenbar die eben erst sich erschließenden inneren Bereiche der noch heidnischen Germanenwelt im heutigen Deutschland gemeint, in welche unter Gregors II. Pontifikat die angelsächsische Mission des Bonifatius vorstieß. Die Quellen über diese Frühperiode der Bonifatiusmission sind leider nur zu dürftig, um irgendeinen Anhalt über den Ort und die Persön-

---

36) Daß ein späterer Zusatz vorliegt, sieht man auch an den folgenden ποθοῦντες der beiden Hss. Pal. und Vind., welches erst der bei Baronius vorliegende jüngere Text zu ποθοῦντος „emendiert", d. h. dem Σεπτέτου angepaßt hat.

37) Die lateinische Übersetzung bei Baronius gibt in JE. 2180 richtig ab interiori occidente, bei JE. 2182 dagegen in extremas occidentis regiones. Der Übersetzer scheint danach hier auch an Spanien gedacht zu haben und ihm folgte Schwarzlose S. 119 mit der Übersetzung „aus dem äußersten Occident".

lichkeiten zu liefern[38]), auf welche sich diese andeutenden Angaben der beiden Papstbriefe über ein Taufgesuch beziehen.

Wir wenden uns von diesem ersten Ergebnis über Eigenart und Arbeitsweise eines Glossators, der sich über den Text von JE. 2180 hergemacht hat, zunächst den Anfangssätzen von JE. 2180 (Z. 5 ff.) mit den viel und verschieden interpretierten Jahresdaten über vorangegangene kaiserliche Briefe an den Papst zu. Allen den Forschern, welche von der Voraussetzung ausgegangen sind, hier einen echten Text vor sich zu haben, ist zweierlei entgangen:

1. Diese Angaben über zehn vorangegangene rechtgläubige Briefe des Kaisers stehen in offenem Widerspruch zu einem Satze des zweiten Briefs JE. 2182 (Z. 392): Σύ, ἀφ' οὗ ἐπελάβου τὸ βασίλειον, οὐκ ἐφύλαξας εἰς τέλος τοὺς ὅρους τῶν πατέρων.

2. Der Text selbst enthält eine doppelte Seltsamkeit:

a) Daß der Kaiser Jahr für Jahr je einen Brief an den Papst gerichtet habe; eine solche Häufigkeit und Regelmäßigkeit der Korrespondenz zwischen Byzanz und Rom wäre in dieser Spätzeit der schlechten Seeverbindungen ganz außergewöhnlich.

b) Daß der Papst dem Kaiser schriftlich bestätigt, die — einzeln aufgezählten — Briefe empfangen zu haben; das fällt völlig aus dem hinlänglich bekannten Stil der Papstbriefe heraus.

Daß auch hier die spätere Interpolation eines Glossators vorliegt, wird vielleicht am deutlichsten, wenn man die echte Textstelle aufzuzeigen vermag, an welche er (wie im obigen Falle bei der ἐσωτέρα δύσις) anknüpfte. Es ist der Satz (Z. 20) ὡμολόγησας πάνυ καλῶς . . . ἔγραψας, ὅτι ὁ λύων καὶ καταλύων ὅρια πατέρων κτλ. Dieser Satz stammt aus demjenigen Kaiserbriefe, auf welchen JE. 2180 unmittelbar antwortet, denn er ist auch in JE. 2182 noch einmal herangezogen[39]). Der anschließende

38) Aus ποθοῦντες (s. Anm. 36) geht hervor, daß nicht ein einzelner, sondern vielleicht nur wie in JE. 2182 allgemein ἀρχηγοί, nicht bestimmte Persönlichkeiten genannt waren. Doch ist letzteres nicht ausgeschlossen; daß man in Rom Persönlichkeiten dieses Missionsbereichs mit Namen kannte, beweist die Adresse von Gregors II. Brief JE. 2163 (Bonif. ep. 19, ed. Tangl, MG. Epp. sel. I, S. 33) vom Dezember 722: viris magnificis filiis Asulfo Godolavo Uuilareo Gundhareo Alvoldo et omnibus Deo dilectis Thuringis fidelibus.

39) S. oben S. 40. Nach dem jetzt vorliegenden Text könnte es freilich so scheinen, als sei dieses ἔγραψας auf einen anderen, früheren Brief

echte Text von JE. 2180 leitet mit der Apostrophe 'da du recht liefest, wer hat dein Ohr betäubt und dein Herz gewandt' (Z. 24/25) zur Polemik hinüber. Wer die kaiserlich-päpstliche Korrespondenz in Glaubenssachen kennt, weiß, daß eine Versicherung, an den Satzungen der Väter festzuhalten, ein stereotyper einleitender Gedanke gerade auch solcher cäsaropapistischer Kaisererlasse [40]) war, gegen welche die Päpste als gegen unzulässige neuernde Eingriffe protestiert haben, und daß umgekehrt die Papstbriefe in der gleichen Weise, wie es hier geschieht, mit einem einleitenden Lobpreise der rechtgläubigen Versicherungen der Kaiser begannen (Z. 22 ff.), um dann die Taten damit in Kontrast zu setzen [40a]).

Der Glossator aber, der diesen Text las, hat ihn dahin mißverstanden, daß der Papst meine, der Kaiser habe sich bisher rechtgläubig geäußert, und jetzt plötzlich schreibe er im heterodoxen Sinne. Da sein Streben, wie schon der Septetus-Fall zeigte, auf Auffüllung des Textes mit konkreten historischen Tatsachenangaben ging, so rechnete er sich aus, daß Kaiser Leo III., vom Jahre des Bilderverbots (726) rückwärts gezählt,

---

zu beziehen, als das folgende νῦν δὲ λέγεις (Z. 28). Aber das ist vielleicht erst nachträgliche textliche Retusche. Jedenfalls beginnen die oben S. 39 f. aufgeführten Zitate aus den beiden Kaiserbriefen, auf welche JE. 2180 und 2182 antworten, sämtlich ebenfalls mit ἔγραψας, und so kann kein Zweifel bestehen, daß auch bei diesem ἔγραψας der nämliche erste Kaiserbrief, auf welchen JE. 2182 nochmals zurückgreift, gemeint ist.

40) Z. B. heißt es in der Ekthesis von 638 (Mansi Conc. coll. X, S. 996): ταῦτα τῆς εὐσεβείας τὰ δόγματα παραδεδώκασιν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου γενόμενοι καὶ οἱ τούτων μαθηταὶ καὶ διάδοχοι . . . καὶ ἐν ταύταις ἅπασιν ἀκολουθοῦντες καὶ τὰ θεῖα αὐτῶν περιπτυσσόμενοι δόγματα κτλ. Im Typus von 648 (ibid. S. 1032): μόνας περὶ τούτων ἕπεσθαί τε καὶ ἀρκεῖσθαι ταῖς τε θείαις γραφαῖς καὶ ταῖς τῶν ἁγίων πέντε οἰκουμενικῶν συνόδων παραδόσεσι καὶ ταῖς ἁπλαῖς ἀπεριέργως τῶν ἐγκρίτων ἁγίων πατρῶν χρήσεσιν, ἥγουν φωναῖς, ὧν τὰ δόγματα κανόνες τε καὶ νόμοι τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ὑπάρχουσιν ἐκκλησίας, μηδὲν αὐταῖς προστιθέντας οἰκεῖον ἢ ὑπαιροῦντας κτλ.

40a) Vgl. etwa Leo d. Gr. an Kaiser Theodosius II. JK. 438 (Schwartz, Acta conc. oec. II, 4, S. 19 Nr. 18): Litteris clementiae vestrae, quas dudum ad b. Petri apostoli sedem pro catholicae fidei amore misistis, tantam fiduciam sumpsimus defendendae per vos veritatis et pacis, weiterhin aber: Quia vero diabolica nequitia subtiliter fallis incautos et ita quorundam inprudentiae per similitudinem pietatis illudit, ut pro salubribus nocitura persuadeat, removete, quaesumus, a vestrae pietatis conscientia periculum religionis et fidei etc.

zehn Jahre seit seinem Regierungsantritt rechtgläubig war, und erfand deshalb zehn rechtgläubige Briefe des Kaisers für jedes der bisher verflossenen Regierungsjahre. Dieses Resultat, das er sich selbst an den Fingern abzählte, legte er dann dem Papst in die Feder, indem er an das echte Incipit: „Wir haben ... deinen Brief empfangen" (Z. 1—2) den Satz anklebte: ‚nachdem wir seit deinem Regierungsantritt in der 14. Indiktion aus derselben 14., der 15., 1., 2., 3., 4., 5., 6., 7., 8. und 9. Indiktion Briefe von dir empfangen hatten'. Sein Verfahren war ebenso töricht wie im Septetus-Falle, und es ist verwunderlich, daß ihm die modernen Interpreten so leicht auf den Leim gegangen sind und sich um die chronologische Einzelfixierung dieser etwas krausen Angaben gemüht haben [41]).

Seine Erfindung hat dem Glossator so gut gefallen, daß er sie an späterer Stelle noch einmal in den echten Text eingeschoben hat, nämlich Z. 190 ff.: ἐξέβαλες ... τὸν ἁγιασμὸν τῶν μαρτύρων καὶ < ὡσεὶ καλῶς ὡμολόγησας τὰ πρῶτα, προθέσει καὶ οὐκ ἔκ τινος ἀνάγκης, ὕστερον δὲ ἰδιοχείρως ὑπογράψας > ἔθηκας ἐπὶ τὴν κεφαλήν σου τὴν κατάραν αὐτῶν. Der Einschub < > kann hier mit genauer textlicher Abgrenzung ausgeschieden werden [42]); er unterbricht den Gedankengang und reißt die zusammengehörigen Worte μαρτύρων und αὐτῶν weit auseinander.

Mit der Glosse des Eingangssatzes hängt ferner ein Passus gegen Ende des Briefs (Z. 275 ff.) aufs engste zusammen, der ein ganzes Nest von Elementen enthält, welche seit jeher in der

41) Geht man, wie notwendig, von dem aus, was der Glossator sagen wollte, so ist „richtig" die Interpretation von Dölger S. 459 (βασιλεύσαντός σου nicht zu ἐδεξάμεθα, sondern als im genitivus absolutus vorangestellte Anfangszeitbestimmung, die freilich als päpstlicher Briefwortlaut völlig absurd ist; der Streit, ob 10 (Ostrogorsky) oder 11 (Dölger) Briefe vorangegangen seien, ist nichtig; der Glossator zählt Briefe zu elf Indiktionen auf, spricht aber dann von δέκα συλλαβάς (Z. 13), er hat sich also zu allem anderen auch noch verzählt!

42) Nicht so sicher ist die Abgrenzung in den Eingangsabschnitten vorzunehmen. Auf das Konto des Glossators kommt wieder der Satz (Z. 26) τοὺς δέκα χρόνους χάριτι θεοῦ καλῶς περιεπάτησας καὶ εἰς μνεῖαν τὰς ἁγίας εἰκόνας οὐκ ἤγαγες; der allgemeine Gedanke des vorangehenden echten Satzes (Z. 24 f.) ist in der bekannten Manier ergänzend ins Konkrete umgebildet. Im übrigen aber ist in diesen Eingangsabschnitten mit der Möglichkeit zu rechnen, daß echte Textteile bei dem glossierenden Einschub herausgeworfen worden sind.

Debatte über die Echtheit von JE. 2180 mit vollem Recht als schwere Verdachtsmomente gegolten haben. Μάρτυς ἐστὶν ὁ θεός, ὅσας ἔγραψας ἡμῖν ἐπιστολὰς, mit diesen Worten kommt der Text nochmals auf die „vielen Kaiserbriefe" zurück und entfaltet nun ein — höchst unwahrscheinliches — Bild von dem bisherigen Briefverkehr[43]) des Kaisers mit den βασιλεύοντες (!) τῆς δύσεως[44]) (Z. 277) durch Vermittlung des Papstes, und von dem Eindruck, den die Bilderverfolgung auf „die dabeistehenden Leute aus Rom, Francien, dem Vandalenreich, aus Mauritanien und Gothien[45]) und, allgemein gesagt, dem ganzen inneren Abendland" gemacht habe (Z. 293 ff.), und wie nach ihrer Rückkehr in ihre Heimat dort die Kaiserbriefe zerrissen worden seien (Z. 297) und in Reaktion gegen solche kindischen Taten „Langobarden und Sarmaten und andere Nordvölker" in die Dekapolis[46]) eingebrochen seien und Ravenna eingenommen hätten (Z. 299 ff.)[47]). Man erkennt ohne weiteres auch hier die Arbeitsweise des gleichen Glossators: historische Staffage mit starken Anachronismen. Es wird ein ostwestlicher Briefwechsel (durch den Papst als Vermittlungsstelle) fingiert, während zur Zeit, als JE. 2180 geschrieben wurde, noch ein Exarch in Ravenna saß und eine so intensive Korrespondenz, wie man sie zur Zeit des Codex Carolinus (der ja nur den päpstlich-fränkischen Briefwechsel, nicht aber den byzantinischen erhalten hat) voraussetzen darf, sicherlich noch nicht bestand. Der Begriff ἑσωτέρα δύσις, der an andrer Stelle den famosen 'Σεπτέτος' gezeitigt hat, ist hier in eine Aufzählung von „westlichen Völkern" zerlegt, bei welcher der

43) Vgl. schon die Einwände von Duchesne, die Ostrogorsky S. 248 vergebens zu entkräften versuchte.

44) Daß dieser Terminus in einem Papstbriefe an den Kaiser unmöglich sei, merkte Hartmann mit Recht an.

45) Diese Namen will Ostrogorsky als vielleicht von einem Kopisten hinzugefügt preisgeben; aber das genügt nicht zur Erklärung.

46) Diese Bezeichnung ist sonst nirgends nachweisbar. Sie faßt die utraeque Pentapoles, die es im geographischen Sprachgebrauch des 7./8. Jahrh. gab (vgl. Lib. pont. Vita Zachariae, ed. Duchesne S. 429, Hadrian I. JE. 2416, vgl. Gelzer, Georgius Cyprius Descriptio orbis Romani, 1890, praef. S. XX ff., Jung, in Mitt. d. Inst. f. öst. Gesch. Erg.Bd. V, 1903, S. 36), zusammen.

47) Diese falsche Nachricht bildete seit je den Hauptanstoß. Auch hier wußte Ostrogorsky S. 248 Anm. 2 nur Rat mit Annahme eines Übersetzungsfehlers.

Glossator ebenso frei mit der Zeitgeschichte geschaltet hat, wie bei der Behauptung, daß Ravenna schon damals gefallen sei.

Mitten in dieser Phantasiestaffage steht nun die Erzählung von der Zerstörung eines Christusbildes, mit welcher Kaiser Leo III. i. J. 726 den Kampf gegen die Bilder eröffnete. Das ist ein historisch beglaubigtes Ereignis, von welchem Theophanes' Chronik [47a]) berichtet: οἱ δὲ κατὰ τὴν βασιλίδα πόλιν ὄχλοι σφόδρα λυπούμενοι ἐπὶ ταῖς καιναῖς διδασκαλίαις αὐτῷ τε ἐμελέτων ἐπελθεῖν καί τινας βασιλικοὺς ἀνθρώπους ἀνεῖλον καθελόντας τὴν τοῦ κυρίου εἰκόνα τὴν ἐπὶ τῆς μεγάλης Χαλκῆς πύλης, ὡς πολλοὺς αὐτῶν ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας τιμωρηθῆναι μελῶν ἐκκοπαῖς καὶ μάστιξι καὶ ἐξορίαις καὶ ζημίαις.

Von diesem Christusbilde an der „ehernen Pforte" (Χαλκῆ) des Kaiserpalastes berichtete Theophanes an früherer Stelle seiner Chronik [48]) bereits ein zu Zeiten des Kaisers Mauricius (582 bis 602) erfolgtes Wunder. Das gleiche Bild ist das Thema einer Wundernovelle [49]), die zur Zeit des Kaisers Heraclius (610—41) spielt, und ebenso hat es der Brief des Patriarchen Germanus an Thomas [50]) im Auge dort, wo er auf die Verehrung der Kaiser selbst für die Bilder verweist [51]).

47a) Ad a. 6218, ed. De Boor I, S. 405.

48) Ad a. 6094, ed. De Boor I, S. 285.

49) Ed. Combefis, Hist. haeresis Monothelitarum (Auctar. nov. II), 1648, S. 611 ff.

50) S. oben S. 32 ff.

51) Die Schilderung des Bildwerks in der Novelle lautet: μέσον δὲ ταύτης μεγαλοπόλεως τετράστυλον ἡμισφαίριον ᾠκοδόμησε (Konstantin d. Gr.) διὰ χαλκοκεράμων τὴν στέργην ποιησάμενος, κελεύσας ἔνδοθεν αὐτοῦ ἀποτίθεσθαι τὸ σημεῖον τοῦ νικοποιοῦ σταυροῦ, οὗτινος τοῦ δεσποτικοῦ χαρακτῆρος κατὰ ἀνατολὰς εἰκόνα σεβασμίαν ἐκτυπώσας ἀνεστήλωσε πρὸς τὸ θεωρεῖσθαι καὶ προσκυνεῖσθαι παρὰ πάντων τῶν πιστῶν. Man vergleiche damit Germanus' Brief an Thomas: Αὐτοὶ οἱ τὰ πάντα εὐσεβέστατοι καὶ φιλόχριστοι ἡμῶν βασιλεῖς στήλην ἀληθῶς τῆς οἰκείας φιλοθείας τὴν πρὸ τῶν βασιλείων λέγω εἰκόνα ἐγείραντες, ἐν ᾗ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν ἀναθέμενοι τὰς ἰδέας καὶ τὰς τούτων περὶ τοῦ κυρίου ἐγγράψαντες φωνὰς τῆς ἑαυτῶν πεποιθήσεως τὸ καύχημα τὸν σωτήριον σταυρὸν ἀνεκήρυξαν. Κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις τὸ εἰς εἰκόνας διαφόρους τὸν θεὸν θαυματουργῆσαι, περὶ ὧν πολλοὶ πολλὰ ἱστορεῖν βούλονται, οἷον ἀῤῥωστούντων θεραπείας, ὧν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἐν πείρᾳ γεγόναμεν, περιεργιῶν ἀναλύσεις, αἱ καθ' ὕπνους πολλάκις τῶν γεγραμμένων ἐπιφάνειαι. Diese Beschreibungen, so verschieden sie in den Einzelheiten sind, gehen doch offenbar auf das gleiche Heiligtum und meinen dasselbe Wunderbild, von welchem Theophanes ad a. 6094 (Mauricius) als εἰς τὴν χαλκῆν πύλην τοῦ παλατίου τῇ εἰκόνι τοῦ Σω-

Die Version des Attentats Leos III. auf dieses berühmte Bild, welche JE. 2180 (Z. 282 ff.) bringt, zeigt Abweichungen von der Darstellung des Theophanes, die nach den bisherigen Ergebnissen mit Bestimmtheit auf den Glossator zurückzuführen sind. Hier vollziehen den kaiserlichen Befehl nicht anonyme ausführende Organe, sondern ein mit Namen genannter Spatharokandidat [52]) Julianus steigt höchstpersönlich die Leiter hinauf. Das Bild wird nicht bloß heruntergenommen (καθελόντες Theoph.), sondern es wird ihm dreimal mit dem Beil ins Antlitz geschlagen, worauf die frommen Weiberscharen, welche vergebens um Schonung des Bildes gefleht hatten, die Leiter umreißen, den Frevler mit Knütteln erschlagen und dafür von den kaiserlichen Schergen angesichts der Vertreter der „westlichen Völker" niedergemacht werden [53]). Diese ganze Staffage und dramatische Verschärfung ist auch hier offenbar frei erfunden; überdies erscheint es absurd,

τῆρος (s. oben S. 49) und ad a. 6218 als τὴν τοῦ κυρίου εἰκόνα τὴν ἐπὶ τῆς μεγάλης Χαλκῆς πύλης (s. oben S. 49) spricht. Das wird vollends deutlich durch das Zeugnis des Ps.-Codinus Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως περὶ κτισμάτων § 20 (13) (Script. orig. Constantinopol. 1907, S. 219): ἐν τῇ λεγομένῃ Χαλκῇ στήλῃ χαλκῆ ἣν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρὰ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου κτισθεῖσα· ὁ δὲ Λέων ὁ πατὴρ τοῦ Καβαλλίνου ταύτην κατήγαγεν. Die angebliche Errichtung durch Konstantin d. Gr. stimmt mit der gleichen Behauptung der Novelle über den Antiphonetes von Chalkoprateia überein. Es ist also verfehlt, wenn Martin, A history of the iconoclastic controversy, 1930, S. 31, Anm. 7, gegen das „Bild von Chalcopratia" des von ihm als gefälscht angesehenen JE. 2180-Textes polemisiert unter Verweis auf Theophanes, der von einem Chalke-Bilde spreche. v. Dobschütz, Christusbilder, in Texte u. Unters. XVIII, 1899, der S. 115* die Quellenzeugnisse nur sehr unvollständig zusammengebracht hat (es fehlen die Theophaneszitate, die Briefe an Germanus und Ps.-Codinus), unterscheidet an dieser Stelle ein „Christusbild von der Chalke Pyle", für das er Zonaras und Nicephorus Kallistus statt der Quelle, Theophanes, zitiert und ein „Christusbild am Tetrastylon" als „Bürge" (Antiphonetes) nach der Novelle, spricht aber S. 277 vgl. 344** vom (Bilde) Christi als Bürgen am ehernen Tor, resp. vom Ἀντιφωνήτης an der Chalke. Ebersolt, Le grand palais de Constantinople, 1910, stellt in dem Kapitel über die Chalke (S. 21) nur die Zeugnisse des Theophanes und Ps.-Codinus zusammen, während er die Novelle und den Germanusbrief nicht berücksichtigt.

52) Den Titel hat der Glossator von dem diplomatischen Vertreter, welcher als Überbringer des ersten Kaiserbriefes zu Anfang des echten Textes (Z. 2) genannt ist.

53) Die spätere Legende weiß eine h. Theodosia als führende Märtyrerin dieser Szene namhaft zu machen, vgl. Acta Sanct. Mai VII S. 69, Leclercq, Les martyrs, 1905, IV, S. 292 ff., Pargoire, L'église Byzantine [3], 1923, S. 353.

daß der Papst dem Kaiser eine Konstantinopeler Szene derart im Detail schriftlich schildert[54]). Aber ist die ganze Geschichte aus dem echten Text von JE. 2180 zu streichen? Sie enthält zwei Angaben, die bei Theophanes fehlen, dafür aber in jener Wundernovelle wiederkehren[55]), nämlich den Namen des Wunderbildes: Antiphonetes, „Der Bürge", und die Ortsangabe Chalkoprateia, welchen Namen der nächst der Chalke gelegene Stadtteil von Konstantinopel trug.

Die Novelle ist anmutig — und unbekannt — genug[56]), daß ihr Inhalt, der entfernt an die Fabel des Kaufmanns von Venedig erinnert, hier in Kürze wiedergegeben werden darf. Sie erläutert den Namen „Antiphonetes". Ein Kaufmann Theodorus, dessen Schiffsfracht im Sturm untergegangen ist und der vergebens bei seinen Freunden um Darlehen bittet, ruft die Hilfe des Wunderbildes an und erhält von einem Juden Abraham, dem er das Bild als Bürgen seiner Schuld nennt, und dem solch fester Glaube tiefen Eindruck macht, 500 Pfund Gold geliehen, und als diese abermals bei einem Seesturm verloren gehen, ohne daß Theodorus in seinem Glauben wankend wird, nochmals die gleiche Summe. Bei der nächsten Fahrt wird Theodorus in den Westen verschlagen, handelt seine Waren dort in Zinn und Silber um, packt den erlösten Übergewinn von 500 Pfund samt einem Briefe an Abraham in ein Kästchen, und übergibt dieses dem Meere. Es treibt dem Adressaten, dem Juden Abraham, als er in Konstantinopel am Strande spaziert, aus den Wellen zu. Nach Theodors Rückkehr gehen beide zu dem Wunderbilde und der Kaufmann ruft: „Hast du, mein Bürge (ἀντιφωνήτης) und Heiland, meinem Gläubiger

54) Schwarzlose, S. 119, wollte daraus freilich auf einen Konstantinopler Fälscher mit genauer Orts- und Sachkenntnis schließen, und Ostrogorsky S. 248 dachte ernsthaft daran, daß jene Augenzeugen aus aller Herren Ländern dem Papst die genaue Kunde vermittelt hätten!

55) Ihr Titel lautet: Διήγησις ψυχωφελὴς περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τιμίης καὶ ἁγίας εἰκόνος τῶν χαλκοπρατίων τὸ δι' ἣν αἰτίαν ἐκλήθη Ἀντιφωνήτης καὶ περὶ Θεοδώρου ναυκλήρου καὶ Ἀβραμίου τοῦ Ἑβραίου. (So in Cod. Palat. graec. 308, vgl. unten Anm. 57.)

56) Sie ist bei Krumbacher, Gesch. d. byzant. Literatur nicht aufgeführt (zitiert bei v. Dobschütz S. 115*). Eine kurze englische Wiedergabe bei S. Baring Gould, Historical Oddities (London 1899) unter dem Titel Adam the usurer (mir nicht zugänglich).

Abraham das Gold übergeben, das ich dir anvertraut habe?" Da erstrahlt das Bild, von einem überirdischen Glanze blitzartig erleuchtet, und der Jude stürzt bekehrt zu Boden. Er läßt sich taufen, der Kaufmann geht ins Kloster.

Überlieferungsgeschichtlich ist nun bemerkenswert, daß die Novelle sowohl in dem Pariser Codex, aus welchem sie Combefis druckte, als auch in der römischen Hs. Pal. graec. 308 saec. X/XI mit den beiden Briefen JE. 2180 und 2182 gemeinsam überliefert erscheint[57]). Man kann darnach sagen, daß die Überlieferung der Gregor-Briefe überhaupt nur dem hagiographischen Sammeleifer, den dieses zweite Zeugnis für den Christus Antiphonetes interessierte, zu verdanken ist. Es könnte sogar der Argwohn auftauchen, daß dabei etwas nachgeholfen worden sei, d. h., daß erst der Sammler durch Zusatz der Namen εἰς τὰ Χαλκοπρατεία und τὸν λεγόμενον τοῦ Ἀντιφωνήτου den Texten die ihm erwünschte Zeugniskraft gegeben habe. Dann würde die ganze Geschichte in der zweifellos verdächtigen Umgebung des Glossentextes aus dem Briefe zu streichen sein. Anders, wenn man die Worte Χαλκοπρατεία und Ἀντιφωνήτης als bereits vorhandenen Text, den der Sammler vorfand, betrachtet (wofür sehr wesentlich spricht, daß er ohne das wohl kaum auf den Brief, in welchem die ganze Geschichte doch nur eine untergeordnete Rolle spielt, aufmerksam geworden wäre); in diesem Falle bedeuten sie aber ein zweites, selbständiges Zeugnis neben der Novelle für Ortsbezeichnung und Namen des berühmten Wunderbildes, und der Glosse muß folglich bei dieser Geschichte ein echter Text zugrunde liegen. Für eine Entscheidung in diesem letzteren Sinne können nun auch sachliche Gründe angeführt werden. Daß Gregor II. Kenntnis von der Szene sowie von dem Namen des Antiphonetesbildes und der Ortsangabe Chalkoprateia gehabt haben kann, liegt auf der Hand nach dem, was über

57) Als weitere gemeinsame Überlieferung sind Cod. Paris. graec. 767 s. XIII und Cod. Venet. Nanian. graec. 309 saec. XV zu nennen, vgl. v. Dobschütz, l. c. S. 187*, 206**. Gesondert erscheint die Novelle außerdem noch in Cod. Palat. graec. 245 und einigen Pariser Hss., vgl. v. Dobschütz l. c., und umgekehrt JE. 2180/2182 ohne die Novelle in der Wiener Hs. Wesentlich ist natürlich, daß in der ältesten Überlieferung des Cod. Palat. graec. 308 saec. X/XI beide Texte gemeinsam erscheinen.

seinen vorangegangenen Briefwechsel mit dem Patriarchen Germanus festgestellt werden konnte [58]). Das Wunderbild stand, wie das Theophaneszeugnis aus Mauricius' Zeit [59]), die Novelle aus Heraclius' Zeit [60]) und schließlich Germanus' eigene Berufung auf dasselbe im Briefe an Thomas [61]) beweisen, seit hundert Jahren in höchster Verehrung. Daß Kaiser Leo III. gerade dieses Bild abnehmen ließ, wenn er den Bilderdienst bekämpfen wollte, ist deshalb ebenso begreiflich, wie die große Erregung, welche eine solche Maßnahme — auch ohne den unsinnigen Frevel, welchen der Glossator darum herumdichtete — bei der Bevölkerung hervorrief. Sehr wahrscheinlich ist es dann aber auch, daß Germanus dem Papst hierüber Nachricht gegeben hat, und daß aus einem solchen Briefe die Kenntnis der Namen Antiphonetes und Chalkoprateia bei Gregor II. stammt. Wie man sich aber auch in dieser Frage, ob echte Grundlage oder nicht, entscheiden mag, sicherlich ist es in diesem Falle unmöglich, den echten Text im Wortlaut aus der phantastischen Umhüllung des Glossators glatt herauszuschälen.

III.

Die Unsicherheit, welche bisher über Wert oder Unwert der Überlieferung von JE. 2180 und 2182 bestand, hat verhindert, daß diese Briefe, von den Schlacken nachträglicher Glossierung gereinigt, in ihrer wahren Bedeutung erkannt und in den großen Zusammenhang der Auseinandersetzung zwischen cäsaropapistischer Reichskirche, päpstlicher Idee und nationalitalischer Revolution gestellt wurden.

Die erste Wendung des Kaisers an Gregor II., nachdem er auf den Widerstand seines Hofpatriarchen Germanus gegen seine erste bilderfeindliche Kundgebung [62]) gestoßen war, ist zu be-

58) S. oben S. 31 ff.
59) S. oben S. 49.
60) S. oben S. 49.
61) S. oben Anm. 51.
62) Ostrogorskys (S. 238 ff.) neue These, daß i. J. 726 nur unformelle Besprechungen (ἤρξατο λόγον ποιεῖσθαι, Theoph. Chron. ad a. 6217) stattfanden und erst 730 ein Edikt gegen die Bilder — das einzige — erging (zustimmend Dölger, l. c. S. 458), ist nicht haltbar. a) Theoph. l. c. sagt auch von Gregors II. Protest: μὴ δεῖν βασιλέα περὶ πίστεως λόγον ποιεῖσθαι; letzteres bedeutet also nach seinem Sprachgebrauch

urteilen nach der Analogie des Vorgehens des Kaisers Heraclius[63]) — damals im Einvernehmen und unter der Aegide des Hofpatriarchen Sergius — zu Beginn der monotheletischen Streitigkeiten. Man wollte sich, wie im Jahre 638, der Zustimmung Roms im voraus sichern, um nicht, wie einst beim Henoticum Kaiser Zenos i. J. 482, den ganzen Westen gegen sich zu haben, und hoffte, durch solche Bundesgenossenschaft der Opposition im Osten Herr werden zu können. Es scheint so, als habe Kaiser Leo III. auf ein Entgegenkommen des Papstes gerechnet. Gregor II. stand damals unter der Drohung eines Majestätsprozesses[64]); er hatte an der nationalitalischen Revolution gegen Byzanz tätig teilgenommen, indem er gegen die kaiserliche Steuererhebung im Dukat von Rom offene Obstruktion betrieb. Der Kaiser stellte ihm nun die Wiedererlangung der kaiserlichen

---

mehr, es wird besser von Martin l. c. S. 26 mit 'to make a public declaration of policy on a question' wiedergegeben; b) Ostrogorsky hat übersehen, daß auch die Vita Gregorii II. des Liber pontificalis zwei „Edikte" kennt: iussionibus (quibus) decreverat, ut nulla imago cuiuslibet sancti aut martyris aut angeli haberetur (Duchesne S. 404) und nachher (S. 409, nach dem Aufstande des Tiberius Petasius i. J. 729): ut compelleret omnes Constantinopolim habitantes . . . et deponerent ubicunque haberentur imagines; c) den Unterschied des ersten und des zweiten Edikts hat schon Duchesne l. c. S. 412 Anm. 25 richtig gesehen: das erste war ein cäsaropapistischer kaiserlicher Erlaß aus dem Kabinett, für das zweite dagegen wurde die Gegenzeichnung eines Patriarchen von Konstantinopel erzwungen, und zwar, da Germanus sich weigerte, des statt seiner neu eingesetzten Anastasius. (Genau so war Konstantin IV. beim VI. Konzil verfahren, indem er vorher statt des Theodor einen willfährigen Patriarchen Georgius einsetzte.) Das Edikt von 730 war also, weit entfernt das einzige Bilderedikt zu sein, wie Ostrogorsky meinte, vielmehr eine halbe Korrektur des ersten. Da Leo III. mit dem ersten auf größten Widerstand gestoßen war, suchte er jetzt die Deckung durch Unterschrift einer kirchlichen Autorität.

63) Vgl. darüber künftig im II. Bande meiner Geschichte des Papsttums.

64) Vgl. Lib. pont. Vita Gregorii II., ed. Duchesne S. 403 f.: Illis diebus imperatorum iussione Paulus patricius qui exarchus fuerat, eundem pontificem conabatur interficere, eo quod censum in provincia ponere praepediebat, et suis opibus ecclesias denudare, sicut in ceteris actum est locis, atque alium in eius ordinare locum. Post hunc spatharius cum iussionibus missus est alter, ut pontifex a sua sede amoveretur. Über den „Mordplan" — in Wahrheit ein Absetzungsverfahren wegen laesa maiestas — sowie über die ganze Frage der Steuerobstruktion vgl. künftig im II. Bande meiner Geschichte des Papsttums.

Gnade in Aussicht, wenn er sich in der Bilderfrage gefügig erweise[65]).

Diese Rechnung trog freilich, denn als der Kaiserbrief eintraf, stand der Papst als unbestrittener Herr in Rom da. Gegen die kaiserliche Exekution wegen der Steuerobstruktion hatten sich die römischen Milizen im Bunde mit den benachbarten Langobardenherzögen rings um das römische Gebiet zum Schutze des Papstes erhoben und den Spathar am Betreten des römischen Dukatsbodens verhindert[66]). Aus dieser Situation ist der siegesbewußte, fast herausfordernde Ton des päpstlichen Antwortbriefs zu erklären, insbesondere eine Stelle, die bisher mißdeutet und als Argument gegen die Echtheit verwendet worden ist. Auf die kaiserliche Drohung mit Martins I. Schicksal (Z. 308) antwortet der Papst (Z. 314): „Wenn du dich brüstest und drohst, so haben wir nicht Not, mit dir zu ringen. Drei Milien weit wird der Papst ins Land Campanien entweichen, dann wohlan! Jage den Winden nach!" und nochmals deutlicher (Z. 343 ff.): „Du weißt, daß dein Kaisertum sich Roms nicht versichern kann, außer allein der Stadt selbst wegen der nahegelegenen See und der Schiffe. Aber, wie gesagt, drei Milien nur braucht der Papst hinauszugehen, und er rechnet nicht mehr mit dir. Es bekümmert uns, daß die Wilden und Barbaren kultiviert geworden sind, und du, der Kultivierte, wild und kulturlos." Die Langobardengrenze, so lautete der ständige Einwand seit Duchesne[67]), lag zu Gregors II. Zeit keineswegs so nahe bei Rom, und zu den Langobarden zu flüchten habe dem Papst gerade damals ferngelegen. Aber die Hoffnung auf „Barbaren"hilfe in der zweiten Stelle ist, wie die Fortsetzung (Z. 348 ff.) zeigt, keineswegs auf die Langobarden insbesondere, die auch gar nicht genannt sind, sondern auf die gesamte Germanenwelt bezogen, und bei der ersten Stelle hat der Papst die Langobarden (die nicht in Campanien saßen) überhaupt nicht im Auge, sondern er triumphiert:

65 l. c. S. 404: et si adquiesceret pontifex, gratiam imperatoris haberet, et si hoc fieri praepediret, a suo gradu decederet.

66) Ibid.

67) L. c.; vgl. auch Schwarzlose S. 119. Auch Ostrogorsky S. 247 weiß nichts Besseres zur Verteidigung anzuführen, als daß τρεῖς μιλίους vielleicht erst durch den Übersetzer hineingekommen sei und etwas anderes im Original gestanden habe.

nur in der Bannmeile der Hauptstadt, weil sie militärisch vom nahen Porto aus durch die kaiserlichen Kriegschiffe beherrscht wird, bin ich deiner Willkür ausgesetzt. „Drei Milien" — eine Wegstunde — davon bin ich sicher vor dir. Das war die Sprache der siegesgewissen Revolution, und man sollte den Papstbrief um dieses herausfordernden Tones willen nicht, wie gleichfalls geschehen ist [69]), verdächtigen, denn die jüngsten Erlebnisse mit dem Aufstande der römischen Miliz zu seinen Gunsten gaben Gregor II. das Recht so zu sprechen. Daß frühere Päpste solchen Ton gegenüber dem Kaiser niemals gewagt hatten, ist kein Gegenargument, denn die Situation war eben völlig neu.

Neu war auch die Situation in der Streitfrage selbst, um die es ging, und auch deshalb ist die neue Tonart weder verwunderlich, noch gar verdächtig. Die christologischen Streitigkeiten vom Nicaenum an bis zum VI. ökumenischen Konzil von Konstantinopel (680) hatten sich im wesentlichen in den Kreisen der gelehrten Theologen, oder wenigstens des geistlichen Standes, abgespielt; und wenn auch zumal die mönchische Agitation mit stets wachsendem Erfolge in den breiten Volksmassen leidenschaftliche Erregung zu schüren bestrebt gewesen war, so konnte von wirklichem Erfassen der umstrittenen Probleme und teilnehmendem Miterleben derselben bei der großen Menge doch keine Rede sein. Ganz anders aber lagen die Dinge im Bilderstreit. Er griff in die religiöse Sitte und die private Frömmigkeit gerade der volkstümlichen Schichten ganz unmittelbar ein. Wenn dem Volk die Bilder genommen wurden, während man bisher gelehrt hatte, ihre Wunderkraft anzubeten, so wurde ihm die alltägliche Kost und der greifbarste Gegenstand seines religiösen Lebens geraubt. Die unmittelbare Reaktion eines Aufstands in Griechenland und der Inselwelt [70]) zeigte das mit völliger Deutlichkeit, und im Abendlande wollte man vollends von dieser neuesten Ausgeburt griechisch-kaiserlicher religiöser Willkür nicht das mindeste wissen. Empörung und das Gefühl, vor etwas völlig Unverständlichem zu stehen, spricht denn auch aus dem Briefe Gregors II. Der Kaiser gilt ihm für (Z. 216 ff.) schlimmer als die Häretiker, die in schwie-

69) Z. B. von Hodgkin l. c.
70) Vgl. Theophan. ad a. 6218, ed De Boor I S. 405.

rigen und verwickelten Lehrfragen aus Mangel an Demut in die Irre gingen (wie es bisher von Nicaea bis Konstantinopel 680 gewesen war), er gilt ihm als Verfolger (wie es seit Julian keinen mehr gegeben hatte), der „offen bekämpft, was allbekannt und klar wie das Licht" sei (Z. 225 f.). Von hier aus begreift sich sein Wort höchstgesteigerter Entrüstung (Z. 174 ff.): „Geh umher, wo Schule gehalten wird, und sprich ‚Ich bin der Zerstörer und Verfolger der Bilder'. Alsbald werden sie dir ihre Schreibtafeln auf den Kopf schlagen, und was du von den Weisen nicht lerntest, darüber werden dich die unvernünftigen kleinen Kinder belehren." Hartmann nannte das ironisch eine „schöne Stelle"; aber diese äußerste Invektive wächst logisch aus der gesamten Polemik heraus; sie ist für die Situation und für den Briefschreiber gleich bezeichnend.

Die Polemik gegen den Kaiser zeigt neben solchen neuen Zügen auch andere, welche sich in ältere Traditionen einfügen und schon dadurch als echt gesichert sind. Der Kaiserbrief hatte auf den jüdischen König Ozias hingewiesen, der nach 800 Jahren die eherne Schlange aus dem Tempel entfernte: so werfe er, der Kaiser, nach 800 Jahren die Bilder aus den Kirchen[71]). ‚König Ozias' war ein willkommenes Schlagwort für die päpstliche Replik. Schon Hosius hatte gegenüber Kaiser Konstantius diesen König, der das Heiligtum betrat, um selbst das Räucheropfer darzubringen, und dem der Hohepriester Azarias verbietend entgegentrat[72]), zum Musterbeispiel der Trennung von päpstlicher und kaiserlicher Gewalt genommen[73]), Papst Hormisda hatte Ozias' Schicksal im Hinblick auf Kaiser Anastasius I. als warnendes Zeichen erörtert[73a]), und Facundus von Hermiane hatte die Geschichte gegenüber Justinian I. abermals aufgenommen[74]); sie gehörte seither zum eisernen Bestande der Diskussionen über dieses Thema. Gregor II. griff sie auf, um den Kaiser als „wahren Bruder des Ozias" zu brandmarken (Z. 181 f.). Sehr

71) S. oben S. 41. 72) 2. Par. 26, 16 ff.

73) Vgl. Athanas. Hist. Arian. c. 44, vgl. meine Geschichte d. Papsttums I S. 180.

73a) ZK. 800 c. 8 (Thiel, Epist. Rom. pont. gen. I, S. 828 f.).

74) Pro defensione trium capitulorum lib. XII, c. 3 (Migne, Patr. lat. LXVII, S. 838). Vgl. künftig im II. Bande meiner Gesch. d. Papsttums.

bezeichnend ist auch der Satz (Z. 194 ff.): ἠθελήσαμεν καὶ ἡμεῖς ὡς ἔχοντες τὸ κῦρος καὶ τὴν ἐξουσίαν καὶ αὐθεντίαν ἐκ τοῦ ἁγίου Πέτρου τοῦ κορυφαίου δοῦναί σοι ἐπιτίμια. ἀλλ' ἔνθα ἑαυτῷ τὴν κατάραν δέδωκας. Theoretisch wird die geistliche Exkommunikationsgewalt des Papstes (aus Matth. 16, 18. 19) auch über den Kaiser behauptet, praktisch aber die Verhängung, welche diese Zeit noch nicht zu vollziehen wagte, umgangen mit der Wendung, daß der Kaiser sich selbst aus der Gemeinschaft geschieden habe. Das war die Form, für welche Gelasius I. und nach ihm Symmachus gegenüber Kaiser Anastasius I. das berühmte Muster aufgestellt hatten[75]). Kein Fälscher hätte das so genau zu treffen vermocht.

Neu aber war eine andere Folgerung aus der Binde- und Lösegewalt, die Gregor II. zog. Der Kaiser hatte eine ökumenische Synode über die Bilderfrage in Vorschlag gebracht; Gregor II. wies sie als unnötig ab (Z. 256 f.)[76]) und kleidete die Ablehnung in die selbstbewußt-siegessichere Form (Z. 270 ff. und Z. 486 ff.), der Kaiser möge doch rings in alle Lande, wo er Ärgernis erregt habe, Botschaft senden, daß der Papst Gregor und der Patriarch Germanus in der Frage der Bilder gefehlt hätten, dann werde er, der Papst, des Kaisers Irrtum und Fehltritt von ihm nehmen und ihn aller Sorge derart entheben, kraft seiner Lösegewalt im Himmel und auf Erden[77]). Neben dieser nicht wörtlich

75) Vgl. JK. 632 c. 4 (Gelasius I. an Anastasius I.): Rogo, ut me in hac vita potius audias deprecantem, quam, quod absit, in divino iudicio sentias accusantem. Vgl. JK. 622 c. 2: Quid sibi vult autem, quod dixerit imperator, a nobis se irreligiose damnatum, cum super hac parte et decessor meus . . . minime nomen eius attigerit. Über diese Theorie, von der nicht namentlichen, sondern automatisch (durch Umgang mit Exkommunizierten) eintretenden Exkommunikation vgl. künftig im II. Bande meiner Papstgeschichte zu dieser Stelle. JK. 761 c. 10 (Symmachus an Anastasius I.): Nos non te excommunicavimus, imperator, sed Acacium; tu discede ab Acacio, et ab illius excommunicatione discedis. Tu te noli miscere excommunicationi eius, et non es excommunicatus a nobis. Vgl. ebenda.

76) Ähnlich so hatte Germanus an Johannes von Synnada (Mansi, Conc. coll. XIII S. 104 E) geschrieben: μήτε τὴν θεοφιλῆ αὐτῆς σύνοδον σκυλῆναι ποιήσῃ. Ein späterer Fälscher, der die weitere Entwicklung der Synoden von 754 und 787 vor Augen hatte, wäre niemals darauf verfallen diesen Zug zu erfinden, vgl. Ostrogorsky S. 249.

77) Mit Recht hat auch hier Ostrogorsky S. 247 (sub Nr. 2) die Bedenken von Schwarzlose S. 118, der die Stelle obendrein völlig mißverstanden hat, zurückgewiesen.

gemeinten Aufforderung zu einer kaiserlichen Kundgebung steht an anderer Stelle des Briefs vielmehr die Aufforderung zu öffentlicher reuiger Umkehr (Z. 142 ff.): μαρτυρόμεθά σοι ὡς ἀδελφοὶ ἐν Χριστῷ, εἴσελθε πάλιν εἰς τὴν ἀλήθειαν, ὅθεν ἐξῆλθες· ἀπόῤῥιψον τὴν ὑψηλοφροσύνην καὶ τὸ πεῖσμά σου, κατάργησον καὶ γράψον παντὶ καὶ πανταχοῦ καὶ διανάστησον, οὓς ἐσκανδάλισας καὶ ἀπετύφλωσας, κἂν εἰς οὐδὲν αὐτὸ ἔχῃς διὰ τὴν πολλήν σου ἀναισθησίαν. Diese Sätze stehen am Schlusse des ersten Briefteils, der großen theologischen Darlegung über die Bilderfrage an Hand alttestamentlicher Stellen. An ihrer Spitze aber steht die Frage (Z. 42 ff.): Διατί ὡς βασιλεὺς καὶ κεφαλὴ τῶν χριστιανῶν οὐκ ἠρώτησας γνωστικοὺς ἔχοντας πεῖραν καὶ παρ' αὐτῶν πληροφορηθῆναι κτλ. Der Versäumnis des Kaisers, sich bei den „Kundigen" vorher Rat zu holen, soll die anschließende Darlegung abhelfen, und sie wird zum Schluß als beschwörende Mahnung eines „Bruders in Christo" bezeichnet. Dem Schreiben ist damit in diesem ersten Teil der Sondercharakter eines belehrenden Hirtenbriefs aufgeprägt, und damit wird man die von allem Kanzleigebrauch für päpstliche Schreiben an den Kaiser abweichende Anrede ὑμετέρα βασιλεία καὶ ἀδελφότης im Anfange beider Briefe (Z. 3 und 369) erklären müssen[78]; sie heben sich damit, wie ja auch in ihrer ganzen Tonart, aus allem amtlichen Stil als Appell von Mensch zu Mensch und Christ zu Christ heraus.

Diese geistliche Belehrung wies der zweite, anscheinend wesentlich kürzere Antwortbrief des Kaisers[79] knapp und schneidend mit dem Satz βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι ab[80]. Es war die These des Cäsaropapismus, welche sich auf Melchisedek, den βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου des Hebräerbriefs

78) Auf diese Regelwidrigkeit, die bisher in der gesamten Literatur nirgends vermerkt worden ist, wies mich E. Stein hin. Sie wäre in der Tat der erheblichste Einwand gegen die Echtheit der Briefe, wenn man diese nach der Kanzleinorm beurteilen müßte.

79) Nach der päpstlichen Duplik JE 2182 zu schließen, hat er außerdem nur jene zweite Replik auf JE. 2180: διατί εἰς τὰς ἐξ συνόδους οὐδὲν ἐῤῥέθη περὶ τῶν εἰκόνων enthalten, s. oben S. 40.

80) Kampers, Rex et sacerdos, in Hist. Jahrb. XLV, 1925, S. 501 zitiert ihn — mit dem üblichen Vorbehalt hinsichtlich der Echtheit —, ohne eine Ahnung von der langen Vorgeschichte zu haben, die doch bereits Bernheim, Mittelalt. Zeitansch., 1918, S. 117, 153 ff. behandelte.

(7, 1) stützte. Sie war schon von Gelasius I. gegenüber Kaiser Anastasius I.[81]) und in der jüngeren Vergangenheit wiederum von dem Abte Maximus in der Verhandlung mit einem Abgesandten des Kaisers Konstans in ausführlichen Darlegungen[82]) abgewiesen worden. Auch Gregor II. wurde durch dieses Wort dazu veranlaßt, seinen zweiten Brief zu einer neuen grundsätzlichen Abrechnung mit dem Cäsaropapismus zu gestalten. Ein gut Teil davon ist Traditionsgut der abendländisch-römischen Kirchentheorie, insbesondere die klare Trennung zwischen der weltlichen und geistlichen Gewalt (Z. 416 ff.). „Ich schreibe dir, welcher Unterschied zwischen den Palästen und den Kirchen besteht, zwischen den Kaisern und den pontifices" — fast wörtlich so hatte schon Ambrosius dem Kaiser Valentinian II. zugerufen[83]): Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae — „Wie der pontifex kein Recht hat, Einblick in den Palast zu nehmen und Vorschläge für kaiserliche (Verleihungen von) Würden zu machen, so hat auch der Kaiser kein Recht, Einblick in die Kirche zu nehmen und Urteile über den Klerus zu fällen, die Symbole der heiligen Sakramente zu weihen und zu handhaben oder auch nur ohne den Priester zu empfangen. Jeder von uns bleibe vielmehr in dem Beruf, zu welchem er berufen wurde von Gott" (Z. 423 ff.) — diese Lehre von der „Trennung der Gewalten" hatte Gelasius I. klar und unverlierbar für die römisch-päpstliche Nachwelt formuliert[84]), diese Sakramentsgewalt hatte Symmachus ganz ähnlich hervorgehoben[85]). Auch die abschätzige anschließende (Z. 430 ff.) Kontrastierung der weltlichen Gerichtsbarkeit zur geistlichen erweist sich als eine traditionelle Deklamation, die in ihren Anfängen bis in die Zeiten

81) Tractatus IV c. 11 (ed. Thiel, Epist. Rom. pont. I, S. 567).

82) Vgl. Maximus' Verhör v. J. 655 (Relatio motionis etc.) bei Migne, Patr. gr. XC S. 114 f.

83) Ep. 20 c. 19 (Migne, Patr. lat. XVI, S. 999). Vgl. meine Gesch. d. Papsttums I S. 272.

84) JK. 632 c. 2: Si enim, quantum ad ordinem pertinet publicae disciplinae, cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent antistites, ne vel in rebus mundanis exclusae videantur obviare sententiae, quo, oro te, decet affectu eis obedire, qui praerogandis venerabilibus sunt attributi mysteriis?

85) JK. 761 c. 8: Tu, imperator, a pontifice baptismum accipis, sacramenta sumis, orationem poscis, benedictionem speras, poenitentiam rogas. Postremo tu humana administras, ille tibi divina dispensat.

der Entstehung einer geistlichen Sondergerichtsbarkeit zurückreicht [86]).

Zwei weitere Stellen, welche die „Trennung der Gewalten" vertreten, setzte Schwarzlose S. 120 f. in Vergleich mit Sätzen aus den Briefen des Johannes Damascenus. JE. 2180 (Z. 249 ff.): οἶδας, βασιλεῦ, ὅτι τὰ δόγματα τῆς ἁγίας ἐκκλησίας οὐχὶ βασιλέων εἰσίν, ἀλλὰ τῶν ἀρχιερέων, καὶ ἀσφαλῶς θέλουσι δογματίζεσθαι. διὰ τοῦτο οἱ ἀρχιερεῖς προσετάχθησαν εἰς τὰς ἐκκλησίας ἀπέχοντες τῶν δημοσίων πραγμάτων, καὶ οἱ βασιλεῖς ὁμοίως ἀπέχεσθαι τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ ἔχεσθαι τῶν ἐγκεχειρισμένων αὐτοῖς stellte er neben Joh. Damasc. Oratio I (Ende) [87]): συνόδων ταῦτα, οὐ βασιλέων, ὡς Κύριος ἔφησεν: ὅπου συναχθῶσι δύο ἢ τρεῖς ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν (Matth. 18, 20). οὐ βασιλεῦσι τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν τὴν ἐξούσιαν δέδωκεν ὁ Χριστός, ἀλλ' ἀποστόλοις καὶ τοῖς τούτων διαδόχοις καὶ ποιμέσι καί διδασκάλοις.

JE. 2182 (Z. 411 ff.): οὔκ εἰσι τὰ δόγματα τῶν βασιλέων, ἀλλὰ τῶν ἀρχιερέων, ὅτι ἡμεῖς νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν. ἄλλη παίδευσις ἐπὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων, καὶ ἄλλος νοῦς τῶν κοσμικῶν . . . „harmoniert merkwürdig" nach Schwarzlose mit Joh. Damasc. Or. II c. 12 [88]): οὐ βασιλέων ἐστὶ νομοθετεῖν τῇ ἐκκλησίᾳ. τί φησιν ὁ θεῖος ἀπόστολος; 'καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον ποιμένας καὶ διδασκάλους πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῆς ἐκκλησίας' (1. Cor. 12, 28). οὐκ εἶπε βασιλεῖς (folgen weitere Bibelzitate). βασιλέων ἐστὶν ἡ πολιτικὴ εὐπραξία, ἡ δὲ ἐκκλησιαστικὴ κατάστασις ποιμένων καὶ διδασκάλων.

Diese „auffallende Gedankenharmonie", so schloß Schwarzlose, könne nicht zufällig sein, und da die Reden des Johannes Damascenus sicherlich jünger als die angeblichen Gregorbriefe, andererseits zweifellos echt sind, so seien, meinte er, die Briefe auf Grund jener Reden fabriziert. Nun sind aber, wie gezeigt, diese Gedanken spezifisch abendländisch-kirchliches Gedankengut, also steht nichts der weit einfacheren Annahme im Wege,

86) Vgl. meine Gesch. d. Papsttums I, 1930, S. 206 f.
87) Migne, Patr. graec. XCIV S. 1281.
88) l. c. S. 1296.

daß vielmehr Johannes Damascenus, der später schrieb, die Briefe Gregors II. gekannt und benutzt habe. Es kommt hinzu, daß in einem wesentlichen Punkt der Gedankengänge beider nicht Harmonie herrscht, nämlich in dem einen der Kontrastglieder. Gregor II. stellt den Kaisern die pontifices gegenüber, Johannes aber die Synoden oder (nach Bibelzitaten) die „Hirten und Lehrer". Das ist der alte Unterschied zwischen römisch-päpstlicher und außerrömischer, insbesondere orientalischer Kirchentheorie. Weit entfernt sich zu decken, stehen die beiden Äußerungen jede in ihrer eigenen Tradition. Wie Gregor II. auf Gelasius I. und der päpstlichen Theorie fußt, so kann man des Damascenus anticäsaropapistische Synodaltheorie über den Abt Maximus im 7. Jahrhundert [89]) auf den Afrikaner Ferrandus im 6. Jahrhundert [90]) zurückverfolgen [91]), bis sie dann in die augustinische Lehre von der Synode und der Aussage eines einzelnen über Dogmenfragen einmündet [92]).

Diese gesamten Gedankengänge sind überdies im 8. Jahrhundert bereits so sehr Allgemeingut der kirchlichen Diskussion, daß es nicht der Annahme direkter Entlehnung hier oder dort bedarf, wenn sie an zwei Stellen zugleich auftauchen. Als Beispiel möge die dritte „auffallende Gedankenharmonie" dienen, die Schwarzlose anführt:

---

89) Vgl. seine Verhandlung mit Bischof Theodosius von Caesarea (Bithynia) c. 21 (l. c. S. 145). Auf den Einwand: οὐκ ἔῤῥωται ἡ σύνοδος ἡ ἐν Ῥώμῃ (das Laterankonzil von 649) ἐπειδὴ χωρὶς κελεύσεως γέγονε βασιλέως, erwiderte er: Εἰ τὰς γενομένας συνόδους αἱ κελεύσεις τῶν βασιλέων κυροῦσιν, ἀλλ' οὐχὶ εὐσεβὴς πίστις, δέξωνται καὶ τὰς κατὰ τοῦ ὁμουσίου γενομένας συνόδους, ἐπειδὴ κελεύσει βασιλέων γεγόνασι . . . ποῖος δὲ κανὼν διαγορεύει μόνας ἐκείνας ἐγκρίνεσθαι συνόδους τὰς ἀθροισθείσας, ἢ ὅλως κελεύσει βασιλέως πάντας τὰς συνόδους ἀθροίζεσθαι. ἐκείνας οἶδεν ἁγίας καὶ ἐγκρίτους συνόδους ὁ εὐσεβὴς τῆς ἐκκλησίας κανών, ἃς ὀρθότης δογμάτων ἔκρινεν.

90) Fulgentii Ferrandi ep. VI c. 7 (Migne, Patr. lat. LXVII S. 926): Universalia concilia, praecipue illa, quibus ecclesiae Romanae consensus accessit, secundae auctoritatis locum post canonicos libros tenent, und c. 8 S. 927: Sit unicuique liberum, postquam legerit, quod unus homo dictavit, non ita dicta eius accipere quasi canonicas scripturas, sed cogitare, quid eligat, quid respuat.

91) Über diese Zusammenhänge künftig im II. Bande meiner Papstgeschichte.

92) De baptismo II c. 3 (Nr. 4), vgl. meine Gesch. d. Papsttums I, 1930, S. 341.

JE. 2182 (Z. 418): ἐάν τις ἄρῃ ἔκ σου τὰς βασιλικὰς ἐνδύσεις, τὴν πορφύραν, τὸ διάδημα τῆς κεφαλῆς, τὴν ἀλουργίδα, τὰς λάξεις τῶν ὑψικίων, ὄντως μέλλεις θεωρεῖσθαι παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἄμορφος καὶ ἄσχημος καὶ οὐδαμινός, καθὼς κατέστησας τὰς ἐκκλησίας. ὅπερ γὰρ οὐκ ἔχεις σύ, τὰς ἁγίας ἐκκλησίας ἀπεκόσμησας καὶ ἀμόρφους κατέστησας.

Joh. Dam. or. II. 2,15: Ἱστοροῦμεν Χριστὸν τὸν βασιλέα καὶ κύριον οὐ γυμνοῦντες αὐτὸν τοῦ στρατεύματος. στρατὸς γὰρ τοῦ κυρίου οἱ ἅγιοι. γυμνωσάτω ἑαυτὸν τοῦ οἰκείου στρατεύματος ὁ ἐπίγειος βασιλεὺς καὶ τότε τὸν ἑαυτοῦ βασιλέα καὶ Κύριον. ἀποθέσθω τὴν ἀλουργίδα καὶ τὸ διάδημα, καὶ τότε τῶν κατὰ τοῦ τυράννου ἀριστευσάντων καὶ βασιλευσάντων τῶν παθῶν τὸ σέβας περιαιρείτω.

Man könnte wieder meinen, der eine hätte hier den anderen gelesen und benutzt, wiewohl der Gedanke verschieden gewendet ist, und wieder stände nichts der Annahme im Wege, daß Johannes Damascenus den Papstbrief gekannt habe. Aber wieder läßt sich der Abt Maximus anführen, den beide, Gregor und Johannes Damascenus, gekannt haben, und der ebenfalls anläßlich des Melchisedekgleichnisses, mit abermals verschiedener Wendung, die äußeren Abzeichen des Priesters und des Kaisers kontrastiert[93]): οὔτε τὰ σύμβολα τῆς ἱερωσύνης ἐπιφέρεται (der Kaiser), ὠμοφόριον καὶ τὸ εὐαγγέλιον, ὥσπερ τῆς βασιλείας, τόν τε στέφανον καὶ τὴν ἀλουργίδα.

Wohl aber läßt sich von solcher, auf die äußeren Abzeichen gerichteten Gegenüberstellung kaiserlicher und geistlicher Gewalt, wie sie in all diesen Zeugnissen hervortritt, eine gedankliche Linie in die nächste Zukunft ziehen. Es war nur noch ein Schritt weiter, daß man von solchen trennenden Vergleichen zu einem vollen Parallelismus kam, der auch in den äußeren Abzeichen beide „Gewalten" auf gleichen Rang brachte: der Fälscher des Constitutum Constantini[94]) läßt den Kaiser Krone, Phrygium, Superhumerale, Purpurchlamys und alle kaiserlichen Gewänder und Abzeichen, insgesamt omnem processionem imperialis culminis an den Papst verleihen, den römischen Kleri-

93) Verhör l. c. c. 4 S. 117. Auf diese Stelle verweist auch Ostrogorsky S. 249.
94) Ed. Brunner, in Festschr. f. Gneist, 1888, S. 56.

kern aber culmen, singularitatem, potentiam et praecellentiam ... cuius amplissimus noster senatus videtur gloria adornari, id est patricios et consules effici necnon et ceteris dignitatibus imperialibus ... decorari.

Noch eine zweite Linie in die Zukunft geht von den Briefen Gregors II. aus. Beide schließen mit jenem Hinweise auf eine Reise, der unzweifelhaft auf die Germanenwelt der Bonifatius-Mission gemeint ist[95]). Im ersten Briefe (Z. 352 ff.) steht er nach jenem stolzen „drei Meilen ins Land hinein bin ich sicher vor dir" und einer feierlichen Verwahrung gegen alles Blutvergießen, das ein angedrohtes Attentat auf die Petrusstatue in Rom verursachen würde. Im zweiten Briefe aber gehen die Sätze voran (Z. 493 ff.): „Mahnungen und Lehren haben wir dir geboten ..., aber du bist uns entlaufen und hast nicht auf uns Geringe gehört ..., sondern bist trügerischen Lehren, die von der Wahrheit wichen, gefolgt. Habe denn dein Teil mit ihnen!" Das waren Worte, die Kaiser und Reich symbolisch bereits den Laufpaß gaben, und mit denen der Papst gleichsam nach dem Geheiß des Herrn an die Apostel den Staub von den Füßen schüttelte, um von dannen in eine andere Stadt zu gehen.

Von dieser Schlußvision einer Reise ins Germanenland fällt denn auch erst das rechte Licht auf andere Sätze des ersten Briefs (Z. 309 ff.): „Du mußt wissen und überzeugt sein, daß die pontifices, die jeweils in Rom um des Friedens willen ihren Sitz haben, wie eine Zwischenmauer und ein Zwischenzaun zwischen Ost und West sind und des Friedens schiedsrichterlich walten" oder (Z. 335 ff.): „Der ganze Westen hat auf unsere geringe Person seinen Blick gerichtet, und wenngleich wir es nicht verdienen, so haben sie doch großes Vertrauen auf uns und auf den, dessen Bild du verkündest zerstören und verschwinden lassen zu wollen, des heiligen Petrus, den alle Reiche des Westens wie einen Gott auf Erden achten. Wenn du darauf die Probe machen willst, wahrlich, so sind die Leute des Westens willens, Recht zu schaffen den Leuten des Ostens, denen du Unrecht zufügtest."

Man hat gegen die Tonart dieser Sätze wie gegen die des ganzen Briefs als Verdachtsmoment eingewendet, daß Gregor II.

95) S. oben S. 44.

dem Kaiser gegenüber loyale Reichstreue bewahrt habe, und hat dafür auf den Liber pontificalis verwiesen[96]): omnis Italia consilium iniit, ut sibi eligerent imperatorem et ducerent Constantinopolim; sed compescuit tale consilium pontifex, sperans conversionem principis, und weiterhin[97]): blando omnes sermone, ut bonis in Deum proficerent actibus et in fide persisterent, rogabat, sed ne desisterent ab amore vel fide Romani imperii, ammonebat. Aber in demselben Bericht[98]) geht voran ein Satz über das erste Stadium der italischen Revolution, in welches zeitlich eben der Brief JE. 2180 fiel: despiciens ergo [pius] vir profanam principis iussionem iam contra imperatorem quasi contra hostem se armavit, und nach der Erledigung des in Tuscien erhobenen Gegenkaisers Tiberius Petasius, dessen abgeschlagenes Haupt nach Konstantinopel geschickt wurde, mußte der Papstbiograph feststellen: et nec sic plenam Romanis gratiam largitus est imperator.

Die „Reichstreue" Gregors II. bestand also auch nach dem offiziösen Bericht des Liber pontificalis vor allem in der Opposition gegen die Erhebung eines Gegenkaisers. Ein Zug nach Konstantinopel, von dem die Revolutionäre träumten, war in der Tat nach allen ähnlichen gescheiterten Versuchen aussichtslos, und was sollte dem Papsttum eine unsicher auf die Revolution begründete nationalitalische weltliche Macht, zumal sie das Problem einer Auseinandersetzung mit den Langobarden zeitigen mußte? Aber daß die päpstlichen Loyalitätsbezeugungen am Hofe mit Recht nach allem, was vorangegangen war, nicht ernst genommen wurden, kann nicht wundernehmen[99]).

Man hat umgekehrt gemeint, daß sich in den Jahren der italischen Revolution unter Gregor II. „der ducatus Romanus tatsächlich, wenn auch nicht formell . . ., zum Kirchenstaat gewandelt" habe[100]), und es spielt in diesem Zusammenhange gerade in neuester Zeit wieder die Deutung eine Rolle, welche man den

96) l. c. S. 404/5.
97) l. c. S. 406/7.
98) l. c. S. 404.
99) So mit Recht Hartmann, Gesch. Italiens im Mittelalter II, 2 S. 96.
100) v. Schubert, Gesch. d. chr. Kirche im Frühmittelalter, 1921, S. 248.

spärlichen Quellenzeugnissen über einen Stephanus patricius et dux in Rom gibt. Es gibt über ihn zwei (resp. drei) Erwähnungen in der Vita Zachariae des Liber pontificalis:

a) dum a praedecessore eius beate memoriae Gregorio papa atque ab Stephano quondam patricio et duce vel omni exercitu Romano praedictus Trasimundus (Herzog von Spoleto) redditus non fuisset (l. c. S. 426).

b) Trasimundus Spolitinus dux noluit inplere quae praedicto pontifici et patricio simul et Romanis promiserat (ibid.).

c) relicta Romana urbe iamdicto Stephano patricio et duci ad gubernandum (geht Papst Zacharias zur Zusammenkunft mit dem Exarchen von Ravenna) (l. c. S. 429).

Dazu kommt d) die Legende auf zwei Bleibullen Κύριε, βοήθει τῷ δούλῳ σου Στεφάνῳ πατρικίῳ καὶ δουκι Ῥώμης und Θεοτόκε, βοήθει τῷ δούλῳ σου Στεφάνῳ πατρικίῳ καὶ δουκι.

Während Hartmann[101]) in Stephan einen vom Kaiser ernannten dux von Rom sah, der seinem Patriziustitel zufolge selbständig und ebenbürtig neben dem Exarchen und Patrizius von Ravenna stand, und Heldmann[102]) Stephanus' Patriziustitel für eine persönliche Rangerhöhung ansah, welche die Unterordnung unter den Exarchen nicht berührte, wollte Crivellucci[103]) ihn als einen jener von der italischen Revolution i. J. 727 ff. erhobenen duces ansehen, von denen es in der Vita Gregorii II.[104]) heißt: Igitur permoti omnes Pentapolenses atque Venetiarum exercita contra imperatoris iussionem restiterunt ... ita ut anathemate Paulum exarchum ... summitterent, spernentes ordinationem exarchi sibi omnes ubique in Italia duces elegerunt. Dieser Ansicht neigte neuerdings auch R. Holtzmann zu[105]). Doch scheinen die Stützen dieser Interpretation nicht tragfähig. Für Hartmanns Deutung spricht die Nachricht der Vita Gregorii II. l. c. S. 403 von einem Marinus imperialis spatharius, qui Romanum ducatum tenebat a regia missus urbe, wäh-

101) Untersuch. z. Gesch. d. byzant. Verw. in Italien, 1889, S. 26. 134.
102) D. Kaisertum Karls d. Gr. 1928, S. 200 ff.
103) Stefano patrizio e duca di Roma (727—54), in Studi storici X, 1909, S. 113 ff.
104) ed. Duchesne, S. 404.
105) Hist. Zeitschr. CXLV, 1932, S. 325 f.

rend es Vita Constantini l. c. S. 392 heißt: Petrus quidam pro ducatu Romanae urbis Ravennam dirigeret et preceptum...acciperet, d. h. daß er sich an den ihm vorgesetzten Exarchen um Anweisungen wendete. E. Mayer, Ital. Verfassungsgesch. I S. 390 Anm. 16 erblickte mit Recht hier den Punkt einer „Systemänderung". Daß Marinus für den ducatus Romanus direkt von Konstantinopel gesandt, also nicht mehr vom Exarchen eingesetzt wurde, paßt vollkommen zu der Tatsache, daß bald darauf [106]) der dux Stephan den Titel patricius führte. In Stephanus einen Beamten der Revolution zu sehen, verbietet allein schon die griechische Siegellegende, die ein Vertreter der nationalitalischen Opposition gegen Byzanz kaum verwendet haben würde. Sie erweist ihn vielmehr als „Beamten der Hierarchie des byzantinischen Reichs" [107]). Auch eine rechtliche Abhängigkeit des Ste-

106) Das Anfangsjahr 727 bei Crivellucci ist ganz willkürlich, denn in eben dieses Jahr etwa fiel erst die gescheiterte Mission des Marinus. Vollends unmöglich ist sein Endjahr 754, denn quondam patricio in a) heißt nie und nimmer „ehemalig, nicht mehr amtierend", sondern, neben beatae memoriae Gregorio selbstverständlich „verstorben", so Hartmann l. c.

107) So E. Mayer l. c. S. 393 Anm. 29. — Ich bin deshalb auch nicht der Meinung, daß man in Stephan einen „Vorgänger des patricius Pippin" erblicken könnte, so Holtzmann l. c. S. 326. Er sagt in Polemik gegen Eichmann, welcher in Hist. Ztschr. CXLII, 1930, S. 22 „römischer Patrizius" und „patricius Romanorum" wesensverschiedene Dinge nannte: „Ob aber patricius Romanus oder patricius Romanorum, darauf kommt wirklich gar nichts an". Beiden Forschern ist zu entgegnen, daß Stephan gar nicht „römischer Patrizius" oder „patricius Romanus" hieß, sondern Patricius (denn auch in der Bullenlegende d) gehört Ῥώμης natürlich nur zu dem nächstvorangehenden δοῦκι), d. h. daß er dux von Rom mit dem Excellenzen-Rangtitel patricius war. Pippin dagegen wurde von Stephan II. als patricius Romanorum in engstem terminologischem und ideellem Zusammenhange mit dem damals geschaffenen Begriffe einer res publica Romanorum, bezeichnet, vgl. mein Buch Pippin und die röm. Kirche, 1914, S. 182 Anm. 1. Auch Heldmann, D. Kaisertum Karls d. Gr., in Quell. u. Stud. hrsg. v. Zeumer VI, 2, 1928, S. 153 Anm. 1 sieht in patricius Romanorum eine „ganz neue Formel". Daß er der res publica Romanorum die gleiche Qualität abstreitet (S. 144 ff.), ist eine Inkonsequenz. Res publica u. res publica Romanorum sollen nach ihm „nebeneinander und schlechthin als zusammengehörig gebraucht" sein und der Zusatz Romanorum soll nur einen „archaischen Stolz auf das Römertum im Gegensatz sowohl zu den Langobarden und Griechen wie zu den Franken" zum Ausdruck bringen. Aber es handelt sich im Zeitalter der italischen Revolution um etwas nichts weniger als „Archaisches", vielmehr ist „Romanorum" eine ganz aktuelle Tagesparole. Ich habe an meiner These „Autonomiepro-

phanus vom Papst, also bereits einen „Kirchenstaat" aus c) zu folgern[108]) geht nicht an, weil a) und b) Papst und dux und exercitus Romanus noch als koordinierte Repräsentanten des römischen Gebiets zeigen.

Man hätte, um von dieser Abschweifung zurückzukehren, solche „Kirchenstaats"-Interpretationen vermieden, wenn man sich an die Briefe Gregors II. an den Kaiser gehalten hätte, die zuverlässigere Kunde über seine Persönlichkeit und seine Gedankenwelt vermitteln, als der offiziöse Bericht des Liber pontificalis. Sie zeigen, daß Gregor II. keine eigenen „Kirchenstaats"pläne im Sinne hatte, daß sein Blick überhaupt nicht auf die künftige Gestaltung der politischen Karte Italiens gerichtet war, sondern an Näherem haften blieb und zugleich in viel weitere Fernen schweifte; er gedachte seiner persönlichen Sicherheit „drei Milien" außerhalb der Stadt und der göttlichen Verehrung des heiligen Petrus bei allen Reichen des Abendlandes. Diese Briefe, die man meist in dem unsicheren Gefühl, daß die Echtheitsfrage noch nicht geklärt sei, beiseite zu lassen pflegt, müssen vielmehr zur Grundlage des historischen Urteils über Gregor II. gemacht werden. Denn sie erweisen die Größe der geistigen Konzeption dieses Papstes, der ohne Frage der bedeutendste seines Jahrhunderts war. „Alle Reiche des Abendlandes achten den heiligen Petrus wie einen Gott." Gregor II. war sich der Wichtigkeit dessen, was sich jenseits der Alpen unter seinen Augen und von ihm selbst planvoll geleitet, an zukunftsträchtigem Geschehen vollzog, in ganzer Stärke bewußt. „St. Peter bei den Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert" ist ein Kapitel der werdenden germanisch-romanischen Geistes- und Kulturgeschichte, das jüngst Zwölfer[109]) in einem eindrucksvollen Bilde zusammengefaßt hat; er hätte ihm jenes Wort Gregors II. als Motto

---

gramm" (Pippin l. c. S. 165) gegenüber solcher Interpretation, welche das, was ich interpretatorisch klar zu scheiden mich bemüht habe, wieder in das alte unklare Durcheinander zusammenwirft, nicht das mindeste zu ändern.

108) Duchesne, Lib. pont. S. 437 Anm. 25 sprach vorsichtiger von subordonné de fait au pape. Vgl. auch Heldmann l. c. S. 141 Anm. 4 (142) zu gubernare.

109) St. Peter, Apostelfürst und Himmelspförtner. Seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken. 1929.

beisetzen können. Aber auch er hat den verdächtigen Brief JE. 2180 mit Stillschweigen übergangen, und Hartmann meinte[110]): „Einige Dezennien später konnte der Papst freilich so sprechen." Aber es muß vielmehr heißen: daß schon Gregor II. so gedacht und gesprochen hat, erweist ihn als den Moses, der das neue Land erschaute, das erst seine kleineren Nachfolger betreten sollten.

Aus der geplanten Taufreise ist offenbar nichts mehr geworden; vielleicht daß der Tod den Papst (Anfang Februar 731) an der Ausführung gehindert hat. Unter Gregor III. und Zacharias war keine Rede mehr davon, wie denn unter diesen letzten volksfremden römischen Päpsten die von Gregor II. so eifrig vorwärtsgetriebene Germanenpolitik eine gewisse Verlangsamung, auch Hemmungen von seiten der näherliegenden und drängenden langobardischen Probleme erfuhr. Stephan II. handelte bei seiner Reise über die Alpen im Jahre 754 unter einem politischen Zwange des Augenblicks. Den Gedanken aber hatte ihm Gregor II. vorgedacht. Bei diesem war es ein originaler, großer Gedanke, der mit jahrhundertelangem päpstlichem Brauch und jahrzehntelangem reichskirchlichem Zwange brach: aus eigenem freiem Entschlusse zu reisen, dorthin, wo ein neuer Tag zu neuen Ufern lockte, statt im Gehege des „Reichs" an der uralten Stätte des Apostelfürsten unbeweglich zu verharren und nur, wenn ein kaiserlicher Befehl an den „Patriarchen des Westens" erging, die Hoffahrt nach Konstantinopel anzutreten, wie von Johannes I. i. J. 526 bis zu Konstantin I. i. J. 711 so mancher Papst. Es war noch ein größerer, in viel weitere Ferne weisender Gedanke, das rechtgläubige Abendland gegen den glaubensabtrünnigen Osten zu führen; er tauchte im beginnenden elften Jahrhundert zuerst als ein „Kreuzzugsgedanke" wieder auf und ging dann abermals durch die Träume Gregors VII. in seinen ersten Regierungsjahren.

Auch bei Gregor II. war es nur ein Gedankentraum. Seine Auseinandersetzung mit Cäsaropapismus und Reichskirche blieb noch ganz auf theoretischem Boden. In der Praxis hat er sich bis

110) l. c. S. 133.

zuletzt bemüht, die Verbindung mit dem Kaiser zu halten. Wie seine Briefe JE. 2180. 2182 schließlich doch in Mahnungen zur Umkehr ausklangen (vgl. Z. 341 ff., 506 ff.), so weiß man noch von einem dritten Mahnschreiben an Leo III., mit welchem der Papst die Ablehnung der Synodica des Patriarchen Anastasius, der an die Stelle des Germanus gesetzt worden war, begleitete[111]). Der Rückschlag der grausamen Wirklichkeit traf in diesem Falle nicht Gregor II., der — darin Gelasius I. und Gregor VII. ähnlich —, wie ein Nachtwandler des Gedankens durch seine Tage schritt, sondern den Nachfolger Gregor III. in Gestalt der furchtbarsten materialen Katastrophe des Papsttums durch Entziehung der gesamten griechisch-nationalen Obödienz einschließlich Süditaliens und der dortigen Patrimonien.

Gregors II. Abrechnung mit Byzanz hält in der Sache durchaus einen Vergleich mit Gelasius I. aus; zwischen beiden liegt das tiefe Wellental der „byzantinischen" Periode der Papstgeschichte[112]). In der Form freilich kann sie sich nicht mit dem großen Muster messen. Die polternde und ungeschliffene, aphoristisch ungeordnete Diktion der Gregorbriefe, die man auch durch die griechische Übersetzung hindurch spürt, zeugt von dem ungeheuren Bildungssturz, der inzwischen über Rom und die lateinische Welt gekommen war, seit die würdevollen und sonoren Töne gelasianischer Briefe und Traktate mit ihrer wohlabgewogenen, geschulten Rhetorik von der gleichen Stelle aus erklangen.

111) Vita Gregorii II, ed. Duchesne S. 409.

112) Damals beugte sich Vigilius der cäsaropapistischen These vom βασιλεὺς καὶ ἱερεύς, indem er an Kaiser Justinian I. schrieb, JK. 910: Unde nos in Domino nimium convenit gloriari, quod non imperialem solum, sed etiam sacerdotalem vobis animum concedere dignatus est, und ebenso schon früher Simplicius an Kaiser Zeno, JK. 584 (Thiel, Epist. Rom. pont. gen. I, S. 203): exsultantes vobis inesse animum fidelissimi sacerdotis et principis. Auch Gregors d. Gr. Briefe an Kaiser Mauricius waren auf den Ton des loyalen Untertans gestimmt: deshalb sind sie noch keineswegs mit Hodgkin als Parallelen, welche JE. 2180, 2182 zu verdächtigen geeignet sind, zu verwenden, vgl. Ostrogorsky S. 247.

Anhang.

Der nachfolgende Text will und kann keine kritische Edition der beiden Papstbriefe JE. 2180. 2182 sein. Nach den obigen Darlegungen muß es sogar als zweifelhaft bezeichnet werden, ob eine solche überhaupt möglich ist. Denn es wird kaum gelingen, die späteren Glossen sauber und glatt aus dem überlieferten Text auszuscheiden; muß doch z. B. damit gerechnet werden, daß der Glossator bei seiner Arbeit echte Satzteile herausgeworfen hat. Aber auch die ursprüngliche Gestalt des glossierten Textes ist nicht ohne Schwierigkeiten herstellbar. Der glattere Text, welchen die Drucke seit Baronius gegenüber der hier gebotenen Überlieferung der vatikanischen und Wiener Hss. aufweisen, ist augenscheinlich nicht ursprünglich, sondern enthält humanistische Besserungen der Gräzität (vgl. oben Anm. 8) und außerdem nach Ostrogorskys Nachweis textliche Verschärfungen (vgl. Z. 52. 53. 127. 159).

Um unter solchen Umständen den ursprünglichen Text herzustellen, bedarf es einer Vertrautheit mit dem Mittelgriechischen, insbesondere der Übersetzungsliteratur, über welche nur ein Fachmann verfügen kann. Ich beschränke mich daher darauf, den byzantinistischen Kollegen als Rohmaterial für weitere philologische Arbeit den Text der ältesten, bisher noch nicht benutzten Hs. (= Pal.) zu unterbreiten, ohne meinerseits Emendationen vorzunehmen, und füge im Apparat nur die bisweilen anscheinend besseren Lesarten der Wiener Hs. (= Vind.) (ausschließlich bloßer Orthographica) und die Textabweichungen der Drucke (= Bar.) hinzu. Ob deren Textverschärfungen und humanistische Glättungen vielleicht erst das Werk Frontons sind, müßte an den französischen Hss. (Paris. 143 und 767) nachgeprüft werden; von dem Resultat würde es abhängen, ob diese Hss. zur Textherstellung neben oder sogar vor der Hss.-Familie Pal.-Vind. heranzuziehen sind.

f. 243 v. *Ἐπιστολὴ Γρηγορίου πάπα Ῥώμης πεμφθεῖσα πρὸς Λέοντα*[a] *βασιλέα τὸν εἰκονοκαύστην*[b].

Τὰ γράμματα τῆς ὑμετέρας θεοφρουρήτου βασιλείας καὶ ἀδελφότητος ἐδεξάμεθα διὰ αὐγουσταλίου[c] τοῦ σπαθαροκανδιδάτου, βασιλεύσαντός σου εἰς τὴν τεσσαρισκαιδεκάτην ἐπινέμησιν, αὐτῆς τε τῆς τεσσαρισκαιδεκάτης καὶ πεντεκαιδεκάτης καὶ πρώτης καὶ δευτέρας καὶ τρίτης καὶ τετάρτης καὶ πέμπτης καὶ ἕκτης καὶ ἑβδόμης καὶ ὀγδόης καὶ ἐνάτης τῶν ἐπινεμήσεων δεξάμενοι τὰς ἐπιστολάς σου, ἀσφαλῶς[d] διακατέχομεν ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ ἀποκειμένας εἰς τὸ πρόσποδον τῆς κοιμήσεως τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου καὶ κορυφαίου[e] τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου[e], ὅπου καὶ τῶν πρό σου βασιλευσάντων εὐσεβῶς φιλοχρίστων. καὶ εἰς τὰς δέκα συλλαβὰς καλῶς καὶ εὐσεβῶς καὶ ὡς πρέπει βασιλεῖ χριστιανῶν οὕτως ὡμολόγησας τηρεῖν καὶ φυλλάττειν ἀνελλιπῶς πάσας τὰς παραινέσεις τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν[f] καὶ διδασκάλων. καὶ τέως πρῶτον καὶ ἐξαίρετον, ὅτι σὰ τὰ γράμματα καὶ οὐκ ἀλλότρια, τὰς βασιλικὰς βούλλας ἔξω ἐσφραγισμένας καὶ ἀσφαλῶς βουλλωμένας[g], καὶ ἔσωθεν ἀσφαλεῖς ὑπογραφὰς[h] διὰ κινναβάρεως ἰδιόχειρά σου[i], ἃς[k] εἴθισται τοῖς βασιλεῦσιν ὑπογράφειν. καὶ ὡμολόγησας πάνυ καλῶς καὶ εὐσεβῶς περὶ τῆς ἀμωμήτου ἡμῶν καὶ ὀρθοδόξου πίστεως. ἀλλὰ καὶ ἔγραψας, ὅτι[l] ὁ λύων καὶ παραλύων[m] ὅρια πατέρων ἐπικατάρατος. καὶ ταῦτα δεξάμενοι εὐχαριστηρίους ὕμνους ἀνεπέμπομεν πρὸς τὸν Θεόν, ὅτι πάντως καὶ τὸ βασίλειον ἐκ Θεοῦ σοι δεδώρηται. καὶ καλῶς σου τρέχον-

---

a Λέοντα *auf Rasur* Pal. — b Ἐπιστολή ... βασιλέα περὶ τῶν σεπτῶν καὶ ἁγίων εἰκόνων Vind. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου πάπα Ῥώμης περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων πρὸς Λέοντα βασιλέα τὸν Ἰσαυρόν Bar. — c δι' αὐγ. Vind. — d ἃς ἀσφαλῶς *emendiert Dölger, Byz. Zs. XXXI, 1931, S. 459 f.* — e κορυφαίου τοῦ ἀποστόλου Πέτρου Bar. — f ἡμῶν πατέρων Vind. — g βεβουλλομένας Vind. ἀλλότρια, ταῖς βασιλικαῖς σφραγῖσιν ἐσφραγισμένα ἀσφαλῶς Bar. — h ὑπογραφαὶ Bar. — i ἰδιόχειροί σου Bar. — k ὡς Bar. — l *deest* Bar. — m καὶ παραλύων *des.* Vind. καταλύων Bar.

τος, τίς διεκωδώνισέ σου τὰ ὦτα καὶ | τὴν καρδίαν διέστρεψεν f. 244
ὡς τόξον στρεβλόν; καὶ εἰς τὰ ὀπίσω ἀπέβλεψας. τοὺς δέκα 25
χρόνους[a] χάριτι Θεοῦ καλῶς περιεπάτησας[b], καὶ εἰς μνείαν τὰς
ἁγίας εἰκόνας οὐκ ἤγαγες. νῦν δὲ λέγεις, ὅτι εἰδώλων τόπον
ἀναπληροῦσιν, καὶ ὅτι οἱ προσκυνοῦντες αὐτὰς εἰδωλολάτραι.
καὶ ἐπέτρεψας[c] παντὶ[d] καὶ πανταχοῦ κατακλάσαι καὶ[d] ἀφανίσαι 30
αὐτὰς καὶ τελείως ἀφάντους[e] γενέσθαι. καὶ οὐκ ἐφοβήθης τὸ
κρίμα τοῦ Θεοῦ, τὰ σκάνδαλα ἐλθεῖν εἰς τὰς καρδίας τῶν ἀνθρώ-
πων, οὐ μόνον πιστῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν[f] ἀπίστων. προσπαραγγέλ[λ]ει[g]
σοι ὁ Χριστός, μὴ σκανδαλίζειν ἕνα τῶν μικρῶν καὶ διὰ τοῦ Matth. XVIII, 6
μικροῦ σκανδάλου εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον ἀπέρχεσθαι. σὺ δὲ[h] ὅλον 35
τὸν κόσμον ἐσκανδάλισας ὡς μὴ βουλόμενος[i] θάνατον ὑπο-
στῆναι καὶ κακὴν[k] ἀπολογίαν δοῦναι. καὶ ἔγραψας, ὅτι οὐ δεῖ
προσκυνεῖν χειροποίητα καὶ πᾶν εἶδος καθ' ὁμοίωμα, καθὼς εἶπεν Exod. XX, 4
ὁ Θεός, μήτε ἐν οὐρανῷ μήτε ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ ὅτι πληρο-
φόρησόν με, τίς ἡμῖν παρέδωκεν σέβεσθαι καὶ προσκυνεῖν, τοῦ[l] 40
Θεοῦ νομοθετοῦντος μὴ προσκυνεῖν χειροποίητα; κἀγὼ ὁμολογῶ,
ὅτι Θεοῦ νομοθεσία ἐστίν. καὶ διατί ὡς βασιλεὺς καὶ κεφαλὴ
τῶν χριστιανῶν οὐκ ἠρώτησας γνωστικοὺς ἔχοντας πεῖραν καὶ
παρ' αὐτῶν πληροφορηθῆναι, δι' ὧν[m] ἔλεγεν ὁ Θεὸς χειροποιή-
των[n], πρὶν ἢ συμφῦραι καὶ συγχῦσαι καὶ συνταράξαι τοὺς ταπει- 45
νοὺς λαούς; ὅμως σὺ ἀπώσω καὶ ἠρνήσω καὶ ἐξέβαλες[o] ἔξω
τοῦς ἁγίους ἡμῶν πατέρας καὶ διδασκάλους, οὓς[p] ἰδιοχείρως καὶ
ἐγγράφως ὡμολόγησας[q] πείθεσθαι καὶ ἀκολουθεῖν. ἡ γραφὴ ἡμῶν
καὶ τὸ φῶς καὶ ἡ σωτηρία[r] ἡμῶν, οἱ ἅγιοι καὶ θεοφόροι
πατέρες καὶ διδάσκαλοι ἡμῶν τυγχάνουσιν καὶ αἱ[s] ἐν Χριστῷ 50
ἓξ[t] σύνοδοι παρέδωκαν[u] ἡμῖν καὶ οὐ παραδέχῃ αὐτῶν τὰς
μαρτυ|ρίας. ἀνάγκην ἔχομεν γράψαι σοι παχέα καὶ χονδρά[v], f. 244 v.
ὥσπερ εἶ χονδρὸς[w] καὶ παχύς· ἀλλ' ὄντως δύναμιν καὶ ἀλήθειαν

---

a ἐνιαυτοὺς Bar. — b περιεπάτης Bar. — c ἐπέστρεψας Bar. — d παντὶ —καὶ *des.* Bar. — e ἀφάντας Vind. — f *deest* Bar. — g παραγγέλλει Vind. Bar. δὲ *add.* Bar. — h καὶ σὺ Bar. — i βουλομένου Bar. — k *sic*! Pal. κακεῖ Vind. (κἀκεῖ). — l τοῦ—προσκυνεῖν *des.* Bar. — m πληροφορηθῆναι εἶχες, δι' ἃ Bar. — n χειροποίητα Bar. — o ἐξέβαλας Vind. — p οἷς Bar. — q ὁμολόγησαι Vind. — r τῇ σωτηρίᾳ Vind. — s *deest* Vind. — t *auf Rasur von derselben Hand* Vind. — u παρέδωσαν Vind. — v ἀπαίδευτα Bar. — w ἀπαίδευτος Bar.

Θεοῦ[a] ἔχουσιν[b]. παρακαλοῦμέν σε διὰ τὸν Θεὸν ἀποῤῥίψασθαι
τὴν ὑψηλοφροσύνην καὶ ὑπερηφανίαν τὴν περικειμένην σοι καὶ
μετὰ πολλῆς ταπεινώσεως χαρίσασθαι ἡμῖν τὴν γνησίως[c] ἀκρόα-
σίν σου. καὶ πείθει σε[d] ὁ Θεὸς εἰς τὴν ἀλήθειαν, δι' ὧν
ἐλάλησεν. διὰ γὰρ τοὺς εἰδωλολάτρας διελέγετο τοὺς ἐγκαθεζο-
μένους εἰς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας, οἵπερ προσεκύνουν ζῶα χρυσᾶ καὶ
ἀργυρᾶ καὶ ξύλινα καὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν καὶ[f] ἔλεγον· οὗτοί εἰσιν
οἱ θεοὶ ἡμῶν, καὶ ἄλλος θεὸς οὐκ ἔστιν. ὁμοίως καὶ τοῦ οὐρα-
νοῦ[e] πᾶσαν τὴν κτίσιν[f] προσεκύνουν καὶ πάντα τὰ πετόμενα
ὄρνεα καὶ ἔλεγον· οὗτοί εἰσιν οἱ θεοὶ ἡμῶν, καὶ ἄλλος θεὸς οὐκ
ἔστιν. διὰ ταῦτα τὰ χειροποίητα τοῦ διαβόλου τὰ ἐπιβλαβῆ καὶ
ἐπικατάρατα ἔλεγεν ὁ Θεὸς μὴ προσκυνεῖσθαι. ἐπειδή[g] εἰσι χει-
ροποίητα εἰς ὑπηρεσίαν καὶ εἰς δόξαν Θεοῦ, ὡς βουλόμενος τὸν
οἰκειακὸν αὐτοῦ λαόν, τὸν ἡγιασμένον τῶν Ἑβραίων, εἰσαγαγεῖν
αὐτόν[h], καθὼς προεπηγγείλατο ὁ Θεὸς τῷ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ
Ἰακώβ, δοῦναι αὐτοῖς τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας, καὶ ποιῆσαι τοὺς
Ἰσραελίτας κτήτορας καὶ κληρονόμους τῶν κτημάτων τῶν
εἰδωλολατρῶν, καὶ συντρῖψαι καὶ τελείως ἐξαλεῖψαι τὰς γενεὰς
ἐκείνας, ὅτι ἐμίαναν τὴν γῆν καὶ τὸν ἀέρα ἐκ τῆς παρανομίας,
ὧν ἔπραττον, προέλεγεν ὁ Θεὸς καὶ προησφαλίζετο τὸν λαὸν
αὐτοῦ, ἵνα μὴ ἐμπέσωσιν εἰς τὰ προσκυνήματα αὐτῶν. εἰς τὸν
Exod. XXXI Ἰσραηλίτην λαὸν δύο ἄνδρας ἐξελέξατο ὁ Θεὸς, καὶ εὐλόγησεν
αὐτοὺς καὶ ἡγίασεν, ἵνα ἔργα χειροποίητα ἐργάσωνται[k], ἀλλ' εἰς
δόξαν καὶ ὑπηρεσίαν θεοῦ, εἰς μνημόσυνον τῶν γενεῶν αὐτῶν.
f. 245 τὸν Βεσε|λεὴλ[l] λέγω καὶ τὸν Ἐλιὰβ τῆς πρώτης φυλῆς τοῦ[m] Ἰούδα
Exod. XXXIV, 1 καὶ τῆς ἐσχάτης φυλῆς[m] τοῦ Δάν. λέγει ὁ Θεὸς τῷ Μωϋσῇ·
λάξευσον πλάκας[n] δύο λιθίνας καὶ φέρε μοι. καὶ λαξεύσας
ἤγαγεν. καὶ ἔγραψεν ὁ Θεὸς τῷ ἰδίῳ δακτύλῳ τοὺς δέκα[o]
Exod. XXV ζωοποιοὺς καὶ ἀθανάτους λόγους. εἶτα λέγει ὁ Θεός· ποίησον
Χερουβὶμ καὶ Σεραφὶμ καὶ ποίησον τράπεζαν καὶ περιχρύσωσον
ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν καὶ ποίησον κιβωτὸν ἀπὸ ξύλων ἀσήπτων

---

a *deest* Vind. — b περιέχουσιν Vind. ἔξουσι Bar. — c γνησίως τὴν ἀκρ. Vind. Bar. — d πείθοι σε Bar. — e ἀνου Vind. — f καὶ ἔλεγον· οὗτοι— πᾶσαν τὴν κτίσιν *des.* Bar. — g γὰρ *add.* Bar. — h *deest* Bar. — i ἔργα χειροποίητα *des.* Vind. — k ἐργάζωνται Bar. — l Βεζελεὲλ Bar. — m τοῦ Ἰούδα καὶ τῆς ἐσχάτης φυλῆς *des.* Bar. — n πλα Vind. — o καὶ *add.* Bar.

καὶ ἔμβαλε[a] τὰ μαρτύριά μου[b] εἰς τὴν κιβωτὸν, εἰς μνημόσυνον 85
τῶν γενεῶν ὑμῶν, τουτέστι, τὰς[c] πλάκας, τὴν στάμνον, τὴν
ῥάβδον, τὸ μάννα. ἆρά εἰσι ταῦτα καὶ εἴδη καὶ ὁμοιώματα
χειροποίητα, ἢ οὐχί; ἀλλὰ εἰς δόξαν καὶ ὑπηρεσίαν Θεοῦ.
Μωϋσῆς[d] ἐκεῖνος ὁ μέγας φόβῳ συνεχόμενος, θέλων ἰδεῖν εἶδος
καὶ ὁμοίωμα, μήπως πλανηθῇ, παρεκάλει τὸν Θεὸν λέγων· Κύριε, 90
δεῖξόν μοι[e] σεαυτὸν, γνωστῶς[f] ἴδω σε. καὶ ὁ Θεὸς ἀπεκρίνατο· Exod. XXXIII
ἐὰν ἴδῃς με, ἀποθνήσκεις. ἀλλὰ διάβηθι διὰ τῆς ὀπῆς τῆς πέτρας,
καὶ ὄψει τὰ ὀπίσθιά μου· ἔδειξεν αὐτῷ ὁ Θεὸς ὡς[g] ἐν ὁράματι τὸ
ἀποκεκρυμμένον μυστήριον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν.
ἀλλ' ἐπὶ τῶν ἡμετέρων γενεῶν ἐν τοῖς ἐσχάτοις καιροῖς, ἔδειξεν 95
ἡμῖν αὐτὸν[h] φανερὸν καὶ τὰ ὀπίσθια καὶ τὰ ἔμπροσθεν ὁλοτελῶς·
ὅτε δὲ εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων εἰς τέλος
ἀπολλύμενον, σπλαγχνισθεὶς εἰς τὸ ἴδιον πλάσμα ἐξαπέστειλεν
τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν προαιώνιον[i] γεγεννημένον. καὶ κατελθὼν
ἐκ τῶν οὐρανῶν, εἰσῆλθεν εἰς τὴν κοιλίαν τῆς ἁγίας παρθένου 100
Μαρίας, ἐκλάμψας τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἐν τῇ μήτρᾳ αὐτῆς.
ἐκεῖνο[k] τὸ φῶς ἀντὶ σπόρου σὰρξ ἐγένετο, καὶ[l] ἐγεννήθη. | θεὸς f. 245 v.
ὢν, ἄνθρωπος ἐγένετο[l]. καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ποταμόν,
καὶ ἐβάπτισεν καὶ ἡμᾶς. ἤρξατο δοῦναι ἡμῖν ἐνέχυρα γνωρισμά-
των, ἵνα μὴ πλανώμεθα· καὶ εἰσελθὼν εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα εἰς 105
τὸ ὑπερῷον τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου Σιὼν εἰς τὸν[m] μυστικὸν
δεῖπνον, παρέβαλεν[n] ἡμῖν τὸ ἅγιον αὐτοῦ σῶμα καὶ ἐπότισεν
ἡμᾶς τὸ τίμιον αὐτοῦ[o] αἷμα. ἐκεῖ καὶ τοὺς πόδας ἡμῶν ἔνιψεν,
καὶ συνεπίομεν καὶ συνεφάγομεν αὐτῷ, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν
ἐψηλάφησαν αὐτόν. καὶ γνώριμος ἡμῶν[p] ἐγένετο, καὶ ἐφανερώθη 110
ἡμῶν[q] ἡ ἀλήθεια. καὶ ἡ πλάνη καὶ ἡ ἀχλὺς ἡ περικειμένη[r] ἡμῖν
ἐξέφυγεν καὶ ἀφανὴς ἐγένετο· καὶ εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν
ὁ φθόγγος αὐτοῦ, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα
αὐτοῦ. ἤρξαντο[s] ἀπὸ ὅλου τοῦ κόσμου οἱ ἄνθρωποι, πετόμενοι
ὡς ἀετοί, εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα παραγίνεσθαι. καθὼς εἶπεν ὁ Κύριος 115

---

a *sic!* ἔμβαλλε Bar. — b σου Bar. — c *deest* Bar. — d ὁ M. Bar. — e με Vind. — f γνωστῶς ὡς Bar. — g *deest* Bar. — h ἑαυτὸν Bar. — i πρὸ αἰώνων Vind. — k καὶ Bar. — l καὶ ἐγεννήθη—ἐγένετο *des.* Bar. — m τὸ Bar. — n παρέλαβεν Bar. — o *deest* Vind. — p *deest* Bar. — q ἡμῖν Bar. — r ὑποκειμένη Bar. — s ἤρξατο Vind.

Matth. XXIV, 28 ἐν τοῖς εὐαγγελίοις· ὅπου τὸ πτῶμα, ἐκεῖ[a] συναχθήσονται οἱ ἀετοί[a]. ὁ[b] Χριστὸς[b] τὸ πτῶμα, οἱ[c] ἀετοὶ ὑψηλοπετεῖς καὶ[d] θεοσεβεῖς καὶ φιλόχριστοι ἄνθρωποι. ἰδόντες τὸν Κύριον, καθὼς εἶδον, ἱστορήσαντες ἐζωγράφησαν. καθὼς[e] εἶδον τὴν μητέρα τοῦ Κυρίου, ἱστορήσαντες ἐζωγράφησαν[e]· ἰδόντες Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου, καθὼς εἶδον αὐτόν, ἱστορήσαντες ἐζωγράφησαν· ἰδόντες τὸν πρωτομάρτυρα Στέφανον, καθὼς εἶδον αὐτόν, ἱστορήσαντες ἐζωγράφησαν· καὶ κατ' ἔπος ἰδόντες τὰ πρόσωπα τῶν μαρτύρων τῶν ἐκχυσάντων τὸ αἷμα ὑπὲρ Χριστοῦ, ἐζωγράφησαν. καὶ θεωρήσαντες λοιπὸν ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ οἱ ἄνθρωποι, ἀφέντες τὰς προσκυνήσεις τοῦ διαβόλου, ταύτας προσεκύνησαν[f]. ποῖόν σοι φαίνεται, βασιλεῦ[g], ταύτας τὰς εἰκόνας
f. 246 προσκυνεῖσθαι, ἢ τῆς[h] πλάνης | τοῦ διαβόλου; ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα Αὔγαρος, ὁ τότε κρατῶν καὶ βασιλεύων εἰς τὴν πόλιν τῶν Αἰδεσινῶν[i], ἀκούων τὰς θαυματουργίας τοῦ Χριστοῦ, ἔγραψεν τῷ Χριστῷ ἐπιστολήν· καὶ ὁ Χριστὸς ἀπέστειλεν ἰδιοχείρως ἀντίγραφον[k] τὸ ἅγιον καὶ ἔνδοξον αὐτοῦ πρόσωπον. καὶ εἰς ἐκείνην τὴν ἀχειροποίητον πέμψον καὶ ἰδέ· πλήθη λαῶν τῆς ἀνατολῆς ἐκεῖ συναθροίζονται καὶ προσεύχονται. καὶ ἄλλα πολλὰ χειροποίητα τοιαῦτά εἰσιν, ἅπερ διακατέχουσιν τὰ φιλόχριστα ἐκστρατεύματα τῶν θεμάτων[l], ἅπερ καθ' ἡμέραν προσκυνεῖς καὶ περιφρονεῖς; διατί τὸν πατέρα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ οὐχ ἱστοροῦμεν καὶ ζωγραφοῦμεν; ἐπειδὴ οὐκ οἴδαμεν, τίς ἐστιν, καὶ Θεοῦ φύσιν ἀδύνατον ἱστορῆσαι καὶ ζωγραφῆσαι· καὶ εἰ ἐθεασάμεθα καὶ ἐγνωρίσαμεν καθὼς τὸν υἱὸν[m] αὐτοῦ κἀκεῖνον ἂν εἴχωμεν[n] ἱστορῆσαι καὶ ζωγραφῆσαι, καὶ ἵνα κἀκείνου τὸν χαρακτῆρα εἴδωλον ἀποκαλῇς. μαρτυρόμεθά σοι ὡς ἀδελφοὶ ἐν Χριστῷ, εἴσελθε πάλιν εἰς τὴν ἀλήθειαν, ὅθεν ἐξῆλθες·

---

a ἐκεῖ καὶ οἱ ἀετοί Vind. ἐκεῖ συναχθήσονται καὶ οἱ ἀετοί Bar. — b Χριστὸς δὲ Bar. — c *deest* Bar. — d οἱ Bar. — e καθὼς—ἐζωγράφησαν *des.* Bar. — f οὐ λατρευτικῶς ἀλλὰ σχετικῶς *add.* Bar. — g δίκαιον *add.* Bar. — h τὰς τῆς Bar. — i Ἐδεσηνῶν Bar. — k καὶ *add.* Bar. — l θεαμάτων Bar. — m *Von hier bis Zeile 168* παῤῥησίαν *ist an Stelle des durch Verlust von je ein Viertel der ff. 246 und 246 v lädierten Pal. der Vind. (ff. 5 v—6 v) zugrunde gelegt und an dem im Pal. erhaltenen Rest kontrolliert.* — n εἴχομεν Bar.

ἀπόῤῥιψον[a] τὴν ὑψηλοφροσύνην καὶ τὸ πεῖσμά σου κατάργησον
καὶ γράψον παντὶ καὶ πανταχοῦ[b] καὶ διανάστησον, οὓς ἐσκαν- 145
δάλισας καὶ ἀπετύφλωσας, κἂν εἰς οὐδὲν αὐτὸ ἔχεις[c] διὰ τὴν
πολλήν σου[d] ἀναισθησίαν· οἶδεν ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ, ὅτε
εἰσέλθωμεν εἰς τὸν ναὸν τοῦ ἁγίου κορυφαίου Πέτρου καὶ
θεωρήσωμεν τὴν ζωγραφίαν τοῦ ἁγίου, εἰς κατάνυξιν ἐρχόμεθα
καί, ὥσπερ ὑετὸς ἐκ τῆς τοῦ ἀέρος βροχῆς, οὕτως τὰ δάκρυα 150
ἡμῶν καταχέονται. ὁ Χριστὸς τοὺς τυφλοὺς ἀνέβλεψεν· σὺ τοὺς
καλῶς βλέποντας ἀπετύφλωσας καὶ ἐνεπόδισας[e] καὶ ἀπροσκόπους
ἐποίησας[e] καὶ τὸν καλὸν δρόμον τῶν ἀνθρώπων[f] καὶ τῶν εὐχῶν[g] f. 246 v.
ἀπεστέρησας καὶ ἀντὶ ἀγρυπνιῶν καὶ προσεδρείας καὶ σπουδῆς
τῆς πρὸς Θεὸν εἰς ὕπνους καὶ νυσταγμοὺς καὶ εἰς[h] ἀμελείας τοὺς 155
ταπεινοὺς λαοὺς κατέῤῥαξας καὶ ἀπεκεφάλισας. καὶ λέγεις, ὅτι
πέτρας καὶ τοίχους καὶ σανίδια[i] προσκυνοῦμεν. οὔχ, ὡς λέγεις,
ἐστί[k], βασιλεῦ, ἀλλ' εἰς[k] ὑπόμνησιν ἡμῶν καὶ εἰς διέγερσιν καὶ τὸν[l]
νοῦν ἡμῶν τὸν παχὺν καὶ χονδρὸν[l] ἄνω ἀναφέροντα, δι' ὧν τὰ
ὀνόματα καὶ δι' ὧν ἡ ἐπίκλησις καὶ δι' ὧν οἱ χαρακτῆρες· καὶ 160
οὐχ ὡς θεούς, ὡς λέγεις σύ. μὴ γένοιτο. οὐ γὰρ ἔχομεν τὰς
ἐλπίδας εἰς αὐτά. καὶ εἰ μέν ἐστιν εἰκὼν τοῦ Κυρίου, λέγομεν·
Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ υἱὲ τοῦ Θεοῦ, βοήθησον καὶ σῶσον ἡμᾶς.
εἰ δὲ τῆς ἁγίας αὐτοῦ μητρός, λέγομεν· ἁγία θεοτόκε, μῆτερ τοῦ
Κυρίου, πρέσβευε εἰς τὸν υἱόν σου τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἡμῶν εἰς 165
τὸ σῶσαι τὰς ψυχὰς ἡμῶν. εἰ δὲ μάρτυρος· ἅγιε Στέφανε
πρωτομάρτυς[m], ὁ ἐκχύσας τὸ αἷμα[n] ὑπὲρ Χριστοῦ ὡς[o] ἔχων
παῤῥησίαν[p], πρέσβευε ὑπὲρ ἡμῶν. καὶ ἐπὶ παντὸς μάρτυρος μαρ-
τυρήσαντος οὕτως λέγομεν, τοιαύτας εὐχὰς ἀναπέμπομεν[q] δι'
αὐτῶν. καὶ οὐκ ἔστιν, ὡς λέγεις, βασιλεῦ, θεοὺς τοὺς μάρτυρας 170
ὀνομάζοντες. ἀπόστρεψον τὰς ἐννοίας σου τὰς κακάς, μαρτύρομαί
σοι, καὶ ῥῦσαι τὴν ψυχήν σου ἀπὸ τῶν σκανδάλων καὶ ἀπὸ τῶν

---

a ἀπόῤῥιψαι Vind. — b πανταχοῦ καὶ παντὶ Vind. — c ἔχῃς Bar. — d *deest* Vind. — e ἐνεπόδισας, κἂν εἰς οὐδὲν αὐτὸ ἔχῃς. καὶ ἀπαιδεύτους ἐποίησας Bar. — f *sic*! Pal. Vind. ἀνθρώπων ἐνέκοψας Bar. — g αὐτοὺς *add.* Bar. — h *deest* Bar. — i τύχους σανίδια (ύ *und* σ *auf Rasur*) Vind. τείχους καὶ σ. Bar. — k ἐστί—εἰς *deest* Vind. — l τὸν νοῦν ἡμῶν τὸν σκαιὸν καὶ ἀπαίδευτον καὶ παχὺν Bar. — m *deest* Bar. — n αἷμά σου Bar. — o *deest* Bar. — p ὡς πρωτομάρτυς *add.* Bar. — q ἀποπέμπομεν Bar.

καταρῶν, ὧν λαμβάνεις ἀπὸ ὅλου τοῦ κόσμου, ὅτι καὶ τὰ μικρὰ παιδία καταπαίζουσίν σου. γύρευσον[a] εἰς τὰς διατριβὰς τῶν σχολείων[b] καὶ εἰπέ, ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ καταλύτης καὶ διώκτης τῶν εἰκόνων, καὶ εὐθὺς τὰς πινακίδας αὐτῶν εἰς τὴν κεφαλήν σου τύπτουσιν[c]. καὶ ὅπερ οὐκ ἐπαιδεύθης ὑπὸ τῶν φρονίμων, παιδεύῃ[d] ὑπὸ τῶν ἀφρόνων καὶ μικρῶν παιδίων[e]. ἔγραψας, ὅτι
4. Reg. XVIII, 4 Ὀζίας ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων μετὰ ὀκτακοσίους χρόνους[f] ἐξήγαγεν τὸν χαλκοῦν ὄφιν ἐκ τοῦ ναοῦ, | κἀγὼ μετὰ ὀκτακοσίους
f. 247 χρόνους[g] ἐξήγαγον τὰ εἴδωλα ἐκ τῶν ἐκκλησιῶν. ἀληθῶς καὶ Ὀζίας ἀδελφός σου ἦν καὶ τὸ σὸν πεῖσμα εἶχεν καὶ τοὺς τότε
2. Paralip. XXVI, 16—18 ἱερεῖς ἐτυράννησεν ὥσπερ σύ· ἐκεῖνον γὰρ τὸν ὄφιν ὁ ἡγιασμένος Δαυῒδ εἰσήγαγεν εἰς τὸν ναὸν μετὰ τῆς ἁγίας κιβωτοῦ. τί γὰρ ἦν[h] ἐκεῖνο, εἰ μὴ χάλκωμα ἡγιασμένον ὑπὸ Θεοῦ[i] διὰ τοὺς τότε ἀῤῥωστοῦντας καὶ δακνομένους ὑπὸ τῶν ὄφεων; ἵνα μὴ[k] δειχθῇ τοῖς λαοῖς ὁ ὑποβαλὼν τὴν ἁμαρτίαν εἰς τὸ πρῶτον ἀνδρόγυνον[l] τὸ πλασθὲν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὔαν[m], αὐτὸν τὸν ἁμαρτωλὸν[n] εἰς ἰάσεις[o] κατέστησεν. σὺ δέ, καθὼς ἐγκαυχᾷ[p] εἰς τοὺς ὀκτακοσίους χρόνους ἐξέβαλες ἐκ τῶν ἐκκλησιῶν τὴν εὐλογίαν καὶ τὸν ἁγιασμὸν τῶν μαρτύρων· καὶ ὡσεὶ καλῶς ὡμολόγησας τὰ πρῶτα, προθέσει καὶ οὐκ ἔκ τινος ἀνάγκης· ὕστερον δὲ[q] ἰδιοχείρως ὑπογράψας ἔθηκας ἐπὶ τὴν κεφαλήν σου τὴν κατάραν αὐτῶν. ἠθελήσαμεν καὶ ἡμεῖς, ὡς ἔχοντες τὸ κῦρος καὶ τὴν ἐξουσίαν καὶ αὐθεντίαν[r] ἐκ τοῦ ἁγίου Πέτρου τοῦ κορυφαίου, δοῦναί σοι ἐπιτίμια. ἀλλ' ἔνθα ἑαυτὸν[s] τὴν κατάραν δέδωκας, μένε ἔχων αὐτήν, μετὰ[t] οὓς περιπλέκῃ τοὺς συμβουλεύοντάς σοι[t]. ἆρα ποίαν οἰκοδομὴν καὶ δρόμον τῶν καλῶς δραμόντων ἐνέκοψας; οἶδεν ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ. ἡμεῖς αὐτοὶ εἰσερχόμενοι εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ θεωροῦντες τὰς ἱστορίας καὶ ζωγραφίας[u] τῶν θαυματουργιῶν τοῦ

---

a γύρωσον Bar. — b στοιχείων Bar. — c ῥίψουσι Bar. — d πεδεύσαι Vind. παιδευθήσῃ Bar. — e καὶ μικρῶν παιδίων *des.* Bar. — f ἐνιαυτοὺς Bar. — g ἐνιαυτοὺς Bar. — h *deest* Vind. — i τοῦ Θεοῦ Bar. — k *sic! deest* Vind. Bar. — l πλάσμα Bar. — m Εὔα, ὅτι Vind. — n αὐτὸ τῶν ἁμαρτωλῶν Bar. — o ἴασιν Bar. — p ἐγκαυχᾶσαι Vind. — q *deest* Vind. — r τὴν ἀ. Bar. — s ἑαυτῷ Bar. — t μετὰ τῶν συμβουλευόντων σοι, οὓς περιπλέκῃ Bar. — u καὶ ζωγρ. *des.* Bar.

Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἁγίας αὐτοῦ μητρός, ἔχουσαν[a] εἰς τὰς ἀγκάλας τὸν Κύριον καὶ Θεὸν ἡμῶν γαλουχοῦντα, καὶ τοὺς ἀγγέλους κύκλῳ ἱσταμένους καὶ βοῶντας τὸν τρισάγιον ὕμνον, οὐ χωρὶς κατανύξεως ἐξερχόμεθα· καὶ τίς γὰρ οὐ κατανύσσεται καὶ κλαίει; ὁμοίως καὶ τοὺς βαπτιστῆρας καὶ τοὺς ἱερεῖς κύκλῳ περιεστῶτας, καὶ τὸν[b] μυστικὸν δεῖπνον, καὶ f. 247 v.
τῶν τυφλῶν τὴν ἀνάβλεψιν, καὶ Λαζάρου τὴν ἔγερσιν, καὶ τοῦ λεπροῦ καὶ τοῦ[c] παραλυτικοῦ τὴν ἴασιν, ἐπὶ τοῦ χόρτου τὰς ἀνακλίσεις[d], τοὺς κοφίνους καὶ τὰς σπυρίδας καὶ τὰ περισσεύματα, τοῦ Θαβωρίου ὄρους τὴν μεταμόρφωσιν, τὴν σταύρωσιν τοῦ Κυρίου, τὴν ταφὴν αὐτοῦ καὶ τὴν ἁγίαν[e] ἀνάστασιν, τὴν ἁγίαν ἀνάληψιν καὶ[f] τοῦ ἁγίου Πνεύματος κατερχομένου[f]; τίς ὁρῶν τὴν ἱστορίαν τοῦ Ἀβραάμ, ἐπικειμένην τὴν μάχαιραν εἰς τὸν τράχηλον τοῦ παιδίου, οὐ κατανύσσεται καὶ δακρύει; καὶ ἁπλῶς πάντα τὰ παθήματα τοῦ Κυρίου; συνέφερέν σοι, βασιλεῦ, τῶν δύο προκειμένων, αἱρετικόν σε ὀνομάζεσθαι ἢ γὰρ[g] διώκτην καὶ καταλύτην τῶν ἱστοριῶν καὶ ζωγραφιῶν τῶν εἰκόνων καὶ παθημάτων τοῦ Κυρίου. κακὸν[h] καὶ οὐ πρόσφορον τὸ αἱρετικόν σε ὀνομάζεσθαι· ἀλλ' ἐγώ σοι λέγω, διατί· ὁ αἱρετικὸς γνωστικὸς λέγεται, ἐπειδὴ γὰρ[k] ὀλίγοις ἐστὶν γνωστὸς καὶ οὐ πολλοῖς, καὶ τὰ σκάνδαλα δύσκολα καὶ ἐμπεπλεγμένα τὰ νοήματα καὶ δυσδιάκριτα, καὶ οἱ δογματίζοντες καὶ μὴ ἔχοντες ταπείνωσιν ἐκ τῆς ἀγνωσίας καὶ ἐκ τῆς σκοτώσεως αὐτῶν εὐθὺς πίπτουσιν. καὶ οὐ τοσοῦτον ἡ κατάκρισις αὐτῶν ὥσπερ τὸ σόν. σὺ τὰ θεωρούμενα καὶ βλεπόμενα φῶς[l] φανερῶς ἐδίωξας καὶ ἐγύμνωσας τὰς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ· ἅσπερ οἱ ἅγιοι πατέρες ἐνέδυσαν καὶ ἐκόσμησαν, σὺ ἐξέδυσας καὶ ἀπεγύμνωσας, καίτοι γε τοιοῦτον ἔχων ἀρχιερέα, τὸν κύριν[m] Γερμανὸν λέγω τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συλλειτουργόν. τοῦτον ὀφείλεις[n] ὡς πατέρα[o] καὶ διδάσκαλον[p] συμβουλεύεσθαι, ὡς παλαιὸν[q] καὶ ἔχοντα[r] πεῖραν, καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν, | ἀλλὰ καὶ τῶν πολιτικῶν πραγμάτων. φθάζων[s] ὁ f. 248

---

a ἐχούσης Bar. — b τὸ Bar. — c *deest* Bar. — d ἀναβλήσεις Vind. — e *deest* Bar. — f καὶ τὴν τοῦ ἁγ. Πν. κάθοδον; Bar. — g *deest* Bar. — h ἀλλὰ κακὸν Bar. — i γνωστὸς Bar. — k *deest* Bar. — l ὡς φῶς Bar. — m κύριον Bar. — n τούτῳ ὤφειλες Bar. — o πατρὶ Bar. — p διδασκάλῳ Bar. — q καὶ ὡς παλαιῷ Bar. — r ἔχοντι Bar. — s ἄγει γὰρ Bar.

ἀνὴρ σήμερον ἐνενήκοντα πέντε χρόνων[a], ὑπουργῶν ἑκάστῳ πατριάρχῃ καὶ βασιλεῖ. ἀδιάδοχος γὰρ[b] ἐγένετο διὰ τὴν χρησιμότητα τῶν ἀμφοτέρων πραγμάτων. ἀφήσας[c] αὐτὸν ἔχειν εἰς πλευράν σου, ἐκείνου ἤκουσας τοῦ παραμώρου[d] Ἐφέσου τοῦ υἱοῦ[e] Ἀψιμάρου καὶ τῶν ὁμοίων αὐτοῦ[f]. ὁ γὰρ κύρις[g] Γερμανὸς καὶ ὁ τότε πατριάρχης ὁ[h] κύρις[i] Γεώργιος πληροφορήσαντες καὶ πείσαντες Κωνσταντῖνον υἱὸν Κωνσταντίνου[k] πατέρα Ἰουστινιανοῦ, γράψαι πρὸς ἡμᾶς ἐν Ῥώμῃ. ἔγραψεν ἡμᾶς ἐνομότως[l] καὶ λόγον ἡμᾶς[m] ἔδωκεν, ἀποστεῖλαι ἡμᾶς χρησίμους ἀνθρώπους, ἵνα γένηται οἰκουμενικὴ[n] σύνοδος, καὶ ὅτι οὐ μὴ συγκαθεσθῶ αὐτοῖς ὡς βασιλεὺς καὶ ἐξουσιαστικῶς λαλήσω, ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ αὐτῶν. καὶ καθὼς συμβιβάζονται οἱ ἀρχιερεῖς, ἐκβιβάσω· καὶ τοὺς καλῶς λέγοντας δεχόμεθα[o] καὶ τοὺς κακῶς λέγοντας ἐκδιώκομεν[p] καὶ ἐξορίας[q] παραπέμπομεν[r]. ἐὰν ὁ πατὴρ ὁ ἐμὸς διέστρεψέν τι τῆς ἀμωμήτου[s] καὶ καθαρᾶς ἡμῶν πίστεως[s], ἐγὼ πρῶτος αὐτὸν ἀναθεματίζω[t]. καὶ Θεοῦ χάριτι ἀπεστείλαμεν, καὶ μετ' εἰρήνης ἐγένετο ἡ ἕκτη σύνοδος. οἶδας, βασιλεῦ, ὅτι τὰ δόγματα τῆς ἁγίας ἐκκλησίας οὐχὶ βασιλέων εἰσίν, ἀλλὰ τῶν ἀρχιερέων, καὶ ἀσφαλῶς θέλουσι δογματίζεσθαι. διὰ τοῦτο οἱ ἀρχιερεῖς προσετάχθησαν[u] εἰς τὰς ἐκκλησίας, ἀπέχοντες τῶν δημοσίων πραγμάτων, καὶ οἱ βασιλεῖς ὁμοίως ἀπέχεσθαι τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ ἔχεσθαι τῶν ἐγκεχειρισμένων αὐτοῖς. ἡ συμβουλία δὲ τῶν[v] φιλοχρίστων βασιλέων καὶ τῶν εὐσεβῶν ἀρχιερέων μία δύναμίς ἐστιν, ὅταν μετ' εἰρήνης καὶ ἀγάπης τὰ πράγματα διοικοῦνται[w]. ἔγραψας[x], f. 248 v. ἵνα οἰκουμενικὴ σύνοδος γέ|νηται· καὶ ἡμῖν ἀπρόσφορον ἐφάνη περὶ τούτου. σὺ εἶ ὁ διώκτης τῶν εἰκόνων καὶ ὑβριστὴς καὶ καταλύτης· ἔνδος καὶ τὴν σιωπήν σου χάρισαι ἡμῖν, καὶ ὁ κόσμος εἰρηνεύει[y] καὶ τὰ σκάνδαλα παύονται[z]. σύνθου, ὅτι ἐπηκούσαμέν σου, καὶ συνηθροίσθησαν ἀπὸ πάσης τῆς οἰκου-

---

a ἐνιαυτοὺς Bar. — b δὲ Bar. — c ἐάσας Bar. — d παρανόμου μώρου Bar. — e υἱοῦ τοῦ Vind. — f αὐτῷ Bar. — g κύριος Bar. — h *deest* Bar. — i κύριος Bar. — k Κώνσταντος Bar. — l ἡμῖν ἐνωμότως Bar. — m *deest* Vind. ἡμῖν Bar. — n *deest* Vind. — o δεξόμεθα Bar. — p ἐκδιώξομεν Bar. — q ἐξορίαις Bar. — r παραπέμψομεν Bar. — s ἀμωμήτου πίστεως καὶ καθαρᾶς Bar. — t ἀναθεματίσω Bar. — u προετάχθησαν Bar. — v τῶν τε Vind. — w διοικῶνται Bar. — x ἔγραψες Vind. — y εἰρηεύσει Bar. — z παύσονται Bar.

μένης οἱ ἀρχιερεῖς, καὶ[a] τὸ σήκρητον[a] ἐκάθισεν. ποῦ ὁ βασιλεὺς ὁ φιλόχριστος καὶ εὐσεβής, ὁ πρὸς συνήθειαν ὀφείλων καθίσαι εἰς[b] τὸ σήκρητον[b] καὶ τοὺς καλῶς λέγοντας φιλοτιμήσασθαι καὶ τοὺς ἔξω τῆς ἀληθείας ἀποδιῶξαι, σοῦ τοῦ βασιλέως ἀστατοῦντος καὶ βαρβαρεύοντος[c]; οὐκ οἶδας, ὅτι τὸ ἐγχείρημα, ὅπερ εἰργάσω τῶν[d] εἰκόνων, ἀκαταστασίας καὶ ἀλαζονείας καὶ ὑπερηφανίας ἐστίν; τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ βαθεῖαν εἰρήνην ἐχόντων[e] σὺ τὰς μάχας καὶ τὰς ἔχθρας καὶ τὰ σκάνδαλα συνέθηκας. παῦσον καὶ ἡσύχασον, καὶ[f] συνόδου χρεία οὐκ ἔστιν. γράψον παντὶ καὶ πανταχοῦ εἰς τὴν οἰκουμένην, οὓς ἐσκανδάλισας, ὅτι[g] Γρηγόριος ὁ πάπας Ῥώμης ἔσφαλεν εἰς τὰς εἰκόνας καὶ Γερμανὸς ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως[g], καὶ ἡμεῖς ἀμέριμνόν σε ποιήσωμεν[h] περὶ τῆς ἁμαρτίας τοῦ σφάλματός σου, ὡς λαβόντες τὴν ἐξουσίαν ἀπὸ Θεοῦ, λύειν τὰ οὐράνια καὶ τὰ ἐπίγεια. μάρτυς ἐστὶν ὁ Θεός· ὅσας ἔγραψας[i] ἡμῖν ἐπιστολάς, εἰς τὰ ὦτα καὶ εἰς τὰς καρδίας τῶν βασιλευόντων τῆς δύσεως συνεθήκαμεν, εἰρηνεύοντες αὐτοὺς πρὸς τὴν ψυχήν σου καὶ ἐπαινοῦντες καὶ μεγαλύνοντές σε, καθὼς ἐθεωροῦμέν σε πολιτευόμενον τὸ πρότερον. διὰ τοῦτο καὶ τὰ λαυρᾶτά σου κατεδέξαντο, καθὼς πρέπει βασιλεῖς[k] βασιλέας τιμᾶν, καὶ ταῦτα οὔπω τὴν κακὴν ἐγχείρησιν τῶν εἰκόνων, ἣν ποιήσας[m]. ὅτε δὲ ἔμα|θον καὶ ἐπληροφορήθησαν[n], ὅτι ἀπέστειλας f. 249
τὸν[o] Ἰουλιανὸν[p] τὸν σπαθαροκανδιδᾶτον εἰς τὰ Χαλκοπρατία[q] εἰς τὸν Σωτῆρα καταλῦσαι καὶ κατακλάσαι τὸν λεγόμενον τοῦ Ἀντιφωνητοῦ, ὅπου καὶ πολλὰ θαύματα γεγόνασιν, εὑρέθησαν ἐκεῖ γυναῖκες ζηλότριαι καὶ μυροφόροι, παρακαλοῦσαι τὸν σπαθάριον[r] μὴ καὶ μή[s]. καὶ μὴ δεξάμενος τὴν παράκλησιν αὐτῶν, στήσας τὴν σκάλαν[t] ἀνῆλθεν· καὶ τρεῖς[u] τύψας μετὰ τῆς ἀξίνης εἰς τὸ πρόσωπον τοῦ χαρακτῆρος τοῦ Σωτῆρος ἰδοῦσαι αἱ γυναῖκες καὶ μὴ φέρουσαι τὴν παρανομίαν, σύραντες[v] τὴν σκάλαν[w] καὶ ἀπο-

a καὶ ἡ σύγκλητος καὶ ἡ βουλὴ Bar. — b εἰς τὴν βουλὴν Bar. — c βαρβαρίζοντος Bar. — d τῶν ἁγιῶν Bar. — e ἐχούσων Bar. — f *deest* Vind. — g ὅτι Γερμανὸς ὁ πατρ. Κωνστ. ἥμαρτεν εἰς τὰς εἰκόνας καὶ Γρηγόριος ὁ πάπας Ῥ. Bar. — h ποιήσομεν Bar. — i ἔγραψες Vind. — k βασιλεῦσι Bar. — l ἧς Vind. — m *sic!* Pal. Vind. ἐποίησας, ἀκηκοότες. Bar. — n ἐπληροφορίσθησαν Vind. — o *deest* Vind. — p Ἰουβῖνον Bar. — q Χαλκοπρατεῖα Bar. — r σπαθαροκανδιδᾶτον Bar. — s *sic!* Pal. Vind. μὴ καὶ μὴ λέγουσαι ποίησον ταῦτα Bar. — t κλίμακα Bar. — u τρὶς Bar. — v σύρασαι Bar. — w κλίμακα Bar.

τυμπανίσαντες[a] αὐτόν, ἐκεῖ τὸν τάφον αὐτοῦ ἐποιήσαντο. σὺ δὲ ὁ ζηλωτὴς τοῦ κακοῦ, πέμψας, οὐκ οἶδα[b] πόσας γυναῖκας ἐφόνευσας ἐκεῖσε, παρισταμένων ἀνθρώπων χρησίμων ἀπὸ Ῥώμης, ἀπὸ Φραγγίας, ἀπὸ Οὐανδαλῶν, ἀπὸ Μαυριτανίας, ἀπὸ Γοτθίας, καί, περιεκτικῶς εἰπεῖν, ἀπὸ πάσης τῆς ἑσωτέρας δύσεως· ὅτ-αν[c] ἦλθον καὶ ἐξηγήσαντο ἕκαστος κατὰ[d] τὴν ἰδίαν χώραν τὰ νεωτερικά σου καὶ παιδικὰ ἔργα, τότε ῥίψαντες τά λαυρᾶτά σου[e] κατεπάτησαν καὶ ἀνασκαφὴν τοῦ προσώπου σου ἐποιήσαντο, καὶ στρατολογήσαντες οἱ Λογγίβαρδοι καὶ οἱ Σαρμᾶται καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἐκεῖσε οἱ[f] κατὰ τὸν βορρᾶν κατέδραμον τὴν ἐλεεινὴν τὴν[g] Δεκάπολιν καὶ αὐτὴν τὴν μητρόπολιν Ῥαβένης παρέλαβον καὶ τοὺς ἄρχοντάς σου ἐξεδίωξαν[h] καὶ ἰδίους ἄρχοντας κατέστησαν. καὶ βούλονται καὶ τὰ προσπαρακείμενα ἡμῖν βασίλεια καὶ τὴν Ῥώμην οὕτως ποιῆσαι, σοῦ[i] μὴ δυναμένου ἡμᾶς ἐκδικῆσαι[i]. καὶ ταῦτα ἀπὸ ἀνικανίας[k] καὶ ἀφροσύνης ὑπέστης· φοβερίζεις[l] δὲ ἡμῖν[m] καὶ λέγεις, ὅτι ἀποστέλλω ἐν Ῥώμῃ καὶ | τοῦ ἁγίου Πέτρου τὴν εἰκόνα κατακλάνω[n], ἀλλὰ καὶ Γρηγόριον τὸν ἐκεῖσε ἀρχιερέα δεδεμένον ἀναφέρω[o], καθὼς Κωνσταντῖνος Μαρτῖνον ἐποίησεν. καὶ ὀφείλεις γνῶναι καὶ πληροφορηθῆναι, ὅτι οἱ ἀρχιερεῖς, οἳ κατὰ καιρὸν ἐν Ῥώμῃ διὰ τὴν εἰρήνην καθέζονται, τῆς ἀνατολῆς[p] καὶ τῆς δύσεως[p] μεσότοιχον καὶ μεσόφραγμα τυγχάνοντες τὴν εἰρήνην βραβεύουσιν, καὶ οἱ πρό σου βασιλεῖς τοῦτον εἶχον τὸν ἀγῶνα τῆς εἰρήνης. ἐὰν γὰρ σωβαρεύῃ ἡμῶν[q], καθὼς λέγεις, καὶ ἀπειλὰς ἡμῖν ὑποβάλλῃς, οὐκ ἔχομεν ἀνάγκην μετά σου παλαίειν. τρεῖς[r] μιλίους[r] ὑποχωρήσει ὁ ἀρχιερεὺς Ῥώμης εἰς τὴν χώραν Καππανίας[s], καὶ ὕπαγε, δίωξον τοὺς ἀνέμους. ὁ πρὸ ἡμῶν ἀρχιερεὺς Μαρτῖνος διὰ τὴν εἰρήνην ἐκαθέζετο παρακαλῶν· διὰ τοῦτο ὁ κακόφρων ἐκεῖνος Κωνσταντῖνος ὁ βεβλαμμένος εἰς τὰ δόγματα τῆς ἁγίας Τριάδος καὶ[t] συναπελθὼν τοὺς τότε αἱρε-τικοὺς ἀρχιερεῖς τοὺς προγεγραμμένους Σέργιον καὶ Παῦλον[t] καὶ

f. 249 v.

a ἀποτυμπανύσασαι Bar. — b οἶδας Vind. — c δὲ *add.* Bar. — d πρὸς Bar. — e καὶ *add.* Bar. — f *deest* Vind. — g *deest* Bar. — h ἐδίωξαν Bar. — i σοῦ μὴ—ἐκδικῆσαι *des.* Vind. — k ἀνεικασίας Bar. — l ἐκφοβεῖς Bar. — m ἡμᾶς Bar. — n κατακλάσω Bar. — o ἀνακομίσω Bar. — p ἀνατολικῆς τῆς δύσεως (κ *auf Rasur, also wohl korr. aus* ἀνατολῆς) Vind. — q *deest* Bar. — r εἰκοσιτέσσαρα στάδια Bar. — s Καμπανίας Vind. Bar. — t καὶ συμπαρελθὼν τοῖς τότε αἱρετικοῖς ἀρχιερεῦσι τοῖς προγεγραμμένοις Σεργίῳ καὶ Παύλῳ Bar.

Πύῤῥον[a], πέμψας καὶ ἁρπάξας, τυραννῶν ἀνήγαγεν αὐτὸν εἰς τὸ Βυζάντιον, καὶ πολλὰ[b] στυχίσας[c] αὐτὸν κακὰ[d] ἐξώρισεν. ἀλλὰ καὶ[e] Μάξιμον τὸν μονάζοντα καὶ τὸν τούτου μαθητὴν Ἀναστάσιον πολλὰ κακὰ ἐνεδείξατο καὶ εἰς ἐξορίας ἔπεμψεν ἐν Λαζίκῃ. καὶ Κωνσταντῖνος ὁ ἐξορίσας αὐτοὺς ἐνεκρώθη καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ 325
αὐτοῦ ἀπέθανεν· Μεζεύξιος[f] γὰρ ὁ τότε κόμης τοῦ ὀψικίου[g] αὐτοῦ πληροφορηθεὶς ἐκ τῶν Σικελίας ἐπισκόπων, ὅτι αἱρετικός ἐστιν, ἔσω εἰς τὸ ἱερὸν τὸν τάφον αὐτοῦ ἐποιήσατο καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἐτελειώθη. τὸν δὲ μακάριον Μαρτῖνον μαρτυρεῖ ἡ πόλις, ἐν ᾗ ἐξορίσθη[h], Χερσῶνος καὶ | Βοσπόρου καὶ ὅλος ὁ 330
f. 250
βοῤῥᾶς, καὶ οἱ οἰκήτορες τοῦ βοῤῥᾶ εἰς τὸ μνῆμα αὐτοῦ κατατρέχοντες κατεκχύνονται[i] καὶ τὰς ἰάσεις λαμβάνοντες. καὶ[k] ἀξιοῖς[l] καὶ ἡμᾶς[l] τὴν ὁδὸν Μαρτίνου πορευθῆναι. ἀλλὰ διὰ τὴν τῶν πολλῶν ὠφέλειαν θέλομεν ζῆσαι καὶ ἐπιζητῆσαι[m], ὅτι πᾶσα ἡ δύσις εἰς[n] τὴν ἡμετέραν ταπείνωσιν ἔχει τὴν ἀπόβλεψιν[n]. 335
εἰ καὶ[o] οὐχ ἡμεῖς τοιοῦτοι, ἀλλ' ἐκεῖνοι μεγάλην πίστιν ἔχουσιν εἰς ἡμᾶς, καὶ εἰς ὃν ἐπαγγέλλῃ καταλῦσαι καὶ ἀφανίσαι τὸν χαρακτῆρα τοῦ ἁγίου καὶ κορυφαίου[p] Πέτρου, ὃν αἱ πᾶσαι[q] αἱ[r] βασιλεῖαι τῆς δύσεως θεὸν ἐπίγειον ἔχουσιν. καὶ εἰ τοῦτο τολμήσεις δοκιμάσαι, ὄντως ἐκδικῆσαι ἔχουσιν οἱ τῆς δύσεως καὶ 340
τοὺς ἀνατολικούς, οὓς ἠδίκησας. ἀλλὰ παρακαλοῦμέν σε διὰ τὸν Κύριον, ἐπίστρεψον ἐκ τῶν νεωτερικῶν[s] καὶ παιδικῶν σου ἔργων[s]. οἶδας, ὅτι τὴν Ῥώμην τὸ βασίλειόν σου ἀμύνασθαι οὐ δύναται, εἰ μὴ μόνον τὴν πόλιν διὰ τὴν προσπαρακειμένην αὐτῆς[t] θάλασσαν καὶ τὰ πλοῖα. ὡς[u] προείπομεν, τρεῖς μιλίους[u] ἐξέλθῃ 345
ὁ πάπας ἀπὸ Ῥώμης, καὶ[v] οὐκ ἔχει σε ἐν ψήφῳ[v]. ἐθλιβόμεθα[w], ὅτι οἱ ἄγριοι καὶ βάρβαροι ἥμεροι ἐγένοντο, καὶ σύ, ὁ ἥμερος, ἄγριος καὶ ἀνήμερος. πᾶσα ἡ δύσις καρποφορίας πίστει προσφέρει τῷ ἁγίῳ κορυφαίῳ. καὶ εἰ πέμψεις τινὰς ἐπὶ καταλύσει τῆς

---

a Πύῤῥῳ Bar. — b πολλοῖς Bar. — c περιστοιχίσας Bar. — d κακοῖς Bar. — e εἰς *add.* Bar. — f Νεζεύξιος Bar. — g τῆς πομπῆς Bar. — h ἐξωρίσθη Bar. — i *deest* Bar. — k *deest* Bar. — l ἀξιοῖ καὶ ἡμᾶς Κύριος Bar. — m ἐπιζῆσαι Bar. — n εἰς τὴν ἡμετέραν ἀποβλέπει ταπείνωσιν Bar. o *deest* Bar. — p καὶ κορυφαίου *deest* Bar. — q ὃν ἅπασαι Vind. — r *deest* Bar. — s νεωτερικῶν σου κ. παιδ. ἐργ. Bar. — t αὐτῇ Bar. — u ὡς προείπομεν γάρ, εἰ εἰκοσιτέσσαρα στάδια Bar. — v οὐδὲν προτιμᾷ σου Bar. — w ἓν θλιβόμεθα Bar.

εἰκόνος τοῦ ἁγίου Πέτρου, βλέπε, προμαρτυρόμεθά σοι, ἀθῷοι ἡμεῖς τῶν αἱμάτων ἐσμέν, ὧν μέλλουσιν ἐκχέειν, εἰς δὲ τὸν τράχηλόν σου καὶ εἰς τὴν κεφαλήν σου ταῦτα. ἀρτίως γὰρ ἐδεξάμεθα[a] παράκλησιν ἀπὸ τῆς ἐσωτέρας δύσεως τοῦ λεγομένου Σεπτέτου ποθοῦντες[b] τὸ πρόσωπον ἡμῶν χάριτι Θεοῦ ἐπὶ τὸ δοῦναι τὸ ἅγιον βάπτισμα τὰ ἐκεῖ πορευθῆναι· καὶ ἵνα μὴ
f. 250v. τῆς ἀμελείας καὶ τῆς ῥᾳθυμίας ἡμῶν λόγον | μέλλωμεν ἀπαιτεῖσθαι, ἐπὶ τὴν ὁδὸν παρασκευαζόμεθα. ὁ δὲ Θεὸς βαλεῖ[c] εἰς τὴν καρδίαν σου τὸν φόβον αὐτοῦ. καὶ ἐπιστρέψει[d] σε εἰς τὴν ἀλήθειαν, ἐξ ὧνπερ κακῶς ἐπήνεγκας εἰς τὸν κόσμον, καὶ δέξομαί σου γράμματα[e] παρ' αὐτὰ τὴν τῆς ἐπιστροφῆς σου ἡμῖν ὑπογράφοντα δήλωσιν. ὁ δὲ Θεὸς ὁ κατελθὼν ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ εἰσελθὼν εἰς τὴν κοιλίαν τῆς ἁγίας παρθένου τῆς Θεοτόκου διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων, ἐνοικήσει[f] ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἀποδιώξει[g] ἐν τάχει τοὺς ἐνοικοῦντάς σοι καὶ τὰ σκάνδαλα ἐνθέντας, καὶ τὴν εἰρήνην δωρήσηται τὴν[h] πάντων χριστιανῶν ἐκκλησίαν[h], εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Ἐπιστολὴ Γρηγορίου πάπα Ῥώμης, πρὸς Λέοντα[i] *τὸν βασιλέα*[k].

Τὰ γράμματα τῆς ὑμετέρας θεοφρουρήτου βασιλείας καὶ ἐν Χριστῷ ἀδελφότητος ἐδεξάμεθα διὰ Ῥουφίνου τοῦ ἀποκρισιαρίου[l] ἡμῶν. καὶ πάνυ ἀπέγνων τῆς ἐμῆς ζωῆς, ὅτι οὐ μετέγνως, ἀλλὰ τοῖς αὐτοῖς κακοῖς[m] ἐπιμένεις, μὴ φρονῶν τὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀκόλουθον καὶ μιμητὴν γενέσθαι σε τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων θαυματουργῶν ἡμῶν πατέρων καὶ διδασκάλων. καὶ ἁπλῶς μὴ προφέρω[n] ξένους διδασκάλους, εἰ μὴ τοὺς τῆς πόλεώς σου καὶ τῆς χώρας σου· ἆρα φρονιμώτεροί εἰσιν Γρηγορίου τοῦ θαυμα-

---

a καὶ *add.* Bar. — b ποθοῦντος Bar. — c βάλῃ Bar. — d ἐπιστρέψῃ Bar. — e τὰ γρ. Bar. — f ἐνοικήσῃ Bar. — g ἀποδιώξῃ Bar. — h τῇ . . . ἐκκλησίᾳ Bar. — i πρὸς Λέοντα *auf Rasur* Pal. — k Τοῦ αὐτοῦ Γρηγορίου πάπα Ῥώμης πρὸς Λέοντα τὸν βασιλέα ἐπιστολὴ β' Vind. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου πάπα Ῥώμης περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων πρὸς Λέοντα βασιλέα τὸν Ἰσαυρὸν ἐπιστολὴ δευτέρα Bar. — l πρέσβεως Bar. — m *deest* Bar. — n φέρω Vind.

τουργοῦ ἢ Γρηγορίου τοῦ[a] Νυσσαέως καὶ Γρηγορίου τοῦ θεολόγου καὶ Βασιλείου Καππαδοκίας[b], Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου[c], | ἵνα μὴ γράψω τῶν μυρίων μυριάδων τῶν ὁμοίων ἐκείνων[d] ἁγίων[e] θεοφόρων πατέρων ἡμῶν καὶ διδασκάλων; ἀλλ' ἐξακολουθήσας[f] τὸ[g] πεῖσμα καὶ τὰ ἔνοικά σου πάθη[g] ἔγραψας, ὅτι βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι. καὶ τοῦτο οἱ πρό σου βασιλεῖς ἔδειξαν ἔργῳ καὶ λόγῳ, οἱ κτησάμενοι[h] καὶ φροντίσαντες τῶν ἐκκλησιῶν ἅμα[i] τῶν ἀρχιερέων, ἐκζήσαντες[i] πόθῳ καὶ ζήλῳ τῆς ὀρθοδοξίας τὴν ἀλήθειαν, Κωνσταντῖνος ὁ μέγας καὶ Θεοδόσιος ὁ μέγας καὶ Οὐαλεντινιανὸς ὁ μέγας καὶ[k] Ἰουστινιανὸς ὁ μέγας[k] καὶ Κωνσταντῖνος ὁ Ἰουστινι[α]νοῦ πατὴρ ὁ τῆς ἕκτης συνόδου· οὗτοι οἱ βασιλεῖς θεοπρεπῶς ἐβασίλευσαν ἅμα[l] τῶν ἀρχιερέων. μιᾷ βουλῇ καὶ γνώμῃ τὰς συνόδους συναθροίσαντες καὶ τὴν ἀλήθειαν τῶν δογμάτων ἐκζητήσαντες τὰς ἁγίας ἐκκλησίας συνεστήσαντο καὶ κατεκόσμησαν. οὗτοί εἰσιν ἱερεῖς καὶ βασιλεῖς, οἵτινες καὶ τῷ ἔργῳ ἐπεδείξαντο. σύ, ἀφ' οὗ ἐπελάβου τὸ βασίλειον, οὐκ ἐφύλαξας εἰς τέλος τοὺς ὅρους τῶν πατέρων, ἀλλ' εὑρὼν τὰς ἁγίας ἐκκλησίας ἐν κροσσωτοῖς χρυσοῖς περιβεβλημένας[m] ἀπεκόσμησας καὶ ἠρήμωσας[n]. τί γάρ εἰσιν αἱ ἐκκλησίαι ἡμῶν; οὐχὶ χειροποίητα λίθοι καὶ[o] ξύλα καὶ ἄχυρα καὶ πηλά[p]· ἀλλ' ἐκοσμήθησαν διὰ τὰς ζωγραφίας καὶ ἱστορίας τῶν θαυμάτων[q] καὶ παθημάτων τοῦ Κυρίου καὶ τῆς ἁγίας ἐνδόξου αὐτοῦ μητρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων. εἰς τὰς ἱστορίας καὶ ζωγραφίας καταναλίσκουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰς οὐσίας αὐτῶν, καὶ διακατέχοντες οἱ ἄνδρες καὶ αἱ[r] γυναῖκες εἰς τὰς ἀγκάλας[s] τὰ νεοφώτιστα μικρὰ παιδία καὶ τοὺς ἐν ἡλικίᾳ νέους καὶ τοὺς ἐλθόντας ἐκ τῶν ἐθνῶν, δακτυλοδικτοῦντες[t] τὰς ἱστορίας, οὕτως αὐτοὺς οἰκοδομοῦσιν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας ἄνω πρὸς τὸν θεὸν ἀναφέρουσιν. σὺ δέ, παύσας ἐκ τούτων τοὺς ταπεινοὺς λαούς, ἠσχόλησας

---

a *deest* Bar. — b Καππαδοκείας καὶ Bar. — c *f. 251 des Pal. ist verloren. Bis Zeile 428* χωρὶς *ist daher der Text nach dem Vind. gegeben.* — d ἐκείνοις Bar. — e καὶ *add.* Bar. — f ἐξηκολούθησας Bar. — g τῷ πείσματι καὶ τοῖς ἐνοίκοις σου πάθεσι, καὶ Bar. — h κτισάμενοι Bar. — i ἅμα τοῖς ἀρχιερεῦσιν, ἐκζητήσαντες Bar. — k καὶ—μέγας *des.* Bar. — l μετὰ Bar. — m πεποικιλμένας *add.* Bar. — n ἐρήμνωσας Vind. — o *deest* Bar. — p πηλὸς καὶ ἄσβεστος Bar. — q τῶν ἁγίων *add.* Bar. — r αἱ *deest* Bar. — s αὐτῶν *add.* Bar. — t δακτύλῳ δεικνύοντες Bar.

αὐτοὺς[a] ἀργολογίας καὶ ὕθλους καὶ κιθάρας[b] κροτάλιά τε καὶ τζανμπούνια[c], καὶ ἀντὶ εὐχαριστίας καὶ δοξολογίας εἰς μύθους αὐτοὺς ἐνέβαλες. ἔχε τὴν κληρονομίαν[d] μετὰ τῶν ἀργολογούντων καὶ ἀπαιδευσίαν[e] λαλούντων. ἄκουσον τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, βασιλεῦ· καὶ παῦσαι[f] καὶ ἀκολούθησον τὰς[g] ἁγίας ἐκκλησίας[g], καθὼς εὗρες καὶ παρέλαβες. οὐκ εἰσὶ τὰ δόγματα τῶν βασιλέων, ἀλλὰ τῶν ἀρχιερέων, ὅτι ἡμεῖς νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν. ἄλλη παίδευσις ἐπὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων[h] καὶ ἄλλος νοῦς τῶν κοσμικῶν εἰς τὰς διοικήσεις τοῦ κόσμου. τὸν πολεμικὸν χονδρὸν[i] νοῦν, ὃν ἔχεις, καὶ παχὺν εἰς τὰς πνευματικὰς τῶν δογμάτων διοικήσεις ἔχειν οὐ δύνασαι. καὶ γράφω σοι τὰς διαφορὰς τοῦ παλατίου καὶ τῶν ἐκκλησιῶν, τῶν βασιλέων καὶ τῶν[k] ἀρχιερέων. καὶ[l] ἐπίγνωθι καὶ σώθητι καὶ μὴ φιλονείκει. ἐάν τις ἄρῃ ἔκ σου τὰς βασιλικὰς ἐνδύσεις, τὴν πορφύραν, τὸ διάδημα τῆς κεφαλῆς, τὴν ἀλουργίδα, τὰς τάξεις τῶν ὀψικίων[m], ὄντως μέλλεις θεωρεῖσθαι[n] παρὰ τῶν ἀνθρώπων ἄμορφος καὶ ἄσχημος[o] καὶ οὐδαμινός, καθὼς κατέστησας τὰς ἐκκλησίας. ὅπερ γὰρ οὐκ ἔχεις συ, τὰς ἁγίας ἐκκλησίας ἀπεκόσμησας καὶ ἀμόρφους κατέστησας. ὥσπερ[p] οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ ἀρχιερεὺς ἐγκύψαι εἰς τὸ παλάτιον[q] καὶ προβαλέσθαι ἀξίας βασιλικάς, οὕτως οὔτε βασιλεὺς ἐγκύψαι εἰς τὰς ἐκκλησίας καὶ ψήφους ποιήσασθαι εἰς τὸν κληρὸν οὔτε ἁγιάζειν καὶ χειρίζειν τὰ σύμβολα τῶν ἁγίων μυστηρίων ἀλλ' οὔτε μεταλαμβάνειν χωρὶς | ἱερέως· ἀλλ' ἕκαστος ἡμῶν, ἐν ᾗ κλήσει ἐκλήθη ὑπὸ Θεοῦ, ἐν αὐτῇ[r] μενέτω. βλέπεις, βασιλεῦ, τὰς διαφορὰς τῶν ἀρχιερέων[s] καὶ τῶν[t] βασιλέων; ἐάν τις ἁμάρτῃ σοι[u], βασιλεῦ, δημεύεις τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ γυμνοῖς ἀφήσας[v] ἔχειν τὴν ψυχήν, καὶ τέλος κἀκεῖνον ἢ φουρκίζεις[w] ἢ ἀποκεφαλίζεις ἢ ἐξορίζεις, καὶ ἀλλοδαπῇ αὐτὸν ποιεῖς τῶν τέκνων καὶ πάντων τῶν[x] συγγενῶν καὶ φίλων αὐτοῦ. οἱ ἀρχιερεῖς οὐχ οὕτως· ἀλλ' ὅταν

1. Cor. II

f. 252
1. Cor. VII, 20

---

a εἰς *add.* Bar. — b καὶ *add.* Bar. — c αὐλοὺς καὶ λήρους Bar. — d μετ' αὐτῶν καὶ *add.* Bar. — e ἀπαιδευσίας Bar. — f παῦσον Bar. — g τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ Bar. — h διαταγμάτων Bar. — i καὶ σκαιὸν Bar. — k τῶν *deest* Bar. — l καὶ *deest* Bar. — m πομπῶν Bar. — n θεωρῆσθαι Bar. — o ἄσχημος καὶ ἄμορφος Bar. — p γὰρ *add.* Bar. — q σπαλάτιον Vind. — r ταύτῃ Bar. — s ἀρχόντων Vind. — t *deest* Bar. — u ἁμαρτήσῃ Bar. — v ἐάσας Bar. — w φαρκίζεις Vind. ἀπάγχεις Bar. — x *deest* Vind.

ἁμάρτῃ τις καὶ ἐξομολογήσηται, ἀντὶ τῆς φούρκας[a] καὶ τοῦ ἀποκεφαλισμοῦ περιτιθέασιν εἰς τὸν τράχηλον αὐτοῦ τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὸν σταυρόν, καὶ φυλακίζουσιν αὐτὸν εἰς τὰ κειμηλιαρχία καὶ εἰς τὰ διακονικὰ[b] τῆς ἐκκλησίας ἐξορίζουσιν αὐτὸν καὶ εἰς τὰ κατηχούμενα, καὶ νηστείαν εἰς τὰ ἔντερα καὶ εἰς τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀγρυπνίαν καὶ δοξολογίαν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ[c]. καὶ ὅτε καλῶς αὐτὸν[d] παιδεύσωσι καὶ καλῶς λιμαγχωνήσωσιν, παραβάλ[λ]ουσιν αὐτὸν[e] τὸ τίμιον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ τὸ ἅγιον αἷμα ποτίζουσιν αὐτόν· καὶ ἀποκαταστήσαντες αὐτὸν νέον[f] σκεῦος ἐκλογῆς καὶ ἀναμάρτητον, οὕτως αὐτὸν προπέμπουσι καθαρὸν καὶ ἄμωμον πρὸς Κύριον. βλέπεις, βασιλεῦ, τὰς διαφορὰς τῶν ἐκκλησιῶν καὶ τῶν βασιλέων[g]; οἱ βασιλεῖς οἱ εὐσεβῶς καὶ ἐν Χριστῷ ζήσαντες τοὺς ἀρχιερεῖς τῶν ἐκκλησιῶν οὔτε παρήκουσαν οὔτε ἔθλιψαν. σύ, βασιλεῦ, παραβὰς καὶ διαστρέψας καὶ ἰδιοχείρως γράψας καὶ ὑποβάλας[h] ἑαυτὸν[h] καὶ ὁμολογήσας, ὅτι ὁ καταλύων ὅρια πατέρων ἐπικατάρατος, ἔνθα[i] αὐτοκατάκριτος γέγονας. καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπεχώρησας ἀπό σου. τιμωρεῖς καὶ τυραννεῖς ἡμῖν[k] στρατιωτικῇ καὶ σαρκικῇ χειρί. ἡμεῖς, ἄοπλοι καὶ γυ|μνοί, μὴ ἔχοντες στρατόπεδα ἐπίγεια σαρκικά, f. 252 v. ἐπικαλούμεθα τὸν ἀρχιστράτηγον πάσης κτίσεως, τὸν ἐν οὐρανοῖς καθήμενον Χριστόν, τὸν ἐπάνω τῶν στρατιῶν τῶν ἄνω δυνάμεων, ἵνα πέμψῃ σοι δαίμονα, καθὼς λέγει ὁ ἀπόστολος παραδοῦναι 1. Cor. V, 5 τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ. βλέπεις, βασιλεῦ, εἰς ποίαν ἀναίδειαν καὶ ἀπανθρωπίαν ἐξήλασας ἑαυτόν[l]; καὶ[m] τὴν ψυχήν σου εἰς βάραθρα καὶ κρημνοὺς ὑπέβαλες διὰ τὸ μὴ θέλειν σε ταπεινωθῆναι καὶ ὑποκλῖναι τὸν σκληρόν σου τράχηλον. ὅταν γὰρ οἱ ἀρχιερεῖς τοὺς βασιλεῖς διὰ νουθεσίας καλῆς καὶ διδασκαλίας τῷ Θεῷ παραστήσωσιν ἀμέμπτους καὶ καθαροὺς τῶν ἁμαρτημάτων καὶ πταισμάτων, μέγαν ἔπαινον καὶ δόξαν ἔχουσι παρ' αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν μεγάλην ἀνάστασιν. ὅταν μέλλῃ ὁ Θεὸς τὰ κρυπτὰ ἡμῶν ἔργα φανερῶσαι

---

a ἀγχόνης Bar. — b διακόνια Bar. — c αὐτοῦ ἐμποιοῦσι Bar. — d *deest* Bar. e αὐτῷ Bar. — f *deest* Bar. — g βασιλειῶν Bar. — h ὑποβαλὼν αὐτόν Bar. — i ἔνθα *bis Z. 485* προέγραψας *ausgelassen im Vind. Die Lücke umfaßt genau 2 Columnen im Pal., stimmt aber nicht mit den dortigen Columnenenden überein. Also ist Vind. keine direkte Abschrift aus Pal.* — k ἡμᾶς Bar. — l σεαυτὸν Bar. — m *deest* Bar.

εἰς αἰσχύνην καὶ ἐντροπὴν[a] ἡμῶν ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, ἡμεῖς οἱ ταπεινοὶ μέλλομεν αἰσχύνεσθαι, ὅτι διὰ τῆς παρακοῆς σου οὐκ ἐκερδήσαμέν σε, ὅτε[b] οἱ πρὸ[c] ἡμῶν ἀρχιερεῖς οἱ κατὰ τοὺς ἰδίους καιροὺς τοὺς βασιλεύσαντας προσφέρουσιν τῷ Θεῷ εἰς αἰσχύνην ἡμῶν τῶν ταπεινῶν, ὅτι οὐ προσφέρομεν ἐπὶ τῶν ἡμετέρων καιρῶν βασιλέα ἔντιμον καὶ ἔνδοξον, ἀλλὰ ἄτιμον καὶ παραχαράξιμον. ἰδού, καὶ νῦν παρακαλοῦμέν σε, μετανόησον καὶ ἐπίστρεψον καὶ εἴσελθε εἰς τὴν ἀλήθειαν καί, καθὼς εὗρες καὶ παρέλαβες, φύλαξον. καὶ τίμησον καὶ δόξασον τοὺς ἁγίους καὶ ἐνδόξους πατέρας ἡμῶν καὶ διδασκάλους, οἵτινες μετὰ Θεοῦ[d] τὰς τυφλώσεις τῶν καρδιῶν καὶ τῶν ὀφθαλμῶν ἡμῶν διήνοιξαν καὶ | ἀνέβλεψαν. ἔγραψες[e] δέ, ὅτι διατί εἰς τὰς ἓξ συνόδους οὐδὲν ἐῤῥέθη περὶ τῶν εἰκόνων; ἀληθῶς, βασιλεῦ, οὔτε περὶ ἄρτου καὶ ὕδατος οὐδὲν ἐῤῥέθη, φαγεῖν ἢ μὴ φαγεῖν, πιεῖν ἢ μὴ πιεῖν, ὅτι ταῦτα ἔχεις ἄνωθεν καὶ ἐξαρχῆς παραδεδομένα εἰς ζωὴν τῶν ἀνθρώπων. οὕτως καὶ αἱ εἰκόνες παραδεδομέναι ἦσαν. καὶ αὐτοὶ εἰς τὰς συνόδους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεφέροντο τὰς εἰκόνας καὶ οὐδεὶς φιλόχριστος καὶ φιλόθεος ὁδοιπορῶν χωρὶς εἰκόνων τὰς πορείας ἐποιοῦντο ὡς ἐνάρετοι καὶ καλοὶ τῷ Θεῷ. παρακαλοῦμέν σε, γενοῦ ἀρχιερεὺς καὶ βασιλεύς, καθὼς προέγραψας. ἐὰν τοῦτο ἐρυθριᾷς, ὡς βασιλεὺς αἰτιολογῆσαι ἑαυτόν, γράψον εἰς πάσας τὰς χώρας, οἵας ἐσκανδάλισας, ὅτι Γρηγόριος ὁ πάπας Ῥώμης ἔσφαλεν περὶ τῶν εἰκόνων καὶ Γερμανὸς ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, καὶ ἡμεῖς ἀναδεχόμεθα τὸ σφάλμα τῆς ἁμαρτίας, ὡς λαβόντες παρὰ Κυρίου τὴν ἐξουσίαν καὶ αὐθεντίαν λύειν καὶ δένειν[f] τὰ ἐπίγεια καὶ τὰ ἐπουράνια, καί σε ἀμέριμνον ποιήσωμεν[g]. οὐκ ἠθέλησας καὶ οὐ θέλεις. ἡμεῖς ὡς λόγον ἀποδώσοντες τῷ δεσπότῃ Χριστῷ τὰς νουθεσίας καὶ διδασκαλίας παρεθέμεθά σοι, καθὼς καὶ ἐδιδάχθημεν ὑπὸ τοῦ Κυρίου. ἀπέφυγας[h] καὶ παρήκουσας[i] ἡμῶν τῶν ταπεινῶν καὶ Γερμανοῦ τοῦ νῦν[k] προέδρου καὶ τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων θαυματουργῶν καὶ διδασκάλων πατέρων ἡμῶν καὶ ἠκολούθησας διεστραμμένοις καὶ σαθροῖς τῶν δογμάτων, τῆς ἀληθείας σφαλλομένοις. ἔχε τὴν μερίδα μετ' αὐτῶν. ἡμεῖς, καθὼς προεγράψαμέν σοι, ἐπέστημεν χάριτι Θεοῦ τὴν ὁδὸν

f. 253

a καὶ ἐντροπὴν *des.* Bar. — b ὅτι Bar. — c πρὸς Bar. — d Θεὸν Bar. — e ἔγραψας Vind. Bar. — f δεσμεῖν Bar. — g ποιήσομεν Bar. — h καὶ ἀπέφυγες Bar. — i παρήκουες Bar. — k *deest* Bar.

ἐπὶ τὴν ἐσωτέραν χώραν τῆς δύσεως τοῖς τὸ ἅγιον βάπτισμα ἐπιζητοῦσι·|[a] καὶ γὰρ ἀποστείλαντός μου ἐκεῖσε ἐπισκόπους καὶ τῆς ἁγίας ἡμῶν ἐκκλησίας κληρικοὺς οὕπω κατεδέξαντο ἐπικλῖναι τὰς κεφαλὰς καὶ φωτισθῆναι οἱ ἀρχηγοὶ αὐτῶν, ἐμὲ ζητοῦντες[b] γενέσθαι αὐτῶν ἀνάδοχον. ἐπὶ τοῦτο[c] ἐπέστημεν θεοῦ χάριτι τὴν ὁδόν, ἵνα μὴ τῆς κατακρίσεως καὶ τῆς ἀμελείας ἡμῶν λόγον ἀποδῶμεν. ὁ θεὸς δώῃ σοι σύνεσιν καὶ μετάνοιαν εἰς ἐπιστροφὴν τῆς ἀληθείας, ὅθεν ἐξέφυγες. καὶ ἀποκαταστήσει[d] πάλιν τοῖς ταπεινοῖς λαοῖς εἰς ἕνα ποιμένα τὸν Χριστὸν καὶ εἰς μίαν ποίμνην τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ ἱερέων, καὶ τὴν εἰρήνην ὁ κύριος καὶ θεὸς ἡμῶν παράσχῃ[e] πάσῃ τῇ[f] οἰκουμένῃ, νῦν[g] καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. f. 253 v.

---

a *Die letzte Columne des Briefes im Pal. auf f. 253 v. ist durch Verdunkelung fast unleserlich und wurde nur an wenigen Stellen zur Kontrolle des Vind. herangezogen.* — b ἐπιζητοῦντες Bar. — c τούτῳ Bar. — d ἀποκαταστήσοι Bar. — e παράσχοι Bar. — f *deest* Bar. — g καὶ ἀεὶ *add.* Bar.

Abgeschlossen im Januar 1933.

Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts nach neuen Quellen.

Vortrag, gehalten auf der Jahresversammlung der Gesellschaft für Kirchengeschichte in Berlin am 9. XI. 32.

Von Ernst Benz,
Halle a. S., Reilstraße 53.

Erst im Zusammenhang mit der neuesten Wendung der Philosophie und Theologie zu geschichtsmetaphysischen Problemen ist die franziskanische Geschichtstheologie Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung geworden. Vier Werke sind es, die sich mit den Formen der christlichen Geschichtsanschauung des Mittelalters beschäftigt haben. Der Verfasser des ersten ist Konrad Burdach, der im ersten Teil seines Buches: „Vom Mittelalter zur Reformation" die Anfänge des neuen Zeitbewußtseins der Renaissance bis auf den Spiritualismus des 13. Jahrhunderts zurückverfolgte und auch auf die Zusammenhänge des neuen Menschenbildes der Renaissance, vor allem Petrarcas, mit dem Bild des homo spiritualis hinwies, wie es in den eschatologischen Schriften der franziskanischen Anhänger Joachims de Fiore entworfen wird[1]). Der zweite ist Ernst Kantorowicz, der in seinem Werk über Friedrich II. die geschichtsmetaphysische Grundlage des neuen politischen Reichsgedankens und des neuen Zeitbewußtseins auf Grund einer Interpretation der Selbstdeutung Friedrichs II. und der eschatologischen Deutung seiner Person durch seine Anhänger erforschte[2]). Der dritte ist Alois Dempf, der in seinem Sacrum Imperium eine Darstellung der mittelalterlich-katholischen Reichs- und Kirchenmetaphysik gab, die, im einzelnen anfechtbar, eine der bedeutsamsten Anregungen zur ideengeschichtlichen Erforschung des mittelalterlichen

1) Konrad Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation II. Bd.: Briefwechsel des Cola di Rienzo I. Teil: Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit. Berlin, 1913—1928.

2) E. Kantorowicz, Friedrich II., Berlin [3] 1931.

Zeit- und Geschichtsbewußtseins ist[3]). Der vierte ist Erich Seeberg, der in seinem Werk über Gottfried Arnold bei der Untersuchung der Wurzeln der protestantischen Geschichtsanschauung und der geschichtlichen Selbstbegründung des Protestantismus und seiner Selbstabgrenzung gegenüber der katholischen Geschichtskonstruktion auf die franziskanische und joachitische Geschichtsanschauung stieß[4]).

Alle vier Werke weisen gleichmäßig auf die Unzulänglichkeit der Quellen der franziskanisch-spiritualistischen Geschichtsanschauung des 13. und 14. Jahrhunderts hin. Wo bisher der Gedanke auftauchte, daß bei ihnen der Schlüssel zum Verständnis der Entstehung des modernen Geschichtsbewußtseins liegt, geschah dies nur auf Grund des Studiums der wenigen bisher veröffentlichten Exzerpte und Fragmente der Spiritualenliteratur.

Die Erforschung der bisher unberücksichtigten und unerforschten handschriftlichen Überlieferung der Spiritualenliteratur, die ich auf mehreren Bibliotheksreisen vorgenommen habe[5]), ermöglicht es, als Prolegomena zu einer z. Zt. im Druck befind-

---

3) A. Dempf, Sacrum Imperium, Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München-Berlin, 1929, besonders die Kapitel 7: Joachim von Floris, 8: Christ und Antichrist, die Krisis des Mittelalters.

4) Erich Seeberg, Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, Studien zur Historiographie und zur Mystik, Meerane, 1923. Dort besonders der Abschnitt 5: Die Wurzeln der Kirchen- und Ketzerhistorie c. l. Verfalls- und Traditionsidee im Mittelalter und in der alten Kirche (Voraussetzungen der Verfallsidee, ihre Durchführung bei Joachim von Fiore, sonstige Spuren der Verfallsidee im Mittelalter, die Anschauung der Katharer und Waldenser vom Ablauf der Kirchengeschichte) S. 257—271.

5) Über die einzelnen Handschriften siehe bei den Autoren. Die Schwierigkeit der Auffindung spiritualistischer Handschriften liegt darin, daß sie nach dem Abschluß des Oliviprozesses systematisch vernichtet wurden und daß sie sich nur dort erhalten haben, wo Anhänger der Spiritualenbewegung die Anfangs- und Schlußblätter mit dem Verfassernamen und dem Incipit bzw. Explicit herausgerissen haben, um die auf diese Weise anonym gemachten Schriften weiter behalten zu können. Es ist möglich, daß die Anonymi-Literatur der italienischen, südfranzösischen und spanischen Handschriftensammlungen noch manches unbekannte Stück der Spiritualenliteratur enthält. Diese Vermutung bestätigte sich mir, als ich unter den Anonymi der Laurenziana in Florenz eine bis auf Anfangs- und Schlußblatt vollständige Handschrift der Apokalypsenpostille Olivis fand, die eine wertvolle Ergänzung der beiden bekannten Handschriften darstellt. Siehe bei Olivi z. St.

lichen Gesamtdarstellung des neu erschlossenen Materials und zu einer wenigstens teilweisen Edition der wichtigsten Schriften drei Typen der franziskanischen Geschichtsanschauung darzustellen: Petrus Johannis Olivi, Arnaldus von Villanova, Petrus Aureoli[6]). Der erste ist der Exponent der radikalen Gruppe des Franziskanerordens, welche sich gegen die Assimilation des Ordens an die bestehenden kirchlichen Formen des Mönchtums und gegen die Erweichung der ursprünglichen Härte der franziskanischen Regel durch die Kirche auflehnte. Der zweite ist der Exponent der spiritualistischen Laienbewegung, welche durch die Franziskanerspiritualen, vor allem durch Olivi, in Südfrankreich und Katalanien entfacht wurde. Der letzte ist der Exponent der kirchentreuen Kommunität des Franziskanerordens, der anerkannte franziskanische Kirchenlehrer, Erzbischof, doctor facundus. So verkörpern sie die drei Hauptformen der theologischen Öffentlichkeit des Fransziskanertums am Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts.

I.

Petrus Johannis Olivi ist der Geist unter den radikalen Jüngern des Poverello, der das Wesen und die Bedeutung des Heiligen und seiner Frömmigkeit von einem neuen Zeit- und Geschichtsbewußtsein aus erfaßt und die radikalen geschichtsmetaphysischen Konsequenzen der Reformideen des Armen von Assisi gezogen hat. Sein Hauptwerk, in dem sich dieses neue Zeit- und Geschichtsbewußtsein ausspricht, ist ein Kommentar zur Apokalypse, welchen er um das Jahr 1295 in seinen letzten Lebensjahren schrieb. Dieser Kommentar lag bisher nur in den Auszügen vor, die in ein von Baluze publiziertes theologisches Gutachten aufgenommen waren. Ein Studium der umfangreichen Handschrift des ganzen Werkes, von dem sich Abschriften in Florenz und Rom befinden, erlaubt jetzt eine deutlichere Perspektive durch seine Gedanken[7]). Nur ein einziges

6) Die neuere Literatur siehe bei der Darstellung der einzelnen Autoren.

7) Die Exzerpte aus der Apokalypsenpostille, wie sie bisher bei Baluze in der 1325 verfaßten „littera magistrorum in theologia infrascriptorum, qui articulos infrascriptos de postilla fratris Petri

Problem sei hier herausgegriffen: die Entwicklung der Hauptbegriffe des neuen eschatologischen Zeit- und Geschichtsbewußtseins, die in ihrer säkularisierten Form in dem Zeit- und Geschichtsbewußtsein der Renaissance wiederkehren.

Die Grundlage seines Geschichtsbildes ist die von Joachim de Fiore [8]), dem Abt des Fiore-Ordens im Silagebirge am Ende

---

Johannis Olivi quondam ordinis Minorum facta super Apocalypsi extractos diligenter examinaverunt et ipsos tam temerarios quam hereticos iudicaverunt" veröffentlicht sind (Miscellanea, ed. Mansi, Luccae 1761, tom. II p. 258 ff.), ist jetzt durch eine Publikation von P. José M. Pou y Marti, O.F.M. ergänzt worden, der im Anfang seines Werkes: Visionarios, Beguinos y Fraticelos Calatanes (Siglos XIII—XV), Vich, Editorial Serafica 1930 S. 483 ff. ein weiteres Gutachten einer theologischen Kommission zu einer catalanischen Schrift veröffentlicht, welche aus Exzerpten aus der Apokalypsenpostille Olivis bestand und deren lateinischer Titel de statibus Ecclesiae secundum expositionem Apocalypsis lautete. Eine Veröffentlichung weiterer inzwischen aufgefundener Gutachten zur Olivipostille, über welche ich in meiner Edition der Exzerptsätze aus dem Evangelium Aeternum, Zeitschrift f. Kirchengeschichte Bd. LI H. 3-4, 1933, berichte, wird von Prof. Josef Koch (Breslau) vorbereitet. Die Handschriften der Apokalypse sind: 1. Rom, Bibliotheca Angelica cod. 382; 2. Rom, Bibl. Vaticana, cod. Borghes 38 (aus dem Inventar von Avignon vgl. ALKG. III S. 463), unvollständig, bricht fol. 154c ab bei der Exegese von Apoc. 19, 16; 3. Florenz, Bibl. Laurenz., conventi soppressi cod. 397; 4. Florenz, Bibl. Laurenz., conv. soppr. 382 Anfang und Schluß zwecks Unkenntlichmachung des Verfassers verstümmelt. Die Angabe Archiv. Franc. Histor. tom. VI, 1913 S. 593 und in tom. XI, 1918 S. 313, von einer weiteren Handschrift der Nationalbibliothek Paris, Nouv. acquis. lat. 774 ist falsch, da die betreffende Handschrift nicht die Postilla in Apocalipsim, sondern die Expositio super Canticis von Olivi enthält.

8) Die neueste Joachim-Literatur: H. Grundmann, Studien über Joachim von Floris, Leipzig 1927; derselbe, Kleine Beiträge über Joachim von Fiore, Z.f.G. Bd. L, 1929; derselbe, Joachim von Fiore und Dante, Deutsches Dante-Jahrbuch 14. Bd., N.F., 5. Bd. 1932, 210 ff. Emanuel Aegerter, Vie de Joachim de Flore, ed. Rieder, Paris 1928. E. Benz, Joachimstudien I. Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims, ZKG. Bd. L, Heft 1—2, 1931; derselbe, Joachimstudien II, Die Exzerptsätze aus dem Evangelium Aeternum, ZKG. Bd. LI, Heft 3—4, 1933; derselbe, La messianità di S. Benedetto, contributo alla filosofia della storia di Gioacchino da Fiore, Ricerche Religiose, Bd. VII, 1931, S. 336; derselbe, Escatologia e Palingenesi a proposito della teologia degli Spirituali francescani, Ricerche Religiose, Bd. VIII, 1932, S. 234; derselbe, Die Kategorien des eschatologischen Zeitbewußtseins, Vierteljahrsschrift für Litwiss. u. Geistesgesch. Bd. XI. Ernesto Buonaiuti, Prolegomeni alla storia di Gioacchino da Fiore, Ricerche Religiose 1928 p. 389; derselbe, Il Simbolismo Gioacchimita, Ricerche Religiose 1929; derselbe, Gioacchino da Fiore, i tempi, la vita, il messagio, Roma 1931; derselbe, Einleitung zur Edition des Trac-

des 12. Jahrhunderts ausgesprochene Lehre von der Selbstverwirklichung der göttlichen Dreifaltigkeit in drei Weltzeiten, der Zeit des Vaters, der Zeit des Sohnes, der Zeit des Heiligen Geistes. Joachim bestimmt innerhalb des Gesamtverlaufes der Heilsgeschichte in diesen drei Weltzeiten den Ort seiner eigenen Zeit als das Ende der zweiten Zeit[9]). Auf Grund mystischer Zahlenspekulationen berechnet er den Anbruch der Zeit und des Reiches des Heiligen Geistes auf die 40. bzw. 42. Generation nach Christi Geburt, d. h. auf die Zeit um 1200 bzw. 1260. Das Festsetzen dieser Caesur ist entscheidend: Joachim bewirkt so durch seine Verkündigung des baldigen Anbruchs eines Reiches des Heiligen Geistes eine innere Disposition seiner Zeitgenossen für das Hervorbrechen einer neuen kommenden geistigen Form der Frömmigkeit, für eine neue Ordnung ihrer soziologischen und kultischen Verwirklichung und für eine zukünftige Umformung und Überwindung der Papstkirche. Die Verheißung der neuen Zeit hat auch einen bestimmten personalen Inhalt: den kommenden geistbegabten messianischen Führer, der als Erneuerer des evangelischen Lebens der christlichen Urzeit die letzte Heilsepoche der christlichen Kirche und der christlichen Frömmigkeit heraufführen wird[10]).

Die geistige Bereitschaft seiner Zeit und ihre Disposition für eine neue Form der christlichen Religion trat in einer unerwarteten Stärke in Erscheinung, als in der verheißenen Zeit der Heilige Franziskus mit seinem Evangelium der Armut und seiner

---

tatus super quatuor Evangelia 1930 in den Fonti per la Storia d'Italia del Istit. storico Italiano, vol. 67. Henry Bett, Joachim of Flora, London 1930; Eugène Anitschkof, Joachim de Flore et les milieux courtois (coll. di studi meridionali 13) 1931; weiter zwei Literaturberichte, der erste von Francesco Foberti, Nuovi studi su Gioacchino da Fiore, Ricerche Religiose Bd. VIII, 1932, der zweite von La Piana, Speculum, August 1932. Über Joachim und Dante auch A. Donini, Appunti per una storia del pensiero di Dante in rapporto al movimento Gioacchimita, Annual Reports of the Dante Society, Cambridge Mass. U.S.A. Nr. 47/8, 1930.

9) Vgl. meine Joachimstudien I S. 77. Die Zahlenberechnungen vor allem Concordia lib. V. c 60 p. 91 d Expositio in Apoc. p. VII p. 213 bc, Concordia lib. V, c. 15 p. 67 d.

10) S. Conc. lib. IV c. 31 p. 56 B vgl. Joachimstudien I S. 63, Grundmann, Studien S. 116.

Nachahmung des armen Lebens Christi auftrat. Jetzt war eine konkrete geschichtliche Person da, mit der man die Figur des messianischen Führers der Erwartung und Verheißung identifizieren konnte [11]). So bekommt das neue Zeitbewußtsein, bisher mythisch in eine nahe Zukunft hineinprojiziert, eine feste geschichtliche Verankerung, aus der Verheißung wird konkretes Geschichtsbewußtsein. Daher findet sich bei den radikalen Schülern des Heiligen, am konsequentesten bei Olivi, aus der Deutung der eigenen Zeit heraus der Gedanke entwickelt, daß mit dem Auftreten des Heiligen Franziskus die Weltzeit der Papstkirche abgelaufen und ein ganz neues Weltalter wirklich angebrochen ist, in dem sich die christliche Kirche in einem Reich des evangelischen Lebens ihrer Vollendung nähert [12]).

Hier tauchen die gewichtigen neuen Begriffe auf: eine alte Zeit, vetus saeculum, saeculum senescens, ist im Vergehen, eine neue Zeit, novum atque sollempne saeculum, zieht herauf [13]). Dahinter steht ein gewaltiges Erfülltsein von der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Jetzt, das Bewußtsein, daß ‚jetzt' etwas ganz Neues auf Erden beginnt, das als einziges Vorbild die Erneuerung der Welt durch die Menschwerdung Christi hat [14]). Die Neuheit ist in ihrer weitesten Form kosmisch gedacht als völlige Erneuerung, reformatio, Wiedergeburt der Welt, in der die Sonne dann siebenmal so stark leuchten wird wie zuvor [15]).

Der konkrete Inhalt dieses neuen Zeitbewußtseins ist der neue Mensch, der novus homo. Die neue Zeit ist bestimmt als Zeit der Wiederherstellung des Menschenbildes nach einer Zeit der

---

11) Die Bedeutung der Ideen Joachims für die Auffassung der Person des Hl. Franziskus und seiner Wirkung auf seine Zeit hat zuerst E. Buonaiuti in seinem Profilo: Francesco d'Assisi, Roma 1925, hervorgehoben.

12) Prolog der Bonaventuralegende ed. Quaracchi 1923 S. 2,25 bis 3,2.

13) So Olivi, Bibl. Angel. fol. 6c, 7c, 56a, auch Baluze a. O. c. 2 S. 259. Vgl. auch Ubertino von Casale, Arbor Vitae Crucifixae, Venedig 1845, p 208b: quod vetustas prioris temporis est sic universaliter repellenda, ut videatur quoddam novum seculum seu nova ecclesia tunc formari veteribus iam deiectis.

14) Angel. fol. 102b; 116d.

15) Angel. fol. 6d.

Vertierung und Verunstaltung des Gottebenbildes. Hier werden die Zusammenhänge klar, die dieses Erwachen eines eschatologischen Zeitbewußtseins mit der Bewegung verbinden, die wir nach ihrer eigenen Selbstbezeichnung als Zeit der Wiedergeburt des Menschen Renaissance nennen [16]). Der neue Mensch ist der homo spiritualis, dessen Bild geformt ist an dem armen demütigen, leidenden Christus. Am klarsten ist der Gedanke von der Wiederherstellung des Menschenbildes in einer unveröffentlichten Predigt Olivis über Franziskus entwickelt [17]). Dort erscheint Franz als der Führer einer neuen Menschheit, der seiner Schar das Banner vorausträgt. Auf dieses Banner ist das Bild des neuen Menschen gezeichnet. Wie sieht es aus? ‚Sein Angesicht ist ausgemergelt durch Fasten, seine Augen fließen von Tränen über, seine Achseln sind grausam durchbohrt, er murrt nicht dawider [18]).' Diese Figur des novus homo wird dann allegorisch ausgedeutet: Sein Haupt ist der Glaube, seine Füße die Beharrlichkeit, seine Brust die Verschwiegenheit, sein Herz die Liebe, seine Galle die Tapferkeit, seine Nase die Mäßigung, seine Lende die Geduld, sein Gaumen die Weisheit, seine Augen die Klugheit, sein Geruch die Hoffnung, seine Ohren der Gehorsam, seine Hände die Gerechtigkeit [19]). Hinter diesem Menschenbild steht die alte Adams- und Christusspekulation. Wie in Christus am Anfang der zweiten Zeit, so wird in Franz, dem „alten Christus", am Anfang der dritten Heilszeit das Menschenbild in seiner ursprünglichen Vollendung und Gottebenbildlichkeit aufgerichtet [20]). So erscheint Franz in derselben Predigt als

16) Vgl. hierzu neben der oben zitierten Arbeit von Burdach vor allem seine Schrift: Reformation, Renaissance, Humanismus, 2. Aufl., Berlin-Leipzig 1926, vor allem c. 1.: Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation.

17) Rom, Bibl. Vaticana, cod. Borghes nr. 54 fol., 67v ff.

18) Borghes, fol. 68r.

19) Das Bild des alten, von der Sünde verderbten Menschen daselbst: heresis quantum ad capud, instabilitas quantum ad pedes, vana gloria quantum ad pectus, odium quantum ad cor, iracundia quantum ad fel, luxuria quantum ad renes, impaciencia quantum ad scapulas, gula quantum ad gustum, avaricia quantum ad oculos, desperacio quantum ad odoratum, contumacia quantum ad aures, rapina quantum ad manus.

20) Borghes. fol. 68v findet sich auch die Deutung: Franz ist die mulier amicta sole der Apokalypse.

der Mensch, der klar wie Kristall zum capitaneus, zum Führer des Lebens der Unschuld wurde, das der erste Mensch hatte [21]).

Dieser neue Mensch — und damit kommen wir wieder auf den Gedankengang der Apokalypsenpostille zurück — eröffnet die letzte Weltzeit, welche die seinige ist, als die Zeit der Erfüllung und die Zeit der Ernte der heilsgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Das neue Zeitbewußtsein selbst basiert auf einem bestimmten Erwählungs- und Erfüllungsbewußtsein: Erwählungsbewußtsein, insofern die Spiritualen im Anschluß an augustinisch-anselmische Gedanken über das Reich Gottes glauben, daß ihre Kirche nach dem Scheitern der heilsgeschichtlichen Mission der Papstkirche der letzte Versuch Gottes ist, sein Reich zu vollenden [22]), Erfüllungsbewußtsein, insofern sich die radikalen Jünger des Heiligen Franziskus als Erfüller der Heilsverheißungen des Alten und Neuen Testamentes und der Joachitischen Prophetien vom Kommen einer Geistkirche glauben.

Von hier aus erhält die Zeitbewußtsein einen fest umrissenen Inhalt: die Zeit der Geistkirche ist die Zeit der Wiedererneue-

21) Borghes. fol. 68v: nota quod vita innocencie, quam habuit primus homo, in qua factus est capitaneus beatus Franciscus docens modum quomodo illum possit recuperari sicut recuperatur figura, in sanatis per infirmitatem amissa, et erat pictura illius insignite quidam homo purissimus ut cristallus et sub se habens creaturas . . ., quod impletum in beato francisco constat ex legenda eius.

22) Anselmischen Einfluß verrät folgende Stelle: Angel. fol. 44d: nota etiam quod licet Christus propter meritum sue passionis posset aperire librum et per deitatem esset dignus librum aperire quibuscumque vellet, set tamen eternum illud decretum totius trinitatis quo deus decrevit non salvare humanum genus nisi persupposita satisfactione condigna per Christum solvenda, oportuit a Christo solvi pretium, ut salvo tali decreto esset dignus aperire nobis librum. Der Gedanke, daß das Reich voll werden muß Angel. fol. 51a: in initio enim eius (der Zeit der mittelalterlichen Kirche) visa est ecclesia quasi tota deficere ac si novissimum iuditium huius seculi advenisset. Propter quidem scelera hereticorum et ypocritarum et scismaticorum et apostatantium ad saracenicam sectam et ceterorum infidelium videbatur martirium et labor priorum sanctorum vehementer exigere et expetere ultimum iudicum dampnationis dari contra reprobos post tanta sanctorum certamina et testimonia. Quia vero sufficiens numerus electorum secundum eternam dei predestinationem et secundum Christi redemptoris condignam honorificentiam et secundum congruentiam conservationis civitatis celestis et secundum promissionem factam patribus de plena reductione israelis ad christum nondum erat completus, sufficiebat iterum sanctis animarum gloria ipsarum ante resurrectionem et glorificationem suorum corporum eis data.

rung des evangelischen Lebens und der endgültigen Besiegung der antichristlichen Mächte, die Zeit der renovatio spiritus, der reformatio, repristinatio, transformatio und transfiguratio [23]). Voraussetzung ist natürlich der Verfallsgedanke, der in der Geschichte der früheren Heilsinstitution, der Papstkirche, ein immer weiter fortschreitendes Abweichen von seiner ursprünglichen apostolischen evangelischen Lebensform und Denkform sieht. In diesem Zusammenhang ist also zum erstenmal die Verfallsidee von einem neuen Zeitbewußtsein aus als durchgehendes Geschichtsprinzip entwickelt und an einer eschatologischen Darstellung der Kirchengeschichte durchgeführt [24]).

Das Erwählungsbewußtsein zusammen mit dem Gedanken des Abfalls der katholischen Papstkirche verdichtet sich zu einer religionspolitischen Idee, dem Gedanken der Übertragung des Primats, der translatio primatus, dem der Gedanke der translatio imperii der politischen Reichsmetaphysik entspricht [25]). Er wird begründet in der Geisttheologie. Der Heilige Geist hat die römische Papstkirche, die von der evangelischen Wahrheit abgefallen ist, verlassen und ist auf die Spiritualenkirche übergegangen, welche die eigentliche Verwirklicherin des evangelischen apostolischen Lebens in der dritten Heilszeit ist [26]). Sie ist für die Endzeit die legitime Geistträgerin,

23) So Angel. fol. 2c, 3b, 3c, 6d: tempus renovationis orbis per vitam Christi, 7a: Zeit der perfectio maior et Christo conformior, 7c: Zeit der christiformis vita et ymago Christi.

24) Die Begründung der reformatorischen Verfallsidee in der joachitischen Eschatologie hat zum erstenmal E. Seeberg in seiner genannten Schrift über Gottfried Arnold S. 263 ff. nachgewiesen.

25) Die Idee der Übertragung des Primats ist bereits bei Joachim vorgebildet. Siehe Joachimstudien I c. 4: Die Sukzessionsidee und c. 5: Der Begriff der Verwandlung. Ihre Entwicklung bei Olivi siehe Baluze a. O. S. 262 a. c. 24: Sicut enim David inuncto et spiritu Domini in eum directo spiritus Domini recessit a Saul plus quam ante et exagitabat eum spiritus nequam, prout dicitur primo Regum XVI, sic ex quo in pauperes evangelicos fuit manifeste spiritus Dei directus et eos ad officium praedicationis auctoritate apostolica destinans et iungens, coeperunt multi contra eos diabolico spiritu exagitari et in simonias ac luxurias et avaritias et fastus et pompas enormiter praecipitari.

26) Angel. fol. 33d: sicut primus status habuit primatum respectu totius secundi generalis status mundi, qui ab apostolo vocatur tempus seu ingressus plenitudinis gentium, sic sextus habebit primatum respectu tertii generalis status totius mundi duraturi usque ad finem seculi. Der sextus status eröffnet die dritte Weltzeit.

wie es die Papstkirche für die zweite vergangene Heilszeit war. Die Sukzession des neuen ordo der Geistkirche löst so die Personalsukzession der römischen Päpste ab.

Seinen letzten Ausdruck findet dieses neue Zeitbewußtsein in dem Anspruch der neuen Zeit auf eine neue Form der religiösen Erfahrung. Der letzten Zeit entspricht die höchste Form der religiösen Erfahrung, die palpativa et gustativa experientia Dei, das unmittelbare Kosten und Schmecken Gottes. Von hier aus läßt sich unmittelbar der Einfluß der Mystik auf dieses eschatologische Denken erfassen: was nämlich in der Mystik in einer abstrakten Stufenordnung als Skala der Erkenntnisformen aufgefaßt ist, die von der sinnlichen Erkenntnis der irdischen Dinge zur Erfassung der göttlichen Dinge in Bildern, Rätseln und Zeichen und von hier aus zur unmittelbaren Gotteserfahrung aufsteigt, das ist in der franziskanischen Geschichtsanschauung geschichtlich gefaßt und hintereinander in die Zeit projiziert, so daß die verschiedenen Erkenntnisformen verschiedenen Zeiten der Heilsgeschichte zugeordnet sind und zwar derart, daß die niederste Form der ersten, die höchste Form der Gotteserfahrung der letzten Heilszeit zugehört [27]). Die Eschatologie bewirkt hier also die Verwandlung der Stufenordnung der mystischen Erkenntnis in ein Geschichtsprinzip, das sich nach einer festen heilsgeschichtlichen Norm verwirklicht. Dadurch dringt wieder in die europäische Geistesgeschichte eine Denkform ein, wie sie einst die Frömmigkeit des Paulus bestimmt hatte und wie sie dadurch charakterisiert ist, daß das Vollendete ein Zukünftiges, die Erfüllung ein Werdendes, das Pleroma ein Endzeitliches ist.

II.

Der Spiritualismus Olivis wurde die Grundlage einer regelrechten Kirchenbildung, schwächer in Sizilien und Süditalien,

27) Die Frage nach der ‚Mystik' Joachims und nach der ‚Mystik' Olivis ist dieselbe wie die nach der ‚Mystik' des Paulus. Bei keinem der drei paßt der Begriff Mystik, denn durch das Eindringen der eschatologischen Zeitkategorie ist die Mystik ihres Grundcharakters, der Zeitlosigkeit und Unmittelbarkeit beraubt; aus den Bewußtseinsstufen werden Geschichtsstufen, aus den Abschnitten auf dem Weg der unio werden Geschichtsepochen.

stärker in Südfrankreich, Katalanien und Spanien[28]). Die Laienbewegung, die durch diese eschatologische Frömmigkeit gekennzeichnet ist, ist identisch mit den Anfängen des Beghinentums[29]). Die merkwürdigste Gestalt der spiritualistischen Laientheologie des beginnenden 14. Jahrhunderts ist ein Mann, dessen theologische Schriften nur in geringen Auszügen bislang bekannt waren, der aber auf die italienische und französische Geistlichkeit und Laienwelt einen außerordentlichen Einfluß gehabt hat, der Arzt Arnaldus von Villanova. In Stil und Gehalt seines Denkens hat er in den nächsten beiden Jahrhunderten nur eine Parallele, den großen schwäbischen Arzt Theophrastus Bombastus Paracelsus von Hohenheim.

Arnaldo ist Katalane, Sohn jener Stadt, in der der neue Spiritualismus sich am frühesten in die Öffentlichkeit wagt, Valencia, Sohn jenes Landes, in dem sich die neue Gemeinde zuerst ein spiritualistisches Evangelium in der Landes- und Volkssprache geschaffen hat. So ist es nicht verwunderlich, wenn Arnaldo schon in seiner Jugend mit spiritualistischen Kreisen und Ideen in Berührung gekommen ist[30]). Er war in den achtziger Jahren

---

28) Über die Ausbreitung des Spiritualismus in Südfrankreich, Katalanien, Spanien und auf den Balearen siehe besonders die oben zitierte Arbeit von Pouy Marti O. F. M. besonders die Kapitel 3: Beguinos en Mallorca, 4: Beguinos en Rosellon, 5: Beguinos en Gerona, Barcelona, Tarragona, Valencia, 6: Franciscanos catalanes en la disputa de Aviñon. An neueren Untersuchungen zu Arnaldo sind zu nennen H. Fincke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., Münster i. W. 1902, Teil V: Bonifaz VIII. und Arnald von Villanova, S. 191 ff., weiter K. Burdach, Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit, Teil VI c. 4: Arnalds von Villanova alchimistische Theosophie und der Glaube an die Wiedergeburt S. 571 ff., und Diepgen, Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 9), Berlin 1909 sowie das genannte Werk von Pouy Marti c. II Arnaldo de Villanova y Fradrique, Rey de Sicilia, S. 35 ff., dort auch die ältere Literatur. An Ausgaben benutze ich die Basler Ausgabe von 1585 opera omnia cum Nicolai Taurelli annotationibus, für einige alchimistische Schriften ist auch die seltenere ältere Londoner Ausgabe 1520 herangezogen.

29) Diese Zusammenhänge sind bereits klar von dem ehrwürdigen Mosheim nachgewiesen worden: Jo. Laurentii a Mosheim de Beghardis et Beguinabus commentarius Lipsiae MDCCLXXXX. Über die Zusammenhänge zwischen Olivi und den Beghinen siehe S. 6, S. 208, S. 489, S. 500 und S. 612; Mosheim scheint zum Teil handschriftliche Quellen benutzt zu haben, die heute verloren sind.

30) Über die Spiritualen von Valencia, der Geburtsstadt Arnaldos, s. Pouy Marti S. 200 ff. Ein wichtiges Dokument der Literatur

des 13. Jahrhunderts Lehrer der Medizin in Montpellier, nahm dann eine Stelle als Leibarzt des Königs Pedro von Aragon an und wurde später Leibarzt von Bonifaz VIII. und Clemens V. Seine medizinischen, alchimistischen und astrologischen Kenntnisse waren außerordentlich. Man traute ihm in seiner Kunst alles zu: auffallend ist nicht nur die Nachricht, daß er einen Homunkulus hergestellt hat, sondern daß er ein Blutelixier erfand, mit dem er kurz Verstorbene nochmals für eine Stunde zum Leben erweckte, damit sie noch beichten oder ihr Testament machen könnten [31]). Wichtiger ist, daß sich bei ihm bereits die paracelsische Wendung der Medizin vollzieht: die Abwendung von der klassischen griechisch-arabischen Medizintheorie zur medizinischen Empirie, zur praktischen Diagnose und zur persönlichen Kranken- und Krankheitsbehandlung.

Es ist nicht nur für Arnaldo, sondern für den ganzen Spiritualismus entscheidend geworden, daß Bonifaz VIII., der Träger und Verwirklicher der großen kirchlichen Reformideen, ein Steinleiden hatte. Arnaldo gelang es allein von seinen Ärzten, dieses Leiden zu heilen, und Bonifaz war ihm dankbar dafür auch in der Hinsicht, daß er ihm seine theologischen Reformschriften nachsah, obwohl ihn bereits die Inquisition in Paris wegen Häresiebeschuldigung ins Gefängnis geworfen hatte [32]).

---

dieser Spiritualenkirche ist die in lateinischer Übersetzung auszugsweise erhaltene katalanische Schrift de statibus ecclesiae. Siehe Pou y Marti S. 483 ff.

31) Über den homunculus s. Marc Haven, La vie et les oeuvres de maître Arnaud de Villeneuve, 1896, S. 141 ff., über das Blutelixier siehe Hauréau, Hist. litt. de la France tom. XXVIII, S. 92. Vgl. Fincke, a. O. S. 198. Arnaldo besaß auch nach opera Basel S. 1517 Mittel, um auf die Geschlechtsbestimmung bei der Konzeption einzuwirken.

32) Über den Gegensatz zur theoretischen Medizin in seiner Schrift de vino, opera, Basel, S. 588: Beatus igitur ille medicus, cui Deus dat scientiam et intelligentiam quia est naturae socius. Sed heu multi sunt vocati, pauci vero electi, quoniam scientia medicinae redacta est iam ad opinionem eorum, qui sola universalia contemplantur. Qui enim plura singularia ad universale reduxerit, melior habetur. Ideo bene definit quidam dicens: Medicina scientia est que nescitur. Siehe auch Fincke a. O. S. 196 ff. Seine Verhaftung geschah während seines Aufenthalts in Paris in der Eigenschaft eines aragonesischen Gesandten; er wurde am Weihnachtstag 1299 vom Pariser Offizial trotz seines Gesandtencharakters gefangengesetzt, weil einige Pariser Magister seine Schrift über die Ankunft des Anti-

Der Hauptgedanke seines endzeitlichen Weltbildes, von dem hier auszugehen ist, ist die Begründung seiner spiritualistischen Geschichtsanschauung in seinem naturwissenschaftlichen und medizinischen Weltbild. An zwei Stellen scheint diese besonders deutlich hervorzutreten.

1. So paradox es klingen mag, die ersten Ansätze einer Geschichtsmetaphysik finden sich in dem Buch Arnolds über das Steinleiden, das er Bonifaz VIII. gewidmet hat[33]). Dort wird einleitend ein Gedanke ausgesprochen, der für die Renaissanceanthropologie entscheidend geworden ist: der Mensch ist ein Mikrokosmos, dessen Kräfte in einem unmittelbaren Realzusammenhang mit den Kräften des Makrokosmos stehen[34]). Diese an und für sich zeitlose Beziehung zwischen dem Menschen als Mikrokosmos und dem Universum wird aber hier geschichtlich umgedeutet. Die Ausbreitung der Krankheiten auf der Welt ist nicht zu verstehen als ein Krank- und Schwachwerden der Individuen, sondern als ein Altwerden des Makrokosmos. Der Zerfall des Menschen ist nur eine Teilerscheinung des Zerfalls des Makrokosmos überhaupt. Hier also ist das eschatologische Zeitbewußtsein medizinisch gefaßt. Historisch wird der Zerfall begründet durch den Nachweis, daß viele Mittel der alten griechischen Ärzte, die früher den Menschen Gesundheit brachten, jetzt in der Zeit der alternden Welt den schwach gewordenen Menschen den Tod bringen; umgekehrt liegt in der Erkenntnis

christ als häretisch denunzierten. Sein Protestschreiben an Philipp den Schönen bei Denifle, Chartularium universitatis Paris, tom. II 615 u. 616. Von der Schrift de vinis finde ich in der Universitätsbibl. Halle einen nirgends erwähnten Sonderdruck aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts ohne Datum mit dem Bibl.-Vermerk: Panterus huius libri editionem ignorat.

33) Der Titel ist: contra calculum, opera, Basel p. 1566—1580 (ohne Widmung an Bonifaz VIII., diese bei Hauréau, hist. litt. XXVIII, 85 erwähnt).

34) Über die Bedeutung dieses Gedankens für die Anthropologie der Renaissance s. B. Groethuysen, Die Lehre vom Menschen bei Paracelsus, Acta Paracelsica Heft III, München 1931 S. 66 ff.; dasselbe Problem bei B. Groethuysen, Die kosmische Anthropologie des Bovillus, Archiv für Geschichte der Philosophie, Band XL, Heft 1, und in der ‚Philosophischen Anthropologie' (Handbuch der Philosophie, Bd. III, München); s. auch E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Renaissance, 1927. Ältere Arbeiten bei Adolf Meyer, Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikrokosmos und Makrokosmos, Bern, 1900.

der Verschiedenartigkeit und Abstufung der Zeiten eine Möglichkeit, die Versäumnisse der alten Medizin nachzuholen durch eine ‚zeitgemäße' Medizin. Die medicina moderna hat also eine eschatologische Funktion. Ihre Aufgabe ist nicht die Bekämpfung der Krankheit oder ihrer Symptome, sondern generell die Erneuerung und Verjüngung des Menschen [35]). So wird hier auf medizinischem Boden aus dem eschatologischen Zeitbewußtsein heraus wieder die Idee der reformatio geboren.

Damit ist eine Reform der Medizin angebahnt, für die die Zeit noch nicht reif war: diese Reform basiert auf dem Grundgedanken, daß man den ganzen Menschen in seiner geistleiblichen Einheit und Personalität behandeln muß. Nur so kann man dem allgemeinen Verfall Einhalt gebieten und die Sünde der alten Medizin, die alle nach einer festen Theorie behandelte, wieder gut machen. Von hier aus bekommt die Medizin als eigentliche Aufgabe die Verjüngung gestellt, durch die der Arzt in der Behandlung des einzelnen Menschen dem Zerfall der Welt entgegenarbeitet. Arnaldo hat sich sehr intensiv mit diesen Dingen beschäftigt und eine eigene Schrift über die Verjüngung geschrieben, in der er sehr wichtige Entdeckungen über den Stoffwechsel macht, der ebenfalls von dem Gedanken der geistleiblichen reformatio aus entwickelt wird [36]). Überall springen hier

35) Contra calculum c. 4 opera S. 1568 D: et quia passim et passim, magis et magis natura humana cor(rumpitur), itaque olim multa experimenta veterum medicorum salubria, que propter defectum ipsius hodie sunt mortifera. Non ergo negligendus Prothomedicus Hippocrates fuit ante adventum summi medici Iesu Christi, spatio annorum multorum, Galenus vero, princeps medicorum dictus a quodam, claruit in scientia medicinae canonica secundus. Sane senescit mundus, veterascit uterque macrocosmus et microcosmus et quanto utriusque prolixius senectus producitur, tanto deterius natura debilitata et exterminata prosternatur. moderamini ergo medici moderni, quod mundi labor agitat dogmata et experimenta antiquorum tempora dividendo, nec mirandum, Christo vivente, si per modernos agitetur, quod adimpleri non potuit per antiquos. Siehe Burdach, a. O. S. 580. Den von Fincke gebrauchten Ausdruck marasmus senilis kann ich nirgends in dieser Schrift finden.

36) Der Titel der dem König Robert von Neapel gewidmeten Schrift ist: de conservanda iuventute et retardanda senectute, opera 1814 ff. In dem Gedankenkreis der Verjüngungslehre bewegt sich auch seine Schrift de sterilitate und seine kosmetische Schrift de ornatu mulierum (= über weibliche Schönheitspflege) opera Basel S. 1505 E ff. und S. 1645 F ff.

schon typische Gedanken der Renaissanceanthropologie auf; soweit ich die Literatur übersehe, ist z. B. gänzlich unbeachtet geblieben, daß Arnaldo eine Abhandlung über den amore eroico geschrieben hat, in der er nicht nur eine klare Beschreibung des psychologischen und metaphysischen Wesens des amore eroico, sondern auch einen Nachweis seines pathologischen Grundcharakters und Anweisungen zu seiner Heilung gibt. Er hat auch ein Lebenselixier erfunden, aqua auri purissimi, welches diese geistleibliche Verjüngung und Wiedergeburt herbeiführen sollte, indem es nicht nur den menschlichen Körper reinigt, sondern auch die Substanz der Seele erneuert und die geistigen Elemente des Körpers läutert. So ist bereits in den medizinischen Schriften der Grundgedanken seiner Geschichtsanschauung ausgesprochen: der Zusammenbruch einer alten Welt und eines alten Menschen, aus dem ein neuer gereinigter, frischer, wiedergeborener Mensch und eine neue Welt hervorgeht.

2. Das Zweite ist der Ansatz seiner Geschichtsspekulation in der Alchimie. Das Wesentliche geht hier schon aus seiner Auffassung vom Wesen der Alchimie hervor. Die Metalle haben nach Arnaldos Lehre eine gemeinsame Grundsubstanz und sind nur durch ihre Akzidenzien unter sich verschieden [37]). Die alchimistische Kunst besteht darin, die Metalle zu transformieren, ihre alte Form zu zerbrechen und sie auf ihre erste reine Form zurückzuführen. Diese Tätigkeit, die Umwandlung der Metalle in ihre höhere, einfachere Gestalt heißt generatio. Durch sie werden die toten Metalle lebendig und einer weiteren Umbildung und fortschreitenden Vergeistigung fähig. Der Prozeß zielt also

37) Diese Lehre wird vor allem in den Questiones tam essentiales quam accidentales magistri Arnaldi de Villanuova ad Bonifacium VIII behandelt, die handschriftlich im Cod. Vindob. 5509 Bl. 194 ff. mit einer Widmung an den Papst Bonifaz VIII. erhalten und im Theatrum chemicum Argentorati 1659 vol. 4 S. 616 ff. Von alchimistischen Schriften sind in den opera Basel veröffentlicht: 1. Rosarius philosophorum S. 1993 ff. 2. novum lumen S. 2029 ff. 3. de sigillis S. 2037 ff. 4. Flos florum S. 2041 ff. 5. littera super Alchimia ad Regem Napolitanum S. 2048 ff. Die ältere Londoner Ausgabe hat noch 6. einen tractatus de lapide philosophorum fol. 314 ff. quaestio accid. nr. 10, p. 624: natura metallorum est una.. ergo oportet, quod non differant metalla nisi penes medium. Alias dictum est etiam, quod oportet reducere ea corpora ad metallorum sperma, cuius medium est . . .

38) Vgl. Burdach, Vom MA. zur Ref. a. O. S. 576.

auf eine stufenweise fortschreitende Veredelung in der Richtung, daß eine untrennbare Vereinigung der Seele des zu veredelten Körpers mit dem Geist entsteht bis zu einer vollen Verbindung, die als eine Ehe geschaut ist, in der der Leib geistig, der Geist leiblich wird. Auch hierin liegt also ein Prinzip, das auf einen vollendeten Endzustand in Form eines leiblich-irdischen Geistreiches hinweist.

Zu diesem naturwissenschaftlichen Weltbild tritt nun ergänzend ein theologisches Geschichtsbild, wie es in seinem bisher gänzlich unbeachteten Apokalypsenkommentar [39]) entworfen ist, welcher die bedeutsamste seiner theologischen Schriften darstellt. Dieses Geschichtsbild ist in seinen Grundzügen nicht neu; originell ist daran, daß die Gesetze der Selbstverwirklichung des Geistes in ihrer Universalität, in dem Gleichmaß ihrer Gültigkeit für den ganzen Kosmos und den ganzen Menschen erfaßt sind.

Auch bei Arnold ist jeder Ausgangspunkt der Gedanke von den drei sich ablösenden Weltzeiten des Vaters, des Sohnes, des Heiligen Geistes, ein Gedanke, der aus der Idee der geschichtlichen Selbstverwirklichung der göttlichen Dreifaltigkeit entwickelt ist. Auch bei ihm ist Geschichte geschaut als Heilsgeschichte, die sich durch den Gegensatz, den Kampf zwischen Christ und Antichrist hindurchbewegt und die auf ein geistiges Endziel hinstrebt [40]). Weiter ist auch bei ihm die zweite und

39) Der Apokalypsenkommentar, der ganz an das Ende des Jahrhunderts, c. 1298, also kurze Zeit nach der Apokalypsenpostille Olivis fällt und dessen Edition ich vorbereite, ist in dem Cod. Vat. lat. 5740 erhalten. Einige Exzerpte bringt Pou y Marti a. O. S. 47 aus derselben Handschrift.

40) Es finden sich in der Apokalypsen-Postille verschiedentlich Zitate aus Joachim von Fiore. Z. St. fol. 1 b: Intentio principalis ipsius in libro apocalipsis fuit revelare duo, que pertinent toti cursui militantis ecclesie, quorum unum est, quod ipse facturus erat personaliter, aliud est quod ipse passurus esset in suis electis per totum predictum cursum, quibus promissis finem imponit huic scripture, cum dicit in fine libri: „Et dixit mihi: Hec verba fidelissima sunt" . . . Tertium est clara notificatio futurorum instantium, propter quod subiungit „palam facere", id est ad clare notificandum ea que oportet fieri „cito". Quecumque namque fiunt a deo in ecclesia militanti, semper fiunt oportune, quia secundum iustitiam vel misericordiam, similiter que ipse passurus est in electis suis opportuna sunt propter illorum perfectionem.

dritte Zeit die eigentliche Zeit der Kirche, welche sich in sieben Epochen entfaltet [41]). Die Caesur zwischen Vergangenheit und Zukunft bildet die sechste Epoche. Sie ist die Zeit der Umbildung, Verwandlung und Wiedergeburt der alten Kirche und ihrer reformatorischen Überführung in eine kommende Geistkirche [42]), welche in der dritten Weltzeit sich verwirklicht. Diese Übergangszeit ist die eigene Gegenwart Arnolds. Sie steht unter dem Zeichen der Bereitung auf die bald hereinbrechende refor-

41) fol. 33 c. 1: Die sieben Tage entsprechen den sieben Siegeln, und diese designant VII etates mundi, quibus totus cursus presentis seculi volvitur. Von der Öffnung dieser Siegel heißt es ebendort: aperire sigilla vel solvere signacula nichil aliud est nisi explicare circumstantias totius cursus ecclesie tam in pressuris generalibus quam in tranquillitate, quibus proprie VII eius tempora distinguuntur. Et hoc est quod secundum principalem intellectum visionis facit agnus in eo quod sequitur. Nam in toto cursu ecclesie sue proprias circumstantias distinguit VII ipsius tempora, in quibus ille circumstantie successive apparuerunt.

42) fol. 33 c. 1 heißt sie tempus tranquillitatis et pacis eius (nämlich der Kirche) et reformationis ipsius. Nach fol. 60 c. 1 — 61 c. 1 verteilen sich die sieben Zeiten so: Die 1. Zeit ist die Zeit Christi mit den Aposteln, die 2. Zeit die der martires, die 3. der doctores, die 4. der anachorite, die 5. ist die Zeit, in der secuta est generalis multitudo respectu priorum, die 6. ist die Zeit der Vorbereitung auf die Zeit der Vollendung. Jeder Zeit entspricht ihre Verfolgung. Wichtig ist hier, daß als der Verfolger der 3. Zeit Origenes erscheint, von dem es heißt: primo quidem vita et sapientia preclarus et celebris et maxime auctoritatis in tota ecclesia sicut stella magna et ardens ad celum animarum et eruditionis earum . . . errores tamen eius ante impium dogma arii fuerunt in eius libris sepulti et paucis noti. Hier erscheint also Origenes als der geistige Vater des Arianismus. Über die 7. Zeit p. 74 c. 1: tempus huius seculi omnino finietur in tempore VII. tube . . . tempus huius seculi tunc omnino cessabit et plene implebitur quidquid deus per suos prophetas prenuntiavit fiendum, quod vocat misterium, id est secretum, quia nichil mundanis occultius quam spiritualis gratia et gloria in electis consummanda. Nach dem Tod des Antichrist tempus afflictionis et laboris sex priorum statuum quasi sex dierum quibus laborare et operari oportet, cessabit in sabbato et requie VII. status tunc, quia consummabitur misterium per prophetas prenuntiatum, quantum in hac vita consummari debet. Die Zeit der Erfüllung ist vorbereitet durch die Prophetie der früheren Zeiten: quinto enim tempore suscitavit deus in ecclesia Ioachim abbatem et cirillum presbiterum et ildegardim sanctimonialem et oroscopum et plures alios servos suos, qui per spiritum prophetiae dant electis certitudinem de toto cursu finalium ecclesie temporum, et qui apertis eloquiis inquiunt singulis, ut quiescant, id est in Cristo pacem habeant et expectent. Dies ist ein weiteres Zeugnis der Anerkennung der Inspiriertheit Joachims, die sich bei Dante parad. cant. XII. V. 140 findet und deren Grundlagen H. Grundmann in seiner oben zitierten Schrift über Dante und Joachim de Fiore untersucht hat.

matio [43]) und auf die letzte große Auseinandersetzung mit dem Antichrist, in der sich die Kirche unter den furchtbarsten Verfolgungen in ihre rein vollkommene evangelische Urform zurückverwandelt [44]). Ganz analog seinem medizinischen Weltbild ist sein Geschichtsbild bestimmt durch den Gedanken des Verfalls und der reformatio in ihrem vollen geschichtsmetaphysischen Sinn.

An drei Punkten tritt aber ein deutlicher Unterschied zu Olivi hervor:

1. Es findet sich im Zusammenhang mit dem Gedanken der reformatio evangelicae veritatis auch der andere Gedanke ausgesprochen, daß nicht erst die mittelalterliche Kirche, sondern schon die Urkirche abgefallen sei, als sie von dem gemeinsamen Eigentum der urapostolischen Zeit wieder zum Privateigentum zurückkehrte [45]). Dies führt überhaupt zu einem charakteristischen Zug des Laienspiritualismus der Zeit: zu der allmählichen

---

43) Die Lehre von den drei status: fol. 8 c. 2: iste primus status seculi (qui patri adaptabatur) duravit usque ad tempus domini Jesu Christi. A tempore eius, maxime vero a tempore sue predicationis notabiliter inchoavit status secundus, in quo cepit clarere per opera iustitie cultus dei, maxime in clericis secularibus et in toto populo fideli magis per sapientiam, id est plenam divine veritatis notitiam, quam filius dei promulgavit tam miraculis, quam doctrina, quam per timorem, propter quas circumstantias totus iste status adaptatur filio dei. Tertius autem quem predictus minister (der kommende Engelspapst) incohabit, adtribuitur vel adaptatur spiritui sancto, quia tunc in ipsis fidelibus consequenter cultus dei clarebit ex mera devotione puri amoris ad vitam spiritualem et imitationem christi, non ex timore legalis oppressionis ac miraculorum evidentia.

44) Über die generalis reformatio fol. 38 c. 1 ff.: Post hec vidi IIIIor angelos: hic describit generalem ecclesie reformationem in toto VI. tempore quantum ad electos, quoniam illi principaliter ecclesiam Dei constituunt.

45) fol. 14 c. 2: tempore igitur apostolorum fervuit in tantum caritas a principio, quod omnia fidelibus erant communia nec quisquam aliquid ... suum esse dicebat; sed circa finem illius temporis cum iam instabat personalis presentie apostolorum substractio intenderunt fideles ad proprium habendum et conservandum. Der eigentliche Abfall setzt mit der 5. Zeit ein: fol. 64 c. 1: ‚Et vidi stellam' ad cuius evidentiam nota quod communia mala omnibus temporibus ecclesie et humano generi communia erant tria gravissima circa finem quinti temporis ventura, quorum primum horrenda fuit effrenata laxatio clericorum et monacorum et laycorum seu vulgarium plebium. Das zweite ist die Haeresie der Manichäer und Waldenser, das dritte die multiplicatio ypocritalium religiosorum.

Umbiegung des spiritualistischen Reichsgedankens in ein soziales Idealbild, das sich etwa in dem Gedanken ausspricht: „Christus und die Apostel waren gute Minoriten“ [46]), in dem die sozialen Motive bereits die religiösen eschatologischen übertönen; es ist der Zug zur Verwandlung der Eschatologie in eine sozialistische Gesellschaftsutopie, deren letzte säkularisierte Formen die kommunistischen Gesellschaftsutopien darstellen.

2. In der Apokalypse liegt die Caesur an einer anderen Stelle als bei Olivi. In den ersten Kapiteln werden in rascher und ziemlich ungenauer Umgrenzung die ersten Epochen der Kirchengeschichte mit ihren spezifischen Gruppen- und Gesellschaftsbildungen dargestellt. Dann wird der Hereinbruch des großen Tages nach der Öffnung des sechsten Siegels auf die jetzt beginnende Zeit der großen reformatio bezogen. Die bereits verwirklichte Heilsgeschichte wird so näher zusammengedrängt, dafür wird der prophetische Teil der Auslegung um so ausführlicher. Alle Figuren und Bilder, die für Olivi noch Figuren der großen heilsgeschichtlichen Vergangenheit der Kirche bezeichnen, stellen bei Arnaldo Figuren und Ereignisse der Zukunft der Kirche dar, welche sich durch eine allegorische Exegese vorausbestimmen lassen [47]). Dadurch gewinnt die Prophetie an Gründlichkeit und Konsequenz in der Vorherbestimmung der kommenden Zeit.

3. Hier wird ein dritter Unterschied zu Olivi wichtig: Arnaldo sieht die Geistkirche nicht sich verwirklichen in einer neuen Geistgemeinde, die aus der Papstkirche hervorgehend diese an Reinheit übertrifft, von dieser verfolgt wird und dazu dient, den Antichristencharakter der Papstkirche zu demonstrieren, vielmehr ist die Erneuerung der Kirche als eine interne Neugestaltung der päpstlichen Kirche gedacht. Wie die Erneuerung

46) Tocco, Studii francescani, Napoli 1909, p. 314.

47) fol. 38c. 1: ‚quia venit dies magnus‘, id est fere totum sextum tempus ecclesie, in quo pro maiori parte regnabit predicta subversio ire ipsorum. Die folgenden vier Engel bezeichnen die kommenden duces, id est qui preerant quatuor angulis ecclesie, tenentes, id est compescentes aut refrenantes ventos terre, id est quattuor populos ecclesie ne flarent, id est commotionem facerent super terram, id est super ecclesiam fundamentalem sc. Romanam. Die vier Reiche sind Sizilien, Gallien, England und Arragon.

und Verwandlung der Elemente eine Zurückführung der Elemente auf ihre erste Natur und Form, so ist die Erneuerung der Papstkirche eine Rückverwandlung in ihre erste Natur und Form [48]). Daher ist die zentrale messianische Figur der siebten Epoche und der Vollender des Reiches ein Engelspapst [49]), der die Kirche auf den evangelischen Urstand zurückführt. Es fehlt die spezifisch spiritualistische Identifizierung Roms und des Papsttums mit dem Antichrist, es fehlt der Angriff auf das Papsttum als Institution. Vielmehr wird die Vollendung des evangelischen Lebens nach Arnaldo vorbereitet durch verschiedene evangelische „duces", Führer, deren Typen die verschiedenen Engelsfiguren des Apokalypse sind. Diese duces sind alle als Päpste gedacht [50]). Sucht man eine Analogie zu dieser Apo-

48) Entsprechend der alchimistischen Vorstellung: oportet primo corpora in primam materiam reduci. Mit diesen Worten beginnt nach Fincke a. O. S. 208 nach dem Wiener Codex 550 fol. 94 V ein alchimistischer Traktat Arnaldos.

49) fol. 6 c. 1: patet eum in hoc prophetice significare quod aliquando missurus est ad ecclesiam suam, scilicet ad fidelium multitudinem, pontificem vel prelatum fidelem et vite celestis ut angelum qui veris preconibus evangelice veritatis ostendet vel palam faciet, id est certissimis documentis notificabit, que oportet fieri cito, ita quod veritas huius dicti vel ad verbum „cito" complebitur in illo pontifice seu angelo figurato, quia tunc verificabitur absolute, sub quo intellectu principaliter spiritus sanctus hic utitur isto vocabulo (sc. cito). S. auch Anm. 52.

50) fol. 38 c. 1: Die Zeit der reformatio wird eröffnet durch die vier Engel der Erde, id est qui preerunt quatuor angulis ecclesie, tenentes, id est compescentes aut refrenantes ventos terre, id est quattuor populos ecclesie, ne flarent, id est commotionem facerent super terram, id est super ecclesiam fundamentalem scilicet romanam. Nec super mare, id est super ecclesias, congregationes secularium, nec super ullam arborem, scilicet collegia regularium . . . et immo dicit quod vidit tunc alterum a predictis quatuor angelum, id est nuntium dei, ascendentem, hoc est de statu inferiori ad altiorem surgentem, ab ortu solis id est a veritate evangelica, in qua christus oritur, qui est sol eternus, habentem signum dei vivi, id est sanctitatem vite ac conversationis, per quem angelum designatur totus cetus preconum evangelice perfectionis, fol. 64 c. 1: „alterum angelum"; „alter" dicitur, quia ibi describebatur ut reformator et doctor, hic autem ut dux belli et animans exercitum ad pugnandum, „volantem per medium celum", per quod innuitur, quod ferventer zelabit pro omnibus communiter . . . secundum est quod habebat „evangelium eternum", id est doctrinam evangelicam puram et absque mixtione temporalis sollicitudinis, quale evangelium non habuerant sui antecessores in vi.° tempore, et hoc evangelium est libellus apertus. Über den folgenden Engel heißt es: consequenter describit secundum ducem qui predicto succedet immediate. propterea dicit quod „alius angelus

kalypsenerklärung, so muß man sich an die pseudojoachitischen Papstprophetien [51]) halten, in denen ebenfalls das Kommen einer Reihe von bestimmt differenzierten Führerfiguren prophezeit wird, die dem Kommen des letzten dux vorangehen.

So hält sich Arnaldo trotz seiner spiritualistischen Reformtendenzen doch im Rahmen der katholischen Geschichtsanschauung. Freilich ist diese nur eine dünne Hülle, denn die Figuren der Führer selbst sind ganz nach dem Bild des franziskanischen homo spiritualis und homo pauper gezeichnet. Die wichtigsten Züge der Kommenden sind Armut, Demut, der Besitz der intelligentia spiritualis [52]). Das Geistige selbst wird nicht kirchenrechtlich-autoritär, sondern als Prinzip einer ethischen Verwirklichung gedacht [53]). Der Gedanke, daß die neue Zeit mit Franz

secutus est eum". Über den 3. dux fol. 65 c. 1, über den 4. fol. 66 c. 2: consequenter describitur actus vel operatio quarti ducis qui subcedet predictis, über den 5. dux fol. 67 c. 2: consequenter describitur actus vel operatio quinti ducis, et est ille pontifex qui concurret cum antichristo.

51) So vor allem der liber de Flore; über ihn zuletzt H. Grundmann, Liber de Flore, Hist. Jahrbuch 49. Bd. 1. Heft 1929, ebenso der Horoscopus. Die Beziehungen zwischen der prophetischen Apokalypsenauslegung Arnaldos und den Papstprophetien scheinen die Zugehörigkeit des Dandalus Ylerdensis, des angeblichen Verfassers bzw. Übersetzers des Horoscopus zu Arnaldos Kreis, die Grundmann S. 41 Anm. 14 ausgesprochen hat, zu bestätigen. Vgl. auch den Aufsatz von Grundmann: Die Papstprophetien des Mittelalters, Archiv für Kulturgeschichte 19 (1928) S. 107 ff.

52) fol. 8 c. 1: ille minister erit pastor spiritualis qui precones evangelice veritatis quibus loquitur ut gregem suum regulabit. Ib.: dictus minister aperiet preconibus evangelicis profunde scripture misteria et universas revelationes ac prophetias hactenus observatas clausuris enigmatum et immo loquitur eis proprie voce tube. S. 15 c. 1: „vestitum ponere", prout ad supradictum pontificem designat conversationem sanctam informantem infimos et superiores ecclesie. fol. 11 c. 2: „Et facies eius lucebat sicut sol", lucet in virtute sua, per quod designatur perfecta sanctitas conversationis exterioris nature cunctis cernentibus qualis fuit conversatio apostolorum. Ib.: et predictus vicarius lucebit sicut christus in plena vite ipsius imitatione quantum ad conversationem cum ceteris fidelium. fol. 12 c. 2: sed pontifex supradictus ait: „noli timere" contemtus et abiectiones, quia ego habeo potestatem supra mortem, id est cetum mundanorum pontificum seu clericorum, qui corrupto exemplo carnalis vite lumen vite spiritualis extinguunt in populo christiano, et supra infernum, id est pseudoreligiosos qui eadem glutiunt que sunt a deo dampnata. ib. Der Engelspapst ist ‚similis filio hominis', id est imitator christi, ita scilicet ut in vita perseveranter sit candidus per munditiam.

53) Vgl. hierzu meinen Aufsatz: Eschatologia e palingenesi, Ricerche Religiose, tom. VIII, Rom 1932.

bereits angebrochen ist, ist aber unter dem Eindruck des raschen Verfalls auch des neuen Armutsideals verschwunden[54]). Verschwunden ist weiter unter dem Eindruck der furchtbaren Vernichtung der gegen die Papstkirche kämpfenden Spiritualen das Vertrauen darauf, daß eine Reform von einer kleinen Splitterpartei ausgehen könnte. Der Glaube an die Macht der bestehenden gegebenen Heilsinstitution als Trägerin einer Heilsverheißung ist größer als die Entrüstung über ihren tatsächlichen sittlichen Verfall[55]). Was aber ungebrochen und mit einer unberechenbaren Vitalität nach wie vor weiter besteht, ist die Hoffnung auf die nahe Umgestaltung und Neuschaffung der christlichen Menschheit und durch sie der Welt überhaupt, auf die Umformung der chaotischen Gesellschaft rein egoistischer Triebmenschen in ein Reich des Geistes, in dem Menschen in der geistleiblichen Vollendung ihrer Menschennatur in freier Befolgung der Gebote des Evangeliums und in der Erkenntnis der Tiefen Gottes in einer neuen geistigen Form zusammenleben. Diese Erwartung ist die eschatologische Grundlage des neuen Zeitbewußtseins der Renaissance geworden.

III.

Die letzte Gestalt ist Petrus Aureoli[56]). Er ist der Kirchen- und Philosophiegeschichte bisher lediglich bekannt als der scharfsinnige Sentenzenmeister, der zuerst den Nominalismus an

54) Vgl. hierzu etwa das Urteil der Apostelbrüder, vor allem Fra Dolcinos über die Franziskaner: der Gedanke vom Abfall wird hier bereits auf sie ausgedehnt, so vor allem in dem Brief Fra Dolcinos an alle Christen, Salimbene a. O. S. 331.

55) fol. 10 c. 1: die Kirche ist der konkrete ordo, quo deus perducit homines ad terminum huius vite. fol. 12 c. 2. Aber auch hier ist der spiritualistische Grundzug festgehalten: nam ecclesia candelabrum est spirituale, quia supra tres pedes fidei et spei et caritatis et a sole contemplationis celestium christum fert qui est vera lucerna et est aureum candelabrum, quia substantialiter de sapientia dei constat.

56) Von seinen exegetischen Werken ist nur gedruckt das compendium sacrae scripturae, 1896 von Fr. Seeboeck in Quaracchi unkritisch ediert. Die handschriftliche Überlieferung der exegetischen Werke bei N. Valois in der Hist. litt. de la France tome XXXIII (Paris 1906) 489 ff., vgl. auch Dreiling, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli, 1913, S. 15 ff. Untersucht wurde bisher außer den metaphysischen und logischen Schriften nur kurz sein Römerbriefkommentar von H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther 1905, 186—188.

der Pariser Universität durchgesetzt hat. Völlig unbekannt ist aber, daß derselbe doctor facundus ein Werk geschrieben hat, das nach Olivi die großartigste christliche Geschichtsmetaphysik des Mittelalters darstellt[57]). Auch diese Geschichtsmetaphysik ist freilich nicht frei entwickelt, sondern in Form einer Erklärung der Apokalypse, wie sie noch in einer Florentiner Handschrift vorliegt.

Petrus, der Günstling Johanns XXII., der literarische Gegner der Spiritualen im Armutsstreit, denkt trotzdem durchaus in den Kategorien Joachims und Olivis, wenn er in der Apokalypse einen geoffenbarten Aufriß der gesamten Kirchengeschichte sieht[58]). Die Kirchengeschichte selbst entfaltet sich nach ihm als konkrete gottgewollte Heilsordnung, in der ein bestimmtes göttliches Gesetz der inneren Abfolge der Dinge waltet[59]). Von seinen großen Vorgängern unterscheidet er sich aber durch die strikte Begrenzung der Auslegung der Apokalypse auf die Geschichte der Kirche zwischen der ersten und der zweiten Ankunft Christi[60]). Die revolutionäre Dreizeitenlehre mit ihrem gefährlichen Gedanken von der kommenden Geistkirche ist bei dem orthodoxen Kirchenlehrer aufgegeben. Die Auslegung erfolgt so, daß nacheinander alle Zeichen, Bilder und Figuren der Apokalypse erklärt werden durch die Beziehung auf bestimmte geschichtliche Ereignisse, und zwar so, daß nacheinander alle Zeichen in der gegebenen Reihenfolge des Textes zu den wichtigsten Ereignissen der Kirchengeschichte in ihrer historischen Reihenfolge in Beziehung gesetzt werden. So wird die ganze Kirchengeschichte in die Apokalypse hineingepreßt. Es bleibt dem

57) Florenz Bibl. Laurenziana, convv. soppr. 135. Eine Ausgabe des Apokal.-Kommentars wird von mir vorbereitet.

58) Die intentio der Apokalypse ist aperire decursum totius ecclesie quantum ad prosperitates et adversitates notabiles, que debebant illi contingere a sui fundatione usque in finem.

59) Diese zu erforschen ermöglicht die eigentümliche Art der Schrift, quia habet obscuritatem cum aliquali evidentia mixtam, quod coniungitur ex hoc, quod cum figuris et signis aliqua pauca misteria explicantur, ex quibus tanquam ex clavibus obscuritatis figurarum et enigmatum reserantur, alias totum esset obscurum et occultum.

60) Fol. 147 b c. 2: . . . concordando istorias de preterito. Legitur enim, quod quidquid istorice ibidem scribitur, in hoc libro prophetice continetur.

modernen Interpreten nur die Verwunderung darüber, wieweit es tatsächlich möglich ist, diese Konkordanz durchzuführen. Der Grundgedanke der Beziehung von Text und Geschichte ist, daß die Schrift die Verheißung der Geschichte darstellt und die Kategorien zu ihrer Deutung liefert [61]). Die Worte der Apokalypse sind so Hinweise auf bestimmte geschichtliche Ereignisse und zugleich Deutungen dieser Ereignisse und Personen; Sache des Interpreten ist es, die Erfüllung dieser Verheißungen in der Geschichte nachzuweisen. Dies führt zu einer festen Stilform: zuerst wird immer das Schriftwort zitiert, dann folgt mit den Worten: „Legitur enim" eingeleitet die Erwähnung des geschichtlichen Ereignisses, wie es in irgendeiner Geschichtsquelle berichtet wird, zuletzt wird die Konkordanz zwischen einzelnen Zügen und Motiven dieses Ereignisses mit Zügen und Motiven des Schrifttextes nachgewiesen [62]).

Auch für Aureoli sind es sieben Epochen, in denen die Kirchengeschichte zwischen der ersten und der zweiten Ankunft Christi verläuft: die erste Zeit ist die der Apostel, die zweite die der Verfolgung unter den Kaisern, die dritte die Zeit des Gedeihens und der Erhebung der Kirche unter Konstantin, die vierte die Zeit der Teilung und Spaltung unter den Haeretikern und Schismatikern, die fünfte die Zeit der Befriedung der Kirche unter Karl dem Großen und den christlichen Kaisern, die sechste die Zeit der Verfolgung der Kirche durch den Antichrist [63]). Die siebte Zeit —

61) Daselbst.

62) Z. B. S. 150 a c. 1: Quarto ibi: et tertius angelus predixit inquietationem ecclesie factam per heresiarcham Pelagium. Legitur enim, quod anno octavo Archadii fuit quidam monachus in britannia nomine Pelagius. Es folgt eine Darstellung seiner Lehrpunkte, dann heißt es: et tunc tunc tertia pars aquarum et fluminum in absinthum versa est, quia derogavit aquis gratie et aquis baptismatis sic, ut nullam efficientiam haberent secundum eum. Ex hoc multa milia christianorum mortua dicuntur esse ex aquis, quia amare facte sunt, et hoc propter heresim huius Pelagii, cui adheserunt, cuius doctrina pestifera aque gratie et baptismatis facte sunt insipide et amare.

63) fol. 148 a c. 2: Primum tempus a fundamento ecclesie per apostolos et discipulos usque ad Iulianum Apostatam, in quo tempore ecclesia extitit quasi clausa et sigillata sub persecutione imperatorum paganorum. Secundum tempus fuit mortuo Iuliano a Ioviniano et Valentino imperatoribus usque ad Iustinianum imperatorem. Tertium vero tempus fuit a foca imperatore qui successit mauritio usque ad constantinum qui (Lücke) ecclesie iura sua, cuius tempore imperium grecorum translatum est et in Karolum et Germanos. Quartum

und hier ist der Hauptunterschied zu der rein spiritualistischen Anschauung deutlich zu ermessen — ist nicht die Zeit eines vollkommenen messianischen Friedensreiches innerhalb der Geschichte, sondern sie meint den Anbruch des andern Aeon nach dem jüngsten Gericht, liegt also jenseits der Geschichte [64]).

Als Beispiel seien einige der wichtigsten Interpretationen apokalyptischer Figuren vorgetragen, und zwar solche, aus denen zugleich der Unterschied zu der Anschauung Olivis und seiner Jünger hervorgeht.

1. Zunächst die Auslegung der vier Engel des siebten Kapitels der Apokalypse. Diese vier Engel bezeichnen die Zeit, in der die Verfolgung der Kirche nach den Martyrien, die sie unter den römischen Kaisern zu erdulden hatte, aufhört. Zuerst versuchen noch einmal vier Tyrannen die Kirche zu vernichten. Diese vier Satansengel sind Maximin, Severus, Maxentius und Licinius. Sie halten die vier Winde an, daß sie nicht blasen, d. h. sie verhindern die Gläubigen, das Evangelium auf der ganzen Erde zu verkündigen. Auf die Herrschaft der Satansengel folgt der Triumph des Befreiers der Kirche. Konstantin der Große enthauptet zuerst den Maximin in Marseille, dann zieht er nach Rom und läßt nach einer Vision das Kreuz als Feldzeichen führen. Dieses Kreuzzeichen, das ihm zum Sieg verhilft, ist das Zeichen des lebendigen Gottes. Konstantin selbst ist der Engel, der herniedersteigt vom Sonnenaufgang, habens signum dei vivi. Er ruft den vier Engeln, daß sie nicht der Erde und dem Meer schaden [65]). Das halbstündige Schweigen, das mit der Öffnung

tempus fuit a Karolo Magno imperatore germano usque ad henricum quartum imperatorem, in quo tempore ecclesia sub quibusdam plagis et fialis iracundia dei plenis ratione multiplicis scismatis et quorundam adversorum (Lücke). Quinctum vero tempus fuit a tempore henrici predicti et durat usque ad tempora antichristi. Sextum tempus erat a persecutione antichristi usque ad diem iudicii, post quem erit gloria paradisi et consumatio misteriorum dei.

64) Daselbst.

65) fol. 149 b c. 1: Deinde introducit liberatoris triumphum. Legitur enim de Constantino quod primo decapitavit Marcilie Maximianum collegam Diocletiani . . . Deinde Romam veniens contra Maxentium, cum esset sollicitus de bello, habuit de celo responsum, quod in signo crucis vinceret, et ostenso sibi signo crucis dictum est sibi per angelum: „Constantine in hoc vinces", et idcirco signum crucis fecit depingi in fronte sua et in militaribus vexillis . . . iste ergo Constantinus est alter angelus ascendens ab ortu solis, quia per

des siebten Siegels einsetzt, ist die kurze Wiederaufnahme der alten Verfolgungen vor dem Anbruch der Zeit der Herrlichkeit der Kirche und bezeichnet die Herrschaft Julians des Abtrünnigen, der das Evangelium auf eine halbe Stunde zum Schweigen brachte [66]). Hier spricht die katholische orthodoxe Kirchenmetaphysik. Der Engel mit dem Zeichen des lebendigen Gottes ist nicht der Bringer einer Geistkirche, sondern der christliche Kaiser, der das Weltimperium der katholischen Kirche aufrichtet, derselbe Kaiser, der von den Spiritualen als der Zerstörer der Geistkirche der ersten Zeit angesehen wird.

Nicht minder deutlich ist der Gegensatz bei der Auslegung des Engels mit dem offenen Buch. Dieser Engel ist nach der spiritualistischen Auffassung der Bringer der intelligentia spiritualis, der geistlichen Erkenntnis der göttlichen Dinge, welche in der Heiligen Schrift in Zeichen und Buchstaben verhüllt sind [67]). Bei Aureoli ist er der Kaiser Iustinian, der „in seinen Erlassen befahl, die göttlichen Gebote einzuhalten und durch Verkürzung der alten römischen Gesetzesbücher eine Kompilation des römischen Rechts in einem einzigen Band verfertigte, welcher nach ihm Codex Iustinianeus heißt". Das offene Buch des Engels weist also auf diesen codex Iustinianeus als die Grundlage der Rechtsordnung des christlichen Imperiums [68]).

Auch die Auslegung des Engels der dritten Zeit, der durch den Himmel fliegt und das Evangelium Aeternum verkündet, zeigt einen nicht weniger deutlichen Kontrast. Das Evangelium Aeternum war für die Spiritualen der Inbegriff ihrer Erwartungen von der Geist-Offenbarung der Kirche in einer nahen kommen-

---

revelationem et inspiritationem divinam et angelicam ascendit romam habens signum dei vivi.

66) ib. Constantinus autem vocavit Iulianum apostatam ad imperium, qui de christiano factus est gentilis. Persecutus est ecclesiam et fecit in ea silentium a culto divino, sed quia non imperavit nisi uno anno et VIII mensibus, quia in bello persarum interfectus est, idcirco sua persecutio ore dimidie conparatus est.

67) Siehe Joachimstudien I S. 50 ff., 63 ff.

68) fol. 151 a c. 1: ut acciperet librum apertum, codicem scilicet et epistulas illius. Iustiniani, qui dicitur hic angelus stans super mare et super terram ratione imperii universalis . . . iste vero dicitur habere librum apertum propter magnitudinem codicis quam composuit et digestorum que abbreviare fecit.

den Weltzeit: Gerardino hatte die Schriften Joachims als Evangelium Aeternum, als Kanon der Kirche der Geistzeit ausgegeben und in einer Einleitung zu Joachims Schriften den Evangelium-Aeternum-Charakter dieser Schriften aus der joachitischen Geschichtstheologie und Prophetie heraus selbst bewiesen. Für Aureoli ist dagegen dieser andere Engel in konsequenter Verfolgung der zeitlichen Reihenfolge der Epochen Bonifacius, der Erzbischof von Mainz, den der Papst Gregor nach Thüringen, Friesland und Austrasien sandte, um die dortigen Heiden zu bekehren. Das Evangelium Aeternum ist hier die Verkündigung des rechten katholischen Glaubens, der Kirchenlehre, unter den Heiden [69]).

Die deutlichste Perspektive eröffnet die Auslegung des berühmten sechsten Engels, der von den Spiritualen auf den Heiligen Franziskus selbst ausgelegt wurde. Dieser Engel ist nach Aureolus Gregor VII., der die Kirche befreit hat. 1074 trat er, der vormals Hildebrand hieß, sein Pontifikat an, „ein Mann von überragender Heiligkeit, begabt mit dem Geist der Prophetie, so daß er die Geheimnisse des Herzens erforschen konnte“ [70]). Auf einem Generalkonzil läßt er alle Simonisten verurteilen und verbietet verheirateten Priestern die Ausübung der priesterlichen Handlungen. Diese Forderung der Freiheit der Kirche

69) Zu der spiritualistischen Deutung vgl. meine Joachimstudien II. z. St. fol. 152 b c. 1: angelum volantem per medium celum, Bonifacium scilicet ecclesie solempnissimum legatum, ut evangelizaret sedentibus super terram fidem christi, que appellatur evangelium eternum, et dixit turingiis et firisonibus: „Timete deum“ etc.

70) fol. 154 a c. 1: Legitur enim quod anno domini MLXXIIII Gregorius septimus, qui prius dictus est Hildebrandus Rome sedit, hic autem fuit vir nimie sanctitatis, preditus spiritu prophetie ita, ut secreta cordis rimaretur. Hic pro libertate ecclesie fidelissime laboravit. Unde in generali concilio a se celebrato anathematicavit omnes simoniacos, et uxoratos sacerdotes a divino offitio removit. Excommunicavit etiam omnes clericos, qui investituram ecclesiarum acciperent de manu laici cuiuscumque, cum tamen prius imperatores et reges et principes sibi usurpassent hanc iurisdictionem super episcopos et prelatos . . . sextus angelus videlicet Gregorius effudit phialam suam in flumen magnum Eufratem, in imperatorem videlicet Romanum et in statum ecclesie tunc temporis multis incontinentiis et simoniis et aliis vitiis depravatum, et siccavit aquam vitiorum in concilio generali, ut preparetur via libere electionis et intronizationis regibus ab ortu solis, hoc est regibus ecclesiasticis, qui sunt reges solares, qui tamen antea non habebant viam liberam, cum ab imperatoribus et principibus laicis investiri (sic).

findet ihre langsame kampfreiche Verwirklichung in der fünften Zeit. Der Engel, der vom Himmel niedersteigt, und der den Schlüssel des Abgrunds hat, ist der Papst Calixt (II.). Unter ihm vollzieht sich die Versöhnung — gemeint ist das Wormser Konkordat von 1122 — zwischen Kaisertum und Papsttum, zwischen ecclesia und imperium [71]). Nach einem letzten Kampf erfolgt sie durch einen Brief Heinrichs V. an den Papst, in dem er schreibt: „Ich Kaiser Heinrich überlasse Gott und seinen Heiligen Petrus und Paulus und dem Herrn Papst Calixt und der Heiligen Römischen Kirche jede Investitur mit Ring und Stab und erlaube, daß in allen Kirchen Wahl und Konsekration sich frei vollziehe [72]). Calixt fesselt darauf mit dem Schlüssel des Abgrunds, d. h. mit der kirchlichen Rechts- und Strafgewalt den Drachen, d. i. das römische Imperium, und legt es gefangen. Jetzt ist die Kirche frei.

Schließlich die sechste Epoche, die Deutung der eigenen Zeit. Hier ist das Überraschende und Erstaunliche, daß trotz der dauernden Bekämpfung des spiritualistischen Kirchengedankens das durch die spiritualistische Erregung der eschatologischen Frömmigkeit ins Bewußtsein getretene neue Zeitbewußtsein durchbricht. Die sechste Zeit ist die Zeit der ersten Auferstehung. Diese erste Auferstehung bezieht sich auf die Gründung der beiden Orden, welche sich um den Heiligen Franziskus und den Heiligen Dominikus zusammenschlossen, und durch die von ihnen ausgehende Erneuerung der Frömmigkeit. Durch ihr Auftreten totus mundus renovatus est, ist die ganze Welt erneuert worden [73]). Prima

71) fol. 155 b c. 1: Et vidi angelum descendentem, predicit Iohannes quandam notabilem reconciliationem factam inter imperatorem Henricum V. et Calixtum papam. Vom Papst heißt es: et apprehendit scilicet per censuram ecclesiasticam et excommunicationem draconem serpentem antiquum, qui est diabolus et sathanas, per quem inuit imperium Romanum. Sathanas enim interpretatur adversarius vel contrarius. Romanum autem imperium semper quasi fuit contrarium et obvium fidei christiane.

72) Ib.: Ligavit et clausit et signavit Calixtus papa istud imperium, auctoritatem illam (das Investiturrecht) auferendo, ut deinceps non seducat gentes simoniace et contra spiritum sanctum dando spiritualia.

73) fol. 156 a c. 1: Ibi „hec est resurrectio" predicit duarum religionum utilem institutionem et mundo quam plurimum fructuosam, scilicet ordinis minorum per almum christi confessorem vexilliferum Iesu Christi (Sanctum Franciscum), et ordinis predicatorum per eximium

resurrectio, die erste Auferstehung als geschichtsmetaphysische Kategorie, das ist mehr als Renaissance. Nirgendwo ist die Bedeutung der Eschatologie für die Begründung und die Bewußtwerdung des neuen Zeitbewußtseins des 14. Jahrhunderts so deutlich, wie bei dieser extremen Selbstunterscheidung der eigenen Zeit von der früheren, von der es heißt: ‚Früher war die Welt voll von Irrtum und Schandtaten' [74]).

IV.

Zwei Gedanken seien an den Schluß gestellt, auf die die gemeinsame Gestalt dieser Typen einer eschatologischen Geschichtsdeutung hinweist: die Bedeutung des Eschatologie für das abendländische Geschichtsbewußtsein und die Beziehung von Geschichtsdeutung und Prophetie, zwei Probleme, an denen auch eine moderne Geschichtsmetaphysik nicht vorüber kann.

1. Erst die Betrachtung der Geschichte von ihrem transzendenten Ziel aus führt dazu, die unübersehbare Mannigfaltigkeit geschichtlichen Geschehens zu einem einheitlichen sinnvollen Geschichtsbild zusammenzufügen und in dem Wirrwarr der sich überstürzenden und sich durchkreuzenden Ereignisse die großen Linien einer heilsgeschichtlichen Entwicklung zu sehen. Von der gläubigen Erkenntnis des Endes alles geschichtlichen Geschehens und des Endes aller Zeit aus weicht hier die Furcht vor der Tyche, die sinnlos über den Menschen waltet und mit ihm ihr verborgenes Spiel spielt, und von ihrem Ende aus, dem kommenden Reiche Gottes, klärt sich die Zeit. Das ist der geschichtsmetaphysische Sinn der Eschatologie: sie begrenzt die Geschichte, indem sie die Zeitlichkeit als Grundkategorie unserer endlichen Wirklichkeit versteht und den Menschen in die Grenzen seines geschichtlichen Lebensraums, seiner Geschichtlichkeit und End-

patrem Sanctum Dominicum . . . Videtur prima resurrectio inchoata et totus mundus innovatus. Nam ante erat plenus herroribus et actibus turpibus, ita ut hic dicat Iohannes, quod hec est resurrectio prima et quod „beatus et sanctus est qui habet partem in resurrectione prima, quia in hiis secunda mors non habet locum".

74) Über resurrectio als geschichtsmetaphysische Kategorie bei Joachim s. Joachimstudien I S. 67 ff. Bei Olivi ist der Gedanke gewandt in die Verheißung einer Wiederkunft des Hl. Franz, der in einer kommenden Zeit die Vollendung der vita evangelica bringen wird, deren Verwirklichung die Kommunität abgefallen ist. Siehe S. 96.

lichkeit zurückwirft. Zugleich zeigt sie aber das Ziel der zeitlichen Endlichkeit und erleuchtet so das Chaos des geschichtlichen Geschehens, indem sie das heilsgeschichtliche Wesen und Werden dieses Getriebes aufzeigt und den Menschen instandsetzt, nicht nur das Geschehen sinnvoll zu deuten, sondern sich selbst sinnvoll in dieses Geschehen einzuordnen. So zeigt die Eschatologie das Geschehen in göttlicher Deutung; sie ist deshalb zugleich die Begrenzung und die Eroberung der Zeit, weil sie den Menschen aus einem Spielball der Tyche zu einem freien Mitwirker Gottes an der Vollendung seines Heilsplanes macht. Heilserkenntnis und Geschichtserkenntnis fallen hier zusammen. Wie der Magnet durch seine Richtung auf einen ruhenden Pol die Orientierung im Raum und dadurch die Eroberung des Raums ermöglicht, so ermöglicht die christliche Eschatologie, die auf das kommende Reich als Zielpunkt und Ende der Geschichte weist, die Orientierung in der Zeit und die Eroberung der Zeit. Über das stürmische Meer des scheinbar sinnlosen kontingenten Geschehens, das aus den Schicksalen von Millionen von Menschen zusammenrinnt, steuert das Schiff der Kirche auf den kommenden Aeon, die neue Welt zu.

2. Das andere ist die Beziehung von Geschichtserkenntnis und Prophetie. Für die eschatologische Geschichtsbetrachtung ist ein doppeltes gegeben: einmal ist in der Heiligen Schrift in Zeichen und Bildern der Gesamtablauf der Heilsgeschichte geoffenbart. Andererseits hat sich bis zur Gegenwart eine Fülle heilsgeschichtlichen Geschehens bereits verwirklicht. So ist die Kenntnis der Geschichte der vergangenen Zeit bis zur Gegenwart notwendig als Prinzip der Abgrenzung der bereits erfüllten Heilsgeschichte von der noch nicht erfüllten [75]). Indem der, der den geoffenbarten Gesamtverlauf der Geschichte und die Fülle des konkreten Geschehens der Vergangenheit kennt, das Erfüllte von dem noch nicht Erfüllten abgrenzt, wird aus dem Deuter der Vergangen-

---

75) Vgl. das Bild von der Geschichte als dem Weg über ein Bergmassiv mit drei Höhen, wo die jedem einzelnen status zugemessene Erkenntnis verdeutlicht wird durch die Verschiebung und Erweiterung der Aussicht des Wanderers, der der letzten Höhe zueilt. Vgl. Benz: Die Kategorien des eschatologischen Zeitbewußtseins a. O.

heit der Deuter der Zukunft, aus dem Professor der Prophet[76]). Denn die Deutung der Vergangenheit und die Deutung der Zukunft liegen innerhalb des eschatologischen Geschichtsdenkens auf der gleichen Ebene. Da die Richtung des zurückgelegten Weges der Geschichte bekannt und das Ziel vorgegeben ist, läßt sich aus dieser doppelten Gegebenheit die Richtung des noch zu beschreitenden Weges weissagen[77]). Dieser Gedanke kann für eine Zeit, deren professores mehr oder minder unter dem bedrückenden Bewußtsein des Hegelschen Gedankens leben, daß die Eule der Minerva nur in der Dämmerung ihren Flug antritt, oder — in der Formulierung eines modernen Geschichtstheologen —, daß der Professor immer zu spät kommt, eine Anregung sein, nicht im Sinn einer Preisgabe der exakten Forschung zugunsten einer intuitionistischen ‚Prophetie', sondern eine Anregung in dem positiveren Sinne, nicht immer nur nach rückwärts auf die verwirrende Fülle geschichtlichen Geschehens zu starren, sondern diese chaotische Bewegung von ihrem transzendenten Ziel aus zu verstehen und zu formen. Sonst ist zu befürchten, daß es in der Hölle den allzu positivistischen Positivisten gehen wird wie dem Michael Scotus und seinen Genossen im Danteschen Inferno[78]),

76) Nicht nur Nietzsches Gedanken weisen in diese Richtung, so der von Spranger häufig zitierte Satz: Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch, nur als Baumeister der Zukunft, als Wissende der Gegenwart werdet ihr ihn verstehen. Auch die moderne Geschichtsmetaphysik führt auf solche Erwägungen, die freilich ohne Eschatologie als Fundament haltlos sind, so die verschrobene Formulierung von Fritz Kaufmann, Geschichtsphilosophie der Gegenwart: „Unsere Verbundenheit mit dem Dasein-Einst — vielmehr die Zugehörigkeit von Einst und Jetzt in dem sich verbindenden Dasein — bedeutet unsere Verbindlichkeit aus den geschichtlich entstandenen geschichtlich verstandenen Möglichkeiten der Gegenwart die Zukunft zu entbinden . . . In der Besonnenheit des zukunftsentschlossenen ‚geistesgegenwärtigen' Daseins legt sich die Vergangenheit selbst in die Zukunft aus, statt unausgelegt in all unserem Vorhaben geheim gegenwärtig uns die Zukunft nur zu verdecken."

77) Vgl. das Anm. 75 genannte von Olivi und Ubertino de Casale entwickelte Bild von dem Weg über die drei Berge.

78) Siehe Dante, Inferno, canto XX v. 13:

chè dalle reni era tornato in volto
e indietro venir gli convenia,
perchè il veder dinanzi era lor tolto
. . . . . .
quando la nostra imagine da presso
vidi si torta che il pianto degli occhi
le natiche bagnava per lo fesso . . .

daß ihnen die Gesichter nach hinten gedreht werden, so daß sie, die in ihrem Leben immer nur nach rückwärts starren wollten, dort dazu verdammt sind, ewig nach hinten schauen zu müssen, und daß ihnen vor unbändigem Schmerz über die Sinnlosigkeit geschichtlichen Geschehens, dessen Ziel sie nicht mehr schauen können, die heißen Tränen über den Rücken rinnen.

Gerson und Luther.

Von Walter Dreß
Berlin-Lichterfelde, Prettauer Pfad 15.

Die Beziehungen Luthers zur romanischen Mystik haben vor kurzem eine aufschlußreiche Darstellung erfahren[1]). Damit ist eine bisher vernachlässigte, ja gelegentlich entschieden in Frage gestellte[2]) Entwicklungsstufe des jungen Luther nun in deutlichen Formen gezeichnet, geistesgeschichtlich ein höchst reizvoller Beitrag zur Erkenntnis der theologischen Stellung Luthers gegeben worden.

Die romanische Mystik des Mittelalters ist keine einheitliche Erscheinung. Es genügt, an die zur selben Zeit wirkenden beiden Repräsentanten ihrer verschiedenen Gestaltungen, Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor, zu erinnern. Im späteren Mittelalter werden die Ergebnisse gleichsam der Entwicklung der romanischen Mystik in ihren verschiedenen Zweigen noch einmal zusammengefaßt und in ein ausgeglichenes System gebracht durch Johannes Gerson, den Kanzler der Universität Paris. Hat Gerson sich immer wieder vornehmlich auf den in mystischem Feuer glühenden Franziskaner Bonaventura als auf seinen theologischen Meister, sein wissenschaftlich-praktisches Vorbild berufen, ihm lag doch nicht weniger am Herzen das meditative und kontemplative Gut, das Bernhard und die Viktoriner der Kirche erarbeitet hatten. So trat dem ausgehenden Mittelalter die romanische Mystik in einem geschlossenen Bild entgegen.

Auch Luther ist den Vorstellungen und Tendenzen, die in ihr lebendig waren, in Gersons mystischen Traktaten begegnet. Gerson hat den werdenden Reformator beeinflußt nicht nur als

1) Otto Scheel, Martin Luther, II. Band 3. u. 4.; Mohr, Tübingen, 1930, S. 216—227; vgl. dazu die Anmerkungen S. 627 ff. Die wichtigsten Texte sind bequem zugänglich in Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung[2]; Mohr, Tübingen 1929, vgl. S. VI unten.

2) Von Holl, Ges. Aufsätze, Bd. I, Luther 2. u. 3.; Mohr, Tübingen 1923.

führender Vertreter der konziliaren Ideen; lange Zeit hat man vorwiegend diese Seite seiner Bedeutung für Luther gesehen und betont [3]).

Die Beachtung, die er geistesgeschichtlich beanspruchen darf, erschöpft sich auch nicht in dem mehr oder minder positiven Wert, den Luther seinen Ratschlägen und Regeln zur Überwindung der Anfechtung beimaß. Scheel hat soeben in mühevoller Untersuchung an vielen Stellen seines Buches, die leidenschaftlichen Behauptungen A. V. Müllers [4]) berichtigend, die hier entstehenden Fragen einer neuen Prüfung unterzogen und ist im wesentlichen zu einer negativen Antwort gekommen [5]). Man wird seine Feststellungen kaum bestreiten können, mag man auch die Tragweite des einen oder anderen Zeugnisses anders beurteilen. Jedenfalls aber ist Luther in der Bewältigung dieses — und nicht nur dieses — Problems der Anfechtung an Gerson gewachsen, in der Auseinandersetzung mit den vom Doktor Tröster dargebotenen Hilfsmitteln, im Kampfe gegen seine nur von außen besänftigenden, nicht von innen heilenden Vorschläge.

Es ist allerdings nicht möglich, das Verhältnis Luthers zu Gerson zu verstehen aus gelegentlichen Randbemerkungen und Verweisungen der Lutherforschung zu einzelnen theologischen Problemen. Nur wenn man die Intentionen und Ideen der Theologie Gersons in ihrem Zusammenhang prüft, wird man ermessen können, warum Luther ihre Lösungen ablehnen mußte. Rechtfertigt sich ein solcher Versuch?

Neben Gerson, den konziliaren Politiker, neben Gerson, den freundlich beschwichtigenden Beichtvater und Seelsorger, tritt Gerson, der Mystiker. Freilich war Gerson mit seinem streng traditionalistischen Sinn, mit seiner etwas bürokratischen Nei-

3) Seit Cajetan und Prierias Luther einen Gersonisten nannten, zu einer Zeit, als offenbar Luther Gerson als den Konstanzer Verfechter des Konziliarismus noch gar nicht kannte; vgl. WA II 8 und 53; Enders I 290 und zum Ganzen die instruktive Darstellung von Walther Köhler, Beiträge zu d. Anfängen protest. Kirchengeschichtsschreibung: Luther und die Kirchengeschichte Junge, Erlangen 1900, S. 342 bis 363, bes. S. 353 f. Neuestens Justus Hashagen, Staat und Kirche vor der Reformation 1931, S. 342 f.

4) Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis 1920, S. 77 ff.

5) Vgl. besonders a. a. O. S. 632 ff.

gung zum trockenen Systematisieren mehr mystischer Theologe als Mystiker — um diese von Erich Seeberg wiederholt vertretene, für die Erkenntnis der Mystik und ihrer Geschichte sich als sehr fruchtbar erweisende Unterscheidung zu gebrauchen [6]). Zudem kannte Luther bis hin zum Areopagiten die mystischen Quellen selbst in ziemlich bedeutendem Umfang; er war nicht auf Gerson als Vermittler angewiesen. Ein besonderes, zur Mystik hinzutretendes Moment macht die mystische Theologie Gersons zu einer geistesgeschichtlich höchst interessanten und wichtigen Erscheinung, auch und gerade für die Erforschung der Anschauungen Luthers auf philosophischem und religiösem Gebiet: die Verbindung, welche die Mystik oder mystische Theologie mit ihren ganz eigentümlichen, überlieferten Tendenzen hier mit der nominalistischen Philosophie und ihrer Erkenntniskritik eingegangen ist.

Hier liegt das besondere Interesse, das die Theologie und Geistesgeschichte an Gerson nehmen muß. Von hier aus wird sich auch die rein historische Frage beantworten lassen, warum Gerson trotz seiner ernsten Bemühungen um eine Reform von Kirche und Wissenschaft, trotz seines außerordentlichen politischen Einflusses, trotz der weiten Verbreitung seiner Schriften — seine Traktate gehören zu den meistgedruckten in der Zeit der Inkunabeln — letzten Endes nichts erreicht hat, warum er von seinen Vorstellungen und Gedanken aus das erlösende Wort nicht sprechen konnte und einem anderen die Reformation vorbehalten blieb. Von hier aus ergibt sich auch ein tieferes Verständnis der historischen Stellung Gersons, ein Verständnis, dem die Tatsache, daß Gerson nichts erreicht hat, und die Feststellung der Gründe für diesen Mißerfolg nicht genügt, das vielmehr Gerson im Lauf der geschichtlichen Entwicklung sieht und die ihm gewiesene Aufgabe ebenso wie sein geschichtliches Recht auch da zu würdigen vermag, wo er dem Kommenden in negativem Sinn den Weg bereitet hat, so daß es über ihn hinweg gehen, ihn überwinden mußte.

---

6) Zur Frage der Mystik; Deichert, Leipzig 1921, S. 12 ff., Gottfried Arnold 1923, S. 379; Luthers Theologie, Motive und Ideen I. Die Gottesanschauung; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1929, S. 41.

Gerson selbst als Persönlichkeit war weder ein besonders anziehender noch ein besonders geistreicher Kopf[7]). Kleinbürgerliche Beschränktheit ist er niemals ganz losgeworden. Den Armen im Geist, den Frauen und Ungebildeten als den religiös Empfänglichsten in freundlicher Herablassung zugewandt, hat er doch in hilfloser Angst um die Sicherheit des dogmatischen Besitzes, den er durch die schwärmerischen Sekten der Begarden und Beginen ebenso wie durch die streitenden Magister bedroht sah, Bibelübersetzungen in die Volkssprache verbieten, eine theologische Sprache mit gleichsam genormten Begriffen schaffen, die wissenschaftliche Produktion uniformieren, ja selbst Inquisitoren zur Überwachung der Gespräche anstellen wollen und in priesterlich-professoralem Hochmut die Bevorzugung und Bevorrechtung der Eingeweihten und theologisch Gebildeten schroff herausgekehrt[8]).

Aber nicht in diesen Dingen, überhaupt nicht in der Persönlichkeit liegt die Bedeutung Gersons. Wie nicht selten in der Geschichte, so geben auch hier nicht die Persönlichkeit, sondern die Ideen, die sich in ihr treffen, dem Mann die geschichtliche Stellung und beanspruchen für ihn Beachtung. Und die Ideen, die in Gersons Theologie zusammentreffen, sind in der Tat bedeutsam genug. Mystik und Nominalismus: es sind dieselben Elemente, die wir bei Gabriel Biel, dem Freund der Brüder vom gemeinsamen Leben, wiederfinden, die später Luthers Entwicklung so stark und nachhaltig beeinflußt haben[9]).

---

7) Vgl. die umfangreiche Biographie von J. B. Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1859. R. Stadelmanns Urteil, Vom Geist des ausgehenden Mittelalters, Halle 1929, S. 102 ist schief. Besser Joseph Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters, Reinhardt, München 1922, S. 209 ff.

8) Für die Einzelheiten auch im folgenden muß ich auf mein Buch verweisen: Die Theologie Gersons; Gütersloh, Bertelsmann 1931. Dort finden sich alle Belege. Vgl. auch Schwab a. a. O. S. 311.

9) Ich weise nur darauf hin, wie stark namentlich E. Seeberg diese Elemente in Luthers Denken hervorgehoben hat; freilich als „produktiv mißverstandene", aber das schmälert durchaus nicht ihre Bedeutung für die theologiegeschichtliche Betrachtung, wie manchmal angenommen zu werden scheint. Vgl. E. Seeberg, Luthers Theologie I 1929 und Deutsche Theologie Bd. 3; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1931, S. 42 f. Siehe auch Walter Köhler, Luther und die Kirchengeschichte..., S. 353. Vgl. neuestens den die großen Züge meisterhaft herausarbeitenden Aufsatz von R. Seeberg, Die

So dankenswert eine genaue Analyse der Quellen ist, aus denen Gerson in reichem Maße geschöpft hat, von denen er auch in Einzelheiten abhängig ist[10]), es bleibt die Aufgabe, das Gesicht Gersons hinter, ja in den von ihm behutsam entlehnten Formeln zu zeichnen, das geistige Gesicht, wie es in seinen Schriften mit ganz charakteristischen — man möchte unbeschadet der obigen Bemerkung über die Mittelmäßigkeit der menschlichen Persönlichkeit Gersons sagen: mit ganz persönlichen — Zügen uns entgegentritt. Dann ergibt sich auch, daß man es sich nicht so leicht machen darf, Mystik und Nominalismus in bloßem Nebeneinander bei Gerson zu sehen, als sei der Kanzler nur theoretisch Nominalist, praktisch aber Mystiker gewesen[11]). So einfach hat Gerson es sich doch nicht gemacht.

Gewiß liegt das Frappierende in der Zusammenordnung von Mystik und Nominalismus darin, daß sonst in der mittelalterlichen Geistesgeschichte Mystik und realistische Erkenntnislehre als aufeinander angewiesen und auseinander Nutzen ziehend begegnen. In Gersons Theologie tritt uns nun ein neuer Typus mittelalterlichen Geistes entgegen, aufschlußreich vor allem für die Erkenntnis Luthers: mystische Intentionen wachsen heraus aus den Ergebnissen nominalistischer Erkenntnistheorie, ergänzend und erfüllend; beide finden sich in einer ontologischen Metaphysik.

So interessiert uns Gerson als eigenartiger, geschichtlich wichtiger Typus mittelalterlich-katholischer Theologie. Und es ist in diesem Zusammenhang beachtenswert, daß vor einiger Zeit von katholischer Seite von anderem Gesichtspunkt aus, aber in sehr ähnlicher Weise der von Gerson repräsentierte Typus theologischen Denkens in Verbindung gebracht worden ist mit dem Typus, wie ihn Luther in seiner Rechtfertigungslehre darstellt. E. Przywara hat zur Erläuterung der thomistischen analogia

religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockamismus und der deutschen Mystik (Greifswalder Studien zur Lutherforschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte, Heft 6). W. de Gruyter, Berlin 1931.

10) Vgl. Joh. Stelzenberger, Die Mystik des Johannes Gerson; Breslauer Studien z. hist. Theologie, Bd. X; Müller und Seiffert, Breslau 1928.

11) Stelzenberger, S. 52 ff.

entis durch ihren Gegensatz von einem ganz ähnlichen „Gerichts-Barmherzigkeitserlebnis" bei Gerson und bei Luther gesprochen[12]). Eine genaue Untersuchung der Grundlagen des Denkens bei Gerson wird auch diese Behauptung kritisch zu werten vermögen.

* * *

Es liegt in der Sache, daß der Nominalismus, abgesehen von seinen theologischen Folgerungen, für Gerson zur Voraussetzung der Mystik wird. Die Theologie ist nicht zu verstehen ohne ihren philosophischen Unterbau; dieser Unterbau, der zugleich Kritik und Sicherung bedeutet, findet sich in einer nominalistischen Theorie des Erkennens, die begleitet wird von sprachlogischen Ausführungen[13]) und zu einer Wissenschaftslehre führt. Das Ziel der Wissenschaftslehre und damit auch der Erkenntnistheorie ist eine Rechtfertigung der Metaphysik als der vornehmsten der realen Wissenschaften und eine Klärung ihres Verhältnisses zur Theologie[14]).

Die Frage, wie Erkenntnis zustande kommt, ist ungleich leichter zu beantworten als die weitere Frage, was Erkenntnis bedeutet. Natürlich wird die Erkenntnis nach Aristoteles durch die Sinne vermittelt, durch die sinnlichen Vorstellungen übertragen und durch die Tätigkeit von Verstand und Vernunft mittels

12) Ringen der Gegenwart, Ges. Aufsätze 1922—27, Augsburg 1929, S. 600. Przywara beruft sich auf eine Bemerkung von Pribilla, Stimmen der Zeit 107 (1923/24 II), S. 392. Zugrunde liegt die Stelle De consolatione theologiae l. I. opp. T. I. p. 141 A vgl. S. 158 ff. (Hier und im folgenden wird nach der Ausgabe der gesammelten Werke Gersons Du Pin Amsterdam 1706 zitiert.) Schon A. V. Müller hat auf diese Sätze besonders hingewiesen; Luthers Werdegang... 1920, S. 78 f.

13) Vgl. dazu die interessante Abhandlung von M. Grabmann, Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik in Mittelalterliches Geistesleben, Abhandl. z. Gesch. d. Scholastik und Mystik 1926, S. 104 bis 146. M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Skotus; Mohr, Tübingen 1916.

14) Gersons philosophische Traktate IV, 793—830. Vgl. Gerhard Ritter, Studien zur Spätscholastik II; Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jhs. Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. W. Philos.-Histor. Klasse 1922, 7; S. 24 ff., 86 f. Carl Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, 4. Bd., Leipzig, Hirzel 1870, S. 141 ff.

der Abstraktion zu Begriffen erhoben [15]). Aber was bedeutet nun dieser ganze Vorgang, welcher Wahrheitswert kommt den auf diese Weise erzeugten Begriffen zu? Das ist die Frage, auf die Gerson so oder so immer wieder zu sprechen kommt. An ihr scheiden sich Formalisten und Terministen, rabiate Metaphysiker, die glauben, die Logik verachten zu können, und ihre Phantasien für reale Gebilde halten, — und verzweifelte Dialektiker, die sich mit logischen Spielereien als der ihnen allein zugänglichen Welt begnügen und auf eine Erforschung des Wirklichen verzichten [16]).

Was bedeutet diesen beiden sich heftig bekämpfenden Parteien gegenüber — so fragt Gerson, um eine Konkordanz zwischen beiden herzustellen (somit in der berechtigtsten Überlieferung scholastischer Arbeit sich bewegend) [17]) —, in Wahrheit die ratio obiectalis, der vom Intellekt aufgenommene subjektive Begriff?

Eine Antwort ist nur zu geben von einer Verständigung über das Sein, über die ontischen Beziehungen aus. Der radikale Okkamismus wollte nur eine intramentale, eine bloß logische Bedeutung der Begriffe anerkennen. Die Pariser Universität hatte diese Auffassung verworfen, und auch Gerson sah in ihr einen Irrweg, jedenfalls eine Übertreibung. Der Ausgangspunkt seiner Philosophie ist wieder ein Bemühen um Erkenntnis der Seinsstruktur und demzufolge der Entwurf einer ontologischen Metaphysik. Nur die Verbindung erkenntnistheoretischer Untersuchungen mit ontologischen Gesichtspunkten kann zur Begründung einer neuen Metaphysik führen; sie ist

15) De simplificatione cordis I; opera t. III 457 B Noster igitur intellectus post inspectionem phantasmatum causatorum a rebus extrinsecis, unde format primo conceptus vagos ab omni connotatione accidentium denudatos, ut a situ, a figura... quo facto remanet in anima similitudo essentialis, in qua conveniunt exterius, a parte rei, omnia sensata quae ejusdem generi vel ejusdem speciei. Vgl. De consolatione theologiae l. II, I 152 A; l. IV, I 178 A.

16) De concordia Metaphysicae cum Logica IV 822 B, 823 B/C, 824 A.

17) Ibid. 822 A. Überhaupt ist die eigentliche Aufgabe der Theologie, eine Konkordanz zwischen den verschiedenen Meinungen der Doktoren herzustellen, resolvendo non solum qualibus verbis utitur, sed qualem in verbis sententiam intenderit aut intendere debuerit; Secunda lectio contra vanam curiositatem I, 99 B sq.

zugleich notwendig, damit der Realitäts- und damit der Wahrheitscharakter des Erkenntnisprozesses nicht verkannt wird.

Man kann demnach die Philosophie Gersons einen gemäßigten Nominalismus nennen. Aber man darf nicht übersehen, daß die nominalistischen Grundprinzipien durchaus beibehalten werden, und daß der Nominalismus hier nicht gekürzt, sondern fortgebildet erscheint. Die Verbindung mit ontologischen Gesichtspunkten erleichtert die Beziehungen zur Theologie im allgemeinen ebenso wie zur Mystik im besonderen. Die Fortbildung geschieht also — wenn man so will — von theologischem Interesse aus, aber nicht, um den vom Okkamismus herausgearbeiteten fundamentalen Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Methode wieder zu verhüllen, sondern um einer ernsthaften Philosophie gegenüber den besonderen experientia-Charakter der religiösen Funktion noch genauer festlegen zu können. Damit ist die geistesgeschichtliche Stellung Gersons zwischen Okkam und Luther angedeutet. Es fragt sich freilich, wie weit es Gerson gelungen ist, sein theologisches Ziel zu erreichen.

Der Ruf: „Vadamus ad res! Heran an die Wirklichkeit" ist einem sich unverantwortlich fühlenden Logizismus gegenüber wohl berechtigt, so meint Gerson. Aber darf man darum die Logik verachten? Kann man von den Dingen sprechen, kann man sie als denkendes Wesen haben ohne Begriffe?[18]) Und andererseits: unser Intellekt hat die großartige Fähigkeit, sich die einheitlichsten Erscheinungen mittels voneinander unterschiedener Begriffe zu verdeutlichen. Die Unterscheidungen, die so vollzogen werden, gehören aber (das ist das erkenntnistheoretische Prinzip des Nominalismus) nur auf das Konto des arbeitenden Verstandes, nicht auf das des Dinges an sich[19]). Ist ein sicherer Weg aus diesen Schwierigkeiten zu finden?

18) Epistola in laudem Doctrinae S. Bonaventurae I 118 D sq. Sed acclamant alii quod de entibus rationis nihil curant: vadamus inquiunt ad res, quasi Logica frustra si [l. sit] tota.

19) Ibid. 118 D ... est enim secundum Aristotelem et ejus commentatorem et experientiam, tanta vis intellectus nostri, quod conjunctissima, immo penitus eadem, potest per distinctos conceptus separatim accipere; sed separatio dicitur rationis, non rei exterioris.

Hier kann offenbar die Erkenntnistheorie allein sich nicht weiterhelfen. Ein Rückgang auf ontologische Gedanken wird erforderlich.

Jedes Seiende hat zwei Seinsformen. Es existiert als Ding an sich, als objektives Sein; und es ist vorhanden als gedachtes, als subjektives Sein (esse obiectale) in der Vorstellung des geschaffenen oder ungeschaffenen Intellekts. Die Tatsache, daß das objektive Sein der subjektiven Vorstellung zugrunde liegt, gleichsam ihre Materie oder ihr Substrat bildet, ist geeignet, als gemeinsame Basis für Metaphysiker und Logiker zu dienen[20]). Alle weiteren Sätze sind eine nähere Erläuterung dieser Beziehung zwischen objektivem und subjektivem Sein.

Das Verhältnis beider Seinsarten zueinander und zum begreifenden Intellekt wird entwickelt an den beiden Begriffen Relation und Repräsentation. Damit werden auch der Logik wie der Metaphysik ihre Berechtigung erwiesen und ihre Grenzen abgesteckt.

So heißt es also, daß das subjektive Sein in Relation steht zum real Seienden, wie zu seinem ersten und hauptsächlichen Gegenstand; jede Wissenschaft hat sich an dieses subjektive Sein zu halten, das solcherart bezogen ist auf das wirkliche Sein[21]). Die besondere Art dieser Beziehung wird vielleicht noch deutlicher zum Ausdruck gebracht dadurch, daß das subjektive Sein auch repräsentatives Sein (esse repraesentativum) genannt wird. Damit, daß dem subjektiven Sein die Funktion der Repräsentation des realen Seins in Hinsicht auf den Intellekt zuerkannt

---

20) De concordia Metaphysicae cum Logica IV 821 D sq. Ens quodlibet dici potest habere duplex esse, sumendo esse valde transcendenter. Uno modo ens sumitur pro natura rei in seipsa. Alio modo, prout habet esse objectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum: ... sic res ipsa diceretur quasi materia vel substractum vel subjectum rationis objectalis, vel modi significandi. Quae consideratio clavis est ad concordiam formalizantium cum Terministis ... In demselben Sinn wie hier subjectum braucht Gerson auch objectum, vgl. 822 A/B, 823 D, 827 B. Das zeigt, daß er diese beiden Begriffe als Synonyma ansieht.

21) De concordia ... IV 822 A Ens reale non potest constituere scientiam aliquam, si non consideretur in suo esse objectali relato ad ipsum ens reale sicut ad primarium et principale objectum suum. Ratio: Quia scientia vel sapientia quaelibet est habitus intellectus ..

wird, ist seine Beziehung zur Welt des Objektiven gesichert und umgrenzt [22]).

Der Intellekt besitzt nun das ihm das real Seiende repräsentierende subjektive Sein in seinen Vorstellungen und Begriffen. Darum kann das objektive Sein, das Ding an sich, unmittelbar keine Wissenschaft konstituieren, denn die Wissenschaft ist ein Habitus des Intellekts [23]). Der Intellekt wiederum arbeitet mittels Vorstellungen und Begriffen, indem er sich dabei der Kategorien und der Zeichen bedient. Er vergleicht das eine Ding mit dem anderen, er leitet das eine von dem anderen ab, das heißt, er hat die Fähigkeit, das eine als Zeichen des anderen zu setzen [24]). Der Intellekt wird gleichsam dadurch, daß er Zeichen setzt und den Zeichen verschiedene Bedeutung beilegt (modi significandi), konstitutiert und formiert [25]).

Die Funktion eines Zeichens ausfüllen heißt nun soviel, wie dem Intellekt etwas repräsentieren [26]). Analog den Aussagen über den repräsentativen Charakter des subjektiven Seins bedeutet das zunächst, daß nur ein real existierendes Ding als Zeichen dienen kann. Von der Dinghaftigkeit bzw. Realität oder der Seinsqualität (Entität) hängt die Fähigkeit zu repräsentieren oder zu bezeichnen ab [27]). Weiter aber heißt das auch,

---

22) Vgl. Anm. 20. Der Begriff der Repräsentation, der gegenwärtig im Staats- und Verwaltungsrecht viel erörtert wird — ich erinnere nur an die Arbeiten von Carl Schmitt und Glums Untersuchung über den Reichswirtschaftsrat —, spielt auch in der Philosophie und Theologie des Mittelalters eine begriffsgeschichtlich höchst interessante Rolle: in der Erkenntnistheorie und Metaphysik, in der Lehre von der Eucharistie und in den Auseinandersetzungen über Konzil und Papst. Ich hoffe, demnächst eine Untersuchung darüber vorlegen zu können.

23) Vgl. Anm. 21.

24) De modis significandi IV 816 B Significatio nec proprie nec convenienter accipitur, nisi per respectum ad naturam intellectualem, quae potest uti signo, per comparationem seu deductionem unius rei ad alteram.

25) Ibid. IV 816 B Propterea significatio dici potest intellectus constitutio vel actuatio seu formatio vel adaptio.

26) Ibid. IV 816 B Unde significare est aliquid intellectui repraesentare. Vgl. 819 A.

27) Ibid. IV 816 B Significatio non fit per aliquod signum quod non sit res aliqua: quod enim nulla res est, nihil omnino repraesentat sive significat; habet autem omnis res tantum de significabilitate quantum de entitate. Mir scheint, als sei diese Theorie vom Wesen des Zeichens, die sich bis zu den Sentenzen des Lombarden zurückverfolgen läßt (vgl. Sent. I. I. d. 1. c. 1, Ed.^{2} Ad Claras Aquas 1916

daß ein Zeichen niemals absolut, sondern immer nur relativ gilt[28]), daß es weniger zu der realen Welt als zu der Tätigkeit des Intellekts in Beziehung steht[29]), daß also auch durch die Zeichensetzung eine neue Realität niemals nach außen, sondern nur in der Seele, intramental, geschaffen wird — dies zur Kritik der hemmungslosen Metaphysiker[30]).

So ergibt sich, daß man, wie mit dem Zeichen, so auch mit den Bedeutungsarten des Zeichens und den subjektiven Begriffen und Vorstellungen (rationes objectales) nur in Relation zum Intellekt rechnen darf; sie wären nicht ohne den Intellekt, was nicht ausschließt, daß ohne eine Welt des realen, objektiven Seins auch der Intellekt keinen Sinn hätte[31]).

Wenden wir uns nun zu der Frage, von der wir ausgingen, zurück, so läßt sich jetzt die Bedeutung der Erkenntnis schon bestimmen. Die Erkenntnis bzw. die subjektive Vorstellung (ratio obiectalis) ist nicht an die Grenzen des Intellekts oder an die Sphäre der logischen Begrifflichkeit gebunden. Sie kommt freilich nur zustande durch die intellektuale Natur, aber die Struktur des Ontischen verbürgt ihr durch das subjektive Sein ein Berühren der realen, objektiven Welt[32]).

Die subjektive Vorstellung hat also gleichsam zwei Gesichte, eines nach außen zur realen Welt gewandt und eins nach innen, dem Intellekt zugekehrt, oder zwei Beziehungen, eine reale und

t. I, p. 14), von großer Bedeutung für Luthers ausgesprochen *nicht*-symbolische Vorstellung vom Zeichen.

28) Ibid. IV 816 C Signum a quo significatio dicitur, non accipitur absolute, sed ad aliquid et relative, dum intelligitur ut signum, sicut species coloris in oculo non accipitur ut res.

29) Ibid. IV 816 C/D Signum ut signatum dictum relative magis accipit relationem istam ab actione rationis vel intellectus rerum habitudinem considerantis, quam a rebus ut res sunt absolute.

30) Ibid. IV 816 D Signum ad signatum dum comparatur per intellectum, non causatur ad extra nova res absoluta et positiva; sed bene in anima ...

31) De concordia ... IV 823 B Modus significandi vel ratio objectalis quantumcunque spectent ad scientias reales, non tamen excludunt operationes intellectus, quoniam modus significandi vel rationes objectales dicuntur relative ad intellectum, nec esse possent, si nullus esset vel esse posset intellectus negotians, sed nec intellectus negotians sufficeret, si nullae res ad extra, vel vere vel intelligibiliter esse possent.

32) Ibid. IV 827 B Quoniam ratio objectalis non sistit in solo intellectu aut conceptibus, sed tendit in rem extra, tanquam in suum principale significatum ...

eine logische, mittels deren sie einerseits die realen Wissenschaften: Moral, Mathematik, Physik und Metaphysik, andererseits die sermozinalen, rationalen oder auch nominalen Wissenschaften: Grammatik, Logik, Rhetorik, konstituiert [33]). Anders ausgedrückt: die Begriffe der Erkenntnis können entweder nach der personalen oder formalen Supposition als termini primae intentionis vel impositionis bezogen werden auf die reale Wirklichkeit, die sie bezeichnen sollen; die Zeichen dienen als Zeichen der Dinge, die sie darstellen. Oder die Begriffe werden nach der materialen oder naturalen Supposition genommen als termini secundae intentionis nur nach ihrem logischen Wert; sie supponieren für die Dinge nicht als Dinge, sondern nur als vom Verstand gesetzte Zeichen [34]).

Das Verhältnis der Theologie zu den weltlichen Wissenschaften „realer" und „rationaler" Art, zur Metaphysik wie zur Logik ist zu bestimmen, indem man wieder auf den ontischen Charakter der Wirklichkeit zurückgreift. Das Objekt der Theologie ist Gott selbst. Die Theologie, sofern sie auf Offenbarung beruht, hat es mit Gott, mit dem reinen, einfachen, vollkommenen Sein zu tun, während die Metaphysik immer auf einen Begriff, eine Vorstellung vom Sein angewiesen ist [35]), und diese Relation gilt erst recht von den rationalen Wissenschaften. Arbeiten die weltlichen Wissenschaften mit Hilfe der Kausalbeziehungen, indem sie von den offenbaren und faßbaren Wirkungen aus die verborgenen Ursachen zu erschließen suchen, so darf die Theologie im Gegenteil dank der ihr gegebenen Offenbarung bei der ersten Ursache einsetzen und von hier aus die Fülle der Wirkungen

33) Ibid. IV 827 C Et ita ratio objectalis habet quodammodo duas facies vel respectus, ad intra scilicet et extra.

34) Ibid. IV 823 A, 829 C Similis esset distinctio de modo significandi: quia vel significat rem ut res est, vel ut signum quoddam. Proportionabilis esset alia distinctio de terminis primae intentionis vel impositionis, seu personaliter acceptis, prout significant res ut res sunt aut, prout termini sunt secundae intensionis vel impositionis, supponentes pro rebus non ut res sunt, sed ut signa quaedam, sive sint extra animam vel ad intra.

35) De concord. IV 828 B, 829 D ff. Concordia Metaphysicae cum Theologia fiat, si consideretur ens simpliciter vel ens purum, vel ens universaliter perfectum, quod est Deus. Aut si consideretur generalis ratio objectalis entis. Secundum spectat ad Metaphysicam: primum proprie ad Theologiam, in qua Deus est subjectum.

übersehen[36]). Die ihr eigentümliche Methode, der processus a fine, ist ihr vorgezeichnet worden durch Christus in dem Wort: Niemand kann zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat (Joh. 6, 44)[37]). Da aber andererseits auch gesagt ist, daß niemand zum Vater kommt denn durch den Sohn, und daß in Gott A und O, Anfang und Ende sich finden, so ergibt sich daraus, daß der Weg und die Ergebnisse der profanen Wissenschaften den Erkenntnissen der Theologie nicht widersprechen können, daß sie vielmehr von der Theologie mit Nutzen in ihren Dienst gezogen werden dürfen[38]). Das wird um so mehr geschehen müssen, als dem Menschen die theologia patriae, die das reine Sein von Angesicht zu Angesicht sieht, erst in der Ewigkeit geschenkt wird. Hier auf Erden haben wir das Sein, theologisch gesehen, nur als ein im katholischen Glaubensbekenntnis enthaltenes, also ein zu glaubendes, ein im Glauben in Beugung unter die Autorität eventuell auch ohne Verständnis anzunehmendes Sein[39]). Wollen wir ein tieferes Verständnis der durch Kirche und Hl. Schrift dargebotenen Seinsoffenbarung erlangen, so können wir die Philosophie, insbesondere die Metaphysik, nicht entbehren. Wollen wir über ein verstehendes Erkennen hinaus schon hier trotz der uns versagten Unmittelbarkeit eines Seinsverhältnisses eine lebendige, unser Wesen berührende und gestaltende Verbindung mit dem Sein, so müssen wir uns entschlossen auf die experientia, die Erfahrungserkenntnis werfen, die den dumpf-gehorsamen Autoritätsglauben wie die gläsern kalte gelehrte „scholastische" Wissenschaft weit hinter sich läßt.

36) Centilogium de causa finali IV 815 C. De consol. theol. l. II, I 147 C Theologia sumit initium a prima et suprema causa, quae Deus est; in cujus ditione cuncta sunt posita, et non est qui suae possit resistere voluntati. Dehinc ad inferiores effectus se deflectit. Philosophia vero conversum ut saepius processum retinet ab inferioribus et cognitis ad superiores et latentes causas, ductu rationis se sublevans.

37) Centilogium de causa finali IV 815 C.

38) Ibid. IV 815 B Conveniunt nempe semper in idem apud Deum finis et principium, α et ω, circulo intelligibili perfectissimo. Unde nemo venit ad Patrem nisi per Filium. Sed nec ad Filium nisi Pater traxerit eum, ecce circulum perfectum.

39) De concord. IV 830 A Theologia viae respicit ens primum ut creditum cum suis attributivis non excludendo intelligentiam de multis. Theologia autem patriae respicit ens primum ut facialiter visum et objectaliter in seipso, non in speculo vel aenigmate...

Damit sind die beiden Pole angegeben, zwischen denen die weitere Arbeit Gersons sich bewegt. Es gilt auf der einen Seite, mit Hilfe der nun schon eine theologische Tradition bedeutenden nominalistischen Methoden eine neue theologische Metaphysik zu schaffen, die auf Grund der fortgebildeten okkamistischen Erkenntnislehre über einen bloß hingenommenen Glauben hinaus zu einer wirklichen Erkenntnis der christlichen Wahrheiten führt; es gilt auf der anderen Seite, dem trockenen Wissen gegenüber die besondere Art der religiösen Erfahrung aufzufinden und ihr im menschlichen Bewußtsein den Ort anzuweisen, wo sie wirklich wird.

Diese beiden Aufgaben haben Gerson in Anspruch genommen. Bei seinem Versuch, sie zu lösen, hat er es nicht vermeiden können, die Linien zu verwirren; man hat ihm darum nicht ohne Recht schon bald Unklarheiten vorgeworfen [40]). In immer wiederholten Wendungen setzt Gerson der „scholastischen" Theologie die „mystische" Theologie, der Buchstabenwissenschaft die Herzensweisheit, dem Erkennen die Liebe entgegen. Seine Bemühungen zur Reform des theologischen Studiums laufen letzten Endes darauf hinaus, die Studierenden in Paris aus allem Streit um Begriffe und Methoden wieder zu der brennenden mystischen Liebe des Meisters Bonaventura zurückzuführen, sie wieder nach den mystagogischen Anweisungen des Areopagiten den Weg der religiösen Praxis auf den „Berg der Beschauung" zu lehren, die religiöse Erfahrung, die auch die Laien haben können, in den Mittelpunkt der Theologie zu stellen. Und umgekehrt betont Gerson doch wieder an nicht wenigen Stellen, daß zur höchsten Kontemplation eine bestimmte, dem Laien nicht zugängliche Erkenntnis gehöre, erkennt er darum den Vorzug des beschaulichen Lebens vor dem tätigen Leben an, erweist er sich damit also im Bann der mittelalterlichen Überlieferungen als unfähig, die von ihm selbst gestellte Aufgabe zu erfüllen.

40) Vgl. E. Vansteenberghe, Autour de la „Docte Ignorance". Une controverse sur la théologie mystique au XVe s. Beiträge z. Geschichte d. Phil. des MA., herausg. von Cl. Baeumker, Bd. XIV, 2—4; 1915 und Un écrit de Vincent d'Aggsbach contre Gerson, Beiträge, Suppl. Bd. I 1913, S. 357—364.

Seine Zielsetzung führt von Okkam zu Luther in dem Sinn, daß nach der grundsätzlichen Besinnung auf den allem rationalen Wissen fremden, gegen alle rationale Begründung abweisenden Charakter der religiösen Erfahrung immer mehr die Notwendigkeit empfunden wird, nun doch irgendwie diese religiöse Erfahrung des Menschen in ihrem Besondersein mit dem geistigen Bewußtsein des Menschen in Beziehung zu setzen.

Luther fand, wie wir vorgreifend sagen können, diese Beziehung in dem von ihm im Lauf seiner theologischen Entwicklung immer umfassender herausgearbeiteten Begriff des Glaubens, in dem er allen anderen Erfahrungen und Erkenntnissen gegenüber und doch dem geistigen Verstehen faßbar und deutbar die Fülle der Gotteserfahrung konzentriert sah. Aber auch Luther ist zuvor durch die Begriffs- und Vorstellungswelt der mittelalterlichen Scholastik hindurchgegangen, hat eine Zeitlang in der Wertordnung des areopagitischen Systems gelebt und insbesondere bei seiner Ausbildung des Glaubensgedankens neuplatonischen Intentionen Raum gelassen. Man kann das an der Römer- und Hebräerbriefvorlesung beobachten. Da ist der Glaube noch ganz intellektualistisch gefaßt als das seinem überweltlichen Objekt angepaßte Verstehen (intelligere) des Unsichtbaren, das man mit den — eben neuplatonisch gedachten — Organen des Geistes nur erhoffen, nicht aber wie Erkenntnisse irdischer Dinge sich aneignen kann. Die affektvolle innerliche Berührung mit der unsichtbaren überirdischen Welt Gottes bringt erst die ekstatische Liebe, die sich in wortlosem Gebet nach areopagitischem Vorbild aufschwingt zu dem höchsten Einen, um sich mit ihm zu vereinigen [41]). Dieser ekstatischen Liebe, die er sich als über dem (intellektuellen) Glauben sich erhebend dachte, hat Luther damals alle die Eigenschaften zugeschrieben, die er später dem Glauben zuerkannte, als er gelernt hatte, Glaube und Liebe als die eine Erfahrung glaubend in der Liebe sich betätigenden, liebend der Güter des Glaubens sich versichernden, Gott in der Not und dem Vergebungswort des Bruders begegnenden christlichen Lebens zu fassen.

41) Römerbriefvorlesung Ficker II 138, 28 ff.; Hebräerbriefvorlesung Ficker II 99, Hirsch-Rückert 234, 10 f.

Es ist nicht zu verkennen, daß Luther die ekstatische Liebe areopagitischer Prägung, von der er zuweilen in seinen frühen Schriften spricht, durch Gersons Vermittlung überkommen hat. Mit dieser Feststellung trifft man aber zugleich den Punkt, an dem das eigentümliche Versagen Gersons deutlich wird. Luther hat seine Anschauung von der besonderen Art der religiösen Funktion fortgebildet, bis er sie in seinem Begriff des Glaubens tiefsinnig und einfach zugleich darstellen konnte. Gerson blieb bei dem überlieferten Verständnis des Glaubens als der gehorsamen Hinnahme der durch die kirchliche Autorität dargebotenen dogmatischen Sätze. Er mußte darum auch, wenn er das eigentliche religiöse Erleben beschreiben wollte, die Tradition der mystischen Theologie fortsetzen, indem er es einordnete in das abstrakt-theoretische Schema der mystisch-kontemplativen Devotionsübung. Und eben diese Gebundenheit an die Methoden der mystischen Theologie machte es ihm unmöglich, etwas Durchgreifendes zur Reform von Kirche und Theologie zu leisten.

Wie hat nun Gerson das von ihm erkannte Ziel im einzelnen zu erreichen gesucht? Wenn wir dieser Frage in Kürze nachgehen, werden wir sehen, in welcher Weise Gerson mystische und nominalistische Elemente in seiner Theologie miteinander verbunden hat. Es wird deutlich werden, wie sich die Gedanken Gersons in ihrem ganzen Tenor von der in der Theologie Luthers wirksamen Richtung unterscheiden. Zugleich werden die Punkte hervortreten, die trotz aller Verschiedenheit einen Vergleich zwischen Gerson und Luther nahelegen, weil an ihnen doch mehr oder minder positive Beziehungen zwischen beiden zum Ausdruck kommen.

Der Weg zu einer über den bloßen Autoritätsglauben hinausführenden Erkenntnis des eigentümlichen Inhalts der theologischen Aussagen ergibt sich für Gerson aus einer Kombination der ontologischen Metaphysik mit einer nominalistischen Interpretation der Universalienlehre. Durch diese Kombination erhalten die Universalien, denen durch die nominalistische Kritik eine extramentale Realität abgesprochen wird, die mithin den realistisch-metaphysischen Sinngehalt verloren haben und in ihrer Bedeutung auf den logischen Sinngehalt beschränkt sind,

wiederum zwar nicht ein eigenes metaphysisches Gewicht im Sinn einer realen Existenz, wohl aber eine religiöse, metaphysische Funktion. Und eben hier greift die mystische Theologie ein, hier wird die Verbindung sichtbar, die Gerson zwischen dem Nominalismus und der areopagitischen „Mystik" gesucht und gefunden hat. Auch für diese vom Neuplatonismus herkommende mystische Theologie ist es charakteristisch, daß erkenntnistheoretischen und logischen Unterscheidungen metaphysischer Wert und metaphysische Funktionen zuerkannt werden.

Das Universale hat nach nominalistischer Auffassung keine Realität außer im denkenden Intellekt. Aus der verschiedenen Art seiner Bedeutung für den menschlichen und den göttlichen Geist ergeben sich nun wichtige Folgerungen. Für den kreatürlichen Intellekt ist das Universale, wenn anders es nicht eine bloße Fiktion darstellen, sondern eine wirkliche Verbindung mit der objektiven Welt verbürgen soll, nur gegeben, weil und soweit es sich auf die Einzeldinge stützt[42]). Aber die Erkenntnis, die es vermittelt, ist eben dieser Bedingung wegen nur sehr begrenzter Art. Ein unmittelbarer Zugang zum reinen Sein wird dem viator, dem irdischen Pilger, nicht eröffnet. So kann das Universale auch nicht zu einer wirklichen, einer — Gerson schließt sich hier dem Sprachgebrauch Okkams an — „intuitiven" Erkenntnis Gottes führen. Gott ist unendlich und unerfaßlich, und es hat keinen Sinn, ihn in seinem Wesen begreifen, ihn „sehen" und „fühlen" zu wollen. Auch die reinsten und höchsten Begriffe bleiben seiner Unerkennbarkeit gegenüber „Namen", nomina. Und man muß sich damit begnügen, ihn in diesen altüberlieferten Namen und Begriffen des Vaters, des Freundes, des Wohltäters usw. zu verehren. Der aus der nominalistischen Erkenntnislehre zu erschließenden, in dem Terminus nomen zum Ausdruck gebrachten Einschränkung der Reichweite des intellektuellen Wissens wird hier zur Seite gestellt die Unvollkommenheit, mit welcher der sich unter die Autorität des

42) De simplif. cordis IV, III 458 B universalitas derivatur et fundatur in rebus singularibus, alioquin ficta esset.

Dogmas beugende Glaube des einfachen Frommen sich abfinden muß [43]).

Auf der anderen Seite ist das Universale die Form, in der das Denken des göttlichen Geistes sich vollzieht. Denn Gott ist das reine, einfache Sein; und er hat, wie wir sahen [44]), als der höchste Intellekt eine seinem Wesen entsprechende subjektive Vorstellung vom Sein, eine Vorstellung, die allen Trübungen, Akzidentien, allen raumzeitlichen Umkleidungen entnommen, rein, klar und vollkommen ist. In dieser Form der dem göttlichen Geist eigentümlichen subjektiven Seinsvorstellung ist jedes Seiende von Ewigkeit her, als „Idee", in der schöpferischen Wesenheit [45]). Und eben diese im göttlichen Geist von Ewigkeit her vorhandenen, nicht real zu unterscheidenden, sondern nur analogisch zu erschließenden Ideen sind nichts anderes als die Universalien, denen zur Vermeidung des Pantheismus nur eine intramentale Realität zuzuerkennen ist.

Es ist ersichtlich, welchen Wert von hier aus die Universalien für den menschlichen Intellekt in seinem Verhältnis zum göttlichen Geist gewinnen müssen. Eine befriedigende, eine volle Erkenntnis vermögen sie nicht zu verschaffen. Aber sie können dem menschlichen Geist die Begegnung mit dem göttlichen Geist vermitteln; sie können den menschlichen Geist auf diese Begegnung vorbereiten, ihn für sie bilden und erziehen. Denn wenn nur der menschliche Geist sich den Mühen der Abstraktion unterzieht, wenn er sein Denken läutert und klärt, wenn er die sinnlichen Vorstellungen abwirft und in die Höhe der reinen

43) Ibid. XV, III 463 A... patet ex prioribus, quid habet respondere cor simplicis meditantis vel orantis, si quaeratur ab eodem, quid meditando, quid orando cogitat, quid aspicit, aut quod diligit? Recogito, dicere potest, Patrem meum coelestem, Benefactorem meum, Redemptorem meum, Salvatorem meum, Judicem, Dominum, immo Sponsum, et Amicum meum. Et si pergas ultra requirere: Quis est iste Pater tuus, cujus essentiae, cujus perfectionis cujusque conditionis? Respondeat: Incomprehensibilis est et infinitus, et ideo comprehendere ipsum non laboro. Satis mihi est, ipsum pro statu praesentis exilii cognoscere sub eis quae memoratae sunt rationibus, quia Pater, quia pius, quia benefactor, amicus, intimus, pulcher, decorus et totus desiderabilis, prout sponsa dixit in Canticis c. V. 16.

44) Vgl. Anm. 20.

45) De concord. IV. 825 A. Quodlibet ens in esse objectali fuit ab aeterno in Deo seu divino verbo quod est creatrix essentia.

Begrifflichkeit emporsteigt, wenn er von der raumzeitlichen Anschauung dieses oder jenes Guten, dieses oder jenes Seins sich wendet zu der absoluten und universalen Idee des Guten, des Seins, dann verähnlicht er sich dem göttlichen Geist, er gleicht sich ihm an, und der circulus intelligibilis, der von Geist zu Geist führt, wird geschlossen [46]).

Es ist der Weg der Universalisierung der Begriffe, der Sublimierung des Denkens, der hier gegangen wird, und gemäß den nominalistischen Voraussetzungen kann das Ende dieses Weges, solange man in der Sphäre des Intellektuellen bleibt, nicht ein Positivum, nicht ein Erkenntnisgewinn sein, sondern nur eine Negation. Denn die nominalistische Auffassung der Abstraktion, für die das Universale nur ein entleerter logischer Begriff ist, bedeutet ein negatives Verfahren, und der der Abstraktion entsprechende Begriff der Simplifikation, der Vereinfachung, unterstreicht diesen negativen Charakter, ist doch die Einfachheit, die Gott zugeschrieben wird und die der menschliche Geist erzwingen soll, keine positive Eigenschaft, sondern das Absehen von allen konkreten kreatürlichen Bedingtheiten [47]).

Nun ist der Schritt nicht mehr weit von dieser nominalistischen Deutung des Abstraktionsprozesses, von dieser Interpretation der durch die doppelte Form des Seins bestimmten Universalien zur areopagitischen Mystik. Denn die Abstraktion, die hier gelehrt wird, ist ihrem Wesen und ihren Tendenzen nach nichts anderes als die via negationis der mystischen Theologie. Die mystische Theologie ist das „kürzeste" Evangelium, weil sie Gott alle positiven Bestimmungen abspricht, im genauen Gegensatz zur symbolischen Theologie, die ihm alle nur möglichen Bezeichnungen beilegt, um damit affirmativ die unerschöpfliche Fülle seiner Macht zum Ausdruck zu bringen. Die mystische Theologie schlägt den entgegengesetzten Weg ein. Die von ihr ge-

46) De myst. theol. pract. XII, III 420 B/C Rursus... proficeret meditari, quomodo totus iste mundus sensibilis ad animam rationalem per sensus corporis ingreditur, ut circulo quodam intelligibili ac pulcherrimo ipse mundus derivatus a Deo reducatur in eum. Vgl. De consol. theol. l. II, I 153 C; l. IV, I 178 B ff. De simplif. cordis XII, III 461 C.

47) Vgl. z. B. De concord. Metaphys... IV 828 B quod enim simpliciter dico, sine addito dico.

lehrte Negation entspricht der Abstraktion der nominalistischen Erkenntnislehre, der deus absconditus der Nominalisten ist der nur in Negationen zu erfassende Gott des Areopagitismus, die simplificatio ist vollzogen in der contemplatio, der reinen Schau des durch die Abstraktion und Negation alles Kreatürlichen hindurchgegangenen Geistes [48]).

So haben sich Nominalismus und Mystik in der Darstellung der den theologischen Aussagen zugrunde liegenden Disposition des menschlichen Geistes und seines in einer bestimmten Struktur des Ontischen begründeten Verhältnisses zum göttlichen Geist gefunden. Allein damit ist der eigentümliche Charakter der religiösen Erfahrung noch nicht getroffen. Abstraktion und Negation bedeuten ja weder einen Erkenntnisgewinn, noch sind sie geeignet, das Faktum des eigentlich Religiösen zu kennzeichnen, sie sind lediglich eine Vorbereitung des menschlichen Geistes durch die Universalisierung, d. h. Reinigung seines Denkens von allen kreatürlichen Besonderheiten für die Begegnung mit dem göttlichen Geist. Aber die Begegnung selbst ist damit noch nicht gefaßt, der Raum zwischen Mensch und Gott noch nicht überwunden. Hier ist nun die Stelle, wo die eigentlich mystischen Elemente in der mystischen Theologie durchbrechen, der affektive Drang zur Vereinigung mit der Gottheit. Es ist letzten Endes gleich, wie die verwendeten Begriffe und Gedanken im einzelnen lauten, wo sie geistesgeschichtlich ihre Stellung haben und was für eine Sonderbedeutung oder Akzentuierung ihnen ursprünglich zukommt, ob also Gerson mit Gregor dem Großen davon spricht, daß auch die Liebe eine Erkenntnis verschaffe, ob er im Sinn des Neuplatonismus die excessus mentales oder auch treffender supermentales als Ergebnis der Abstraktion und Negation erwartet, die Erhebung des Geistes über sich selbst hinaus, die Gott in der göttlichen Dunkelheit sehen läßt, in der geheimnisvollen Verborgenheit, in der er sein Zelt aufgeschlagen hat, ob er die ekstatische Liebe schildert, die sich zu Gott hinaufschwingt, oder darauf hinweist, daß die Seele doch, wenn sie von der mystischen Theologie durch die Negation hindurchgeführt wird, in diesem Zustand ohne

48) Vgl. Dreß, Die Theologie Gersons S. 51, Anm. 1; S. 54 ff.

Zweifel sowohl handelt wie leidet und demzufolge auch etwas „erfahren" muß, — immer ist im Gegensatz zur intellektuellen Funktion der Seele ihre affektive Funktion gemeint, ihre mit dem Begriff desiderium umschriebenen voluntativen Kräfte, die ihr die innerliche Aneignung, die wahrhafte experientia, die cognitio experimentalis, d. h. das praktische Kennenlernen des mit den religiösen Vorstellungen und theologischen Formeln Gemeinten erlauben. Der Glaube, die fides, bleibt dagegen immer nur entweder, objektiv, das kirchliche Dogma, oder, subjektiv, die Haltung des demütigen Gehorsams, der den Offenbarungswahrheiten, auch wenn sie nicht verstanden werden, entgegengebracht werden muß. Erst der Hinweis auf das desiderium zeigt, wo und wie das religiöse Erleben dem geistigen Bewußtsein des Menschen eingegliedert ist. Und hier führt die Befruchtung durch die mystische Theologie Gerson über den radikalen Okkamismus hinaus; ein eigentümlicher affektiver Transzendentalismus, wie er in der deutschen Mystik schon konzipiert worden war, bringt diese in der Linie der theologiegeschichtlichen Entwicklung von Okkam zu Luther liegende Intention zum Ausdruck. Die transzendentalistischen Gedanken, die in der Mystik schon früher beobachtet werden können, finden nun durch die nominalistischen Tendenzen Gersons eine bemerkenswerte Modifizierung und Beschränkung, wie andererseits die im Nominalismus liegende phänomenalistische Tendenz durch die Aufnahme der mystischen Ideen und Vorstellungen durchbrochen wird.

Das bisher gewonnene Ergebnis ist nun in seinen Folgerungen sogleich noch nach einigen Richtungen hin zu verdeutlichen, ehe wir dazu übergehen, das Verhältnis Luthers zu Gerson an den zentralen Problemen klarzustellen.

Es ist ohne weiteres verständlich, daß von der durch Gerson eingenommenen Position aus der Psychologie ein weites Feld eingeräumt und eine eminente Bedeutung zuerkannt werden muß. Schon die erkenntnistheoretische Grundstellung führt darauf, denn wenn die Gebundenheit der Erkenntnis an die Funktion der intellektuellen Organe so stark unterstrichen wird, muß notwendig eine eingehende Untersuchung des diese Verknüpfung

bedingenden Mechanismus der intellektuellen Tätigkeit gefordert werden. Wenn weiterhin nach nominalistischer Auffassung die Eigenschaften, die der menschliche Geist Gott zuschreibt, auf die verschiedene, aus dem Schuldgefühl, der Dankbarkeit oder der Freude, der Indifferenz oder der leidenschaftlichen Anteilnahme sich ergebende Einstellung des Menschen zu Gott zurückgeführt wird, dann liegt auch von seiten der Theologie ein Hinweis auf die psychologischen Zusammenhänge vor, der nicht übersehen werden darf: es ist wichtig, daß die religiöse Haltung des Menschen in ihren verschiedenen Möglichkeiten, die grundsätzliche Veranlagung des menschlichen Geistes, die wechselnde seelische „Witterung", die aufs engste mit den Grundformen der Psychologie zusammenhängende, dabei theologisch-anthropologisch so bedeutungsvolle Problematik der Gewissensentscheidung erforscht werden. Bei einer so entschiedenen Betonung der psychologischen Momente muß die Empfänglichkeit für die in den Traditionen der mystischen Theologie immer nuancierter ausgebildete psychologische Terminologie, die hier begegnende, immer virtuoser gehandhabte psychologische Kunstfertigkeit, sehr groß sein. Es ist nicht erstaunlich, daß bei der Verknüpfung von erkenntnistheoretischen, logischen und metaphysischen Gedanken- und Beweisführungen und der Einbeziehung psychologischer Begriffe und Vorstellungen die metaphysischen Ideen häufig psychologisch gefärbt erscheinen — ich erinnere hier nur an die vorwiegend logisch-psychologische Deutung der sonst, im Realismus, erkenntnistheoretisch - metaphysisch bestimmten Universalien durch Gerson, während andererseits das psychologische Material in die Sphäre des Metaphysischen erhoben wird und eine eigenartige (ich möchte sagen:) „Metapsychologie" sich herausbildet, was besonders fesselnd etwa an der Theorie von der contemplatio zu beobachten ist[49]). Die Beachtung, die Gerson der Psychologie zuteil werden läßt, spiegelt sich wider in dem Nachdruck, mit dem er die „Geistlichen Übungen", die exercitia spiritualia, betreibt. Auch die Anweisungen zur formgerechten Durchführung des Abstraktionsprozesses sowie der Negation liegen in derselben Linie, wenn auch das hier zur An-

49) Vgl. besonders De myst. theol. spec. III 365 A ff.

wendung gebrachte meditative Element sich in einer eigentümlichen Spannung befindet zu dem Prinzip der Meditation, das den geistlichen Übungen zugrunde liegt; denn während dort die Meditation von den sinnlichen Bildern fort- und emporführen soll zu den reinen Formen der intellektualen Anschauung, ist es hier ihre Aufgabe, die Seelen gerade an Hand möglichst bunt und kräftig ausgemalter sinnlicher Vorstellungen zum Affekt zu reizen.

Die Psychologie Gersons ist bestimmt durch das scala-Schema, diese charakteristische Art, in Stufen zu denken, die wir im Neuplatonismus, in der Mystik, im Katholizismus und Idealismus finden, und die sich so grundsätzlich unterscheidet von dem Denken in Totalitäten, das in Luthers totus homo-Idee den repräsentativen Ausdruck gefunden hat. Handelt es sich einmal darum, über die verschiedenen gradus der jeweils dem Vorgefundenen angemessenen scala hinweg die letzte metaphysische Einheit zu erreichen, so werden auf der anderen Seite die polaren Spannungen etwa des simul iustus peccator umschlossen, nicht in billiger Harmonisierung, auch nicht in vulgärem Psychologismus, sondern aus der Anerkennung der aus der göttlichen Kontingenz und den ontologischen Momenten der Theologie sich ergebenden Paradoxie.

Hier ist nun allerdings eine Einschränkung zu machen, die einer theoretischen Konstruktion abträglich sein mag, aber für das wirklich historische Verständnis der geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Luther und Gerson und damit auch für die richtige Erkenntnis der geistesgeschichtlichen Stellung Gersons wichtig genug sein dürfte. Wenn nämlich Gerson auch grundsätzlich das scala-Schema anwendet, wie es der Übung in der katholischen Theologie des Mittelalters entspricht und vor allem in den Dokumenten der Mystik und den Lehrbüchern der mystischen Theologie immer wieder begegnet, so finden sich doch in der nominalistischen Denkweise die Prinzipien des totalen Denkens vorgebildet, insofern sie hinter den einzelnen Seelenvermögen und ihren Organen die wesentliche Einheit des Seelischen sieht, und man kann, wie ich versucht habe zu zeigen [50]),

50) Walter Dreß, Die Theologie Gersons 1931, S. 90 f.

gerade bei Gerson nachweisen, wie dieses Streben zur Auffassung Luthers, zur totus homo-Idee, hinüberführt. Die Geschichte des totus homo-Begriffs ist noch nicht dargestellt worden; sie wäre eine geistesgeschichtlich, theologisch und philosophisch lohnende Aufgabe und müßte weit ins Mittelalter zurückgreifen. Gerson spricht dann einmal in Wendungen, die in den Hauptbegriffen an Luthers spätere Darlegungen erinnern [51]), den Gedanken aus, daß die Unterscheidung eines mehrfachen Willens, eines höheren Willens, der sich Gott zuwende und die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen suche, und eines niederen Willens, der sich auf die niederen Dinge beziehe, nicht substantiell, sondern nur relativ zu verstehen sei [52]).

Wenn nun auch hier mit der Ablehnung eines substantiellen Unterschiedes und der Feststellung einer nur in der Relation bestehenden, nur durch die Bezogenheit begründeten Distinktion Luthers Auffassung vorgebildet ist und diese Tatsache problemgeschichtlich höchst interessant ist, es darf doch nicht übersehen werden, daß Gerson — darin liegt ja auch ein Grund seiner Beschränkung — praktisch in seinen Schriften dieser Überlegung keinen Raum gegeben hat, sondern überall das gradus-Schema zugrunde legt.

Die graduelle Psychologie ist ihrerseits, und das gibt eine gewisse Erklärung, ja wieder nur ein Ausdruck einer bestimmten Art des Denkens. Und die eigentümliche Logik dieses Stufendenkens, das sich am charakteristischsten wohl im Hierarchie-Gedanken ausspricht, findet sich nicht allein in der Psychologie,

---

51) Vgl. WA II 415, 6 ff. causa erroris est, quod subjectum gratiae dant solam animam eiusque nobiliorem partem, deinde quod carnem et spiritum distinguunt metaphysice tanquam duas substantias, cum totus homo sit spiritus et caro, tantum spiritus, quantum diligit legem dei, tantum caro, quantum odit legem dei.

52) De consol. theologiae l. II, I 148 B Veruntamen ad intelligentiam hujus rei, ... qualiter et in quibus humana voluntas divinae debeat conformari, rememoranda est distinctio de triplici voluntate... Est in supremo proprie dicta voluntas rationalis insita portioni suae superiori, quae ad leges convertitur aeternas... Haec voluntas ita semper conformis esse tenetur divinae voluntati cognitae, ut adversus beneplacitum suum nunquam remurmuret... D Altera voluntas est inserta portioni rationis inferioris: quae quidem altera dicitur non in substantia, sed quia convertitur ad leges vel res interiores, elongata quodam modo a prima luce et virtute...

sondern auch in der Theologie, etwa in der Gottes- oder in der theologischen Sündenlehre, und in den metaphysischen Erörterungen. Auch die scintilla-Idee z. B., die Lehre vom Seelenfünklein, gehört in diesen Zusammenhang. Sie entspricht einer bestimmten psychologischen Grundauffassung, sie wird auch psychologisch begründet und läßt sich psychologisch unterbauen, aber ihre Bedeutung erschöpft sich keineswegs im Psychologischen, vielmehr eröffnet sie sich erst von einer theologisch-metaphysischen Anthropologie her. Man kann darum wohl folgern, daß die scintilla-Idee notwendig den Synergismus und eine Theorie von der Verdienstlichkeit nach sich ziehe, aber es scheint nicht erlaubt, ihr ohne weiteres eudämonistische Tendenzen im heute üblich gewordenen Sinn zuzuschreiben. Hinter ihr steht eine ganz bestimmte, eindeutig zu erkennende theologisch-metaphysische Logik, und es wäre nur noch ganz allgemein die Frage aufzuwerfen, wie weit diese Logik, diese apriorische Gebundenheit durch eine bestimmte Denkform ihrerseits wieder auf einem nicht weiter abzuleitenden Selbstverständnis beruhe oder inwiefern auch das Selbstverständnis seine charakteristischen Linien durch die vorgegebenen Denkformen erhalte.

Jedenfalls, es dürfte deutlich geworden sein, durch welche Momente das Denken Gersons bestimmt wird, in welcher Richtung es sich vornehmlich vollzieht und in welchen Ideen es demgemäß folgerichtig sich selbst wiedererkennt. Ein Blick auf Luthers totus homo-Idee zeigt dann sogleich den geistesgeschichtlichen Anknüpfungspunkt in der nominalistischen Psychologie wie den grundsätzlichen Unterschied in allen wesentlichen Ausführungen.

Wir kommen nun zu den zentralen Problemen, an denen das theologiegeschichtliche Verhältnis Gersons zu Luther aufzuzeigen ist. Es handelt sich um die drei Gedankenkreise, die sich bewegen um die transzendentalistische Auffassung der religiösen Erfahrung, um die Bedeutung des Gesetzes im Rahmen der Theologie und um die Frage der Anfechtung.

Ich darf hier als bekannt voraussetzen, was unter Luthers Transzendentalismus zu verstehen ist, und möchte lediglich daran erinnern, daß Luther, nachdem er durch eine von neuplatonisch-areopagitischen Ideen beeinflußte Periode hin-

durchgegangen war, in der er den Glauben intellektualistisch faßte und die religiöse Erfahrung in ihrer Eigentlichkeit als ekstatische Liebe deutete, später im Glauben die Hauptfunktion der Religion erkannte und eben diesen Glauben transzendentalistisch verstand: was du glaubst, das hast du.

Bei Gerson ist eine wichtige Vorstufe dieses Verständnisses zu beobachten, wie sie durch die Kombination von nominalistischen und mystischen Gedanken herausgebildet wird. Der Mensch glaubt dort zu sein, wo sein Verlangen, sein desiderium ist. Er hat aber sein desiderium ganz in seiner Gewalt und kann sich darum also auch ganz nach Belieben mit Gott und den Heiligen in Verbindung setzen, mit ihnen sprechen, sie um Hilfe anrufen [53]). Das ist die Grundthese, die nun auf der einen Seite ihre religiöse Färbung und Wärme durch die der Mystik entnommenen Vorstellungen von der Kraft des affektiven Verlangens erhält, auf der anderen Seite durch die nominalistische Erkenntniskritik bedeutsam modifiziert wird. Hier spielen also einerseits hinein die Anschauung von der Verähnlichungskraft und der virtus unitiva der Liebe, die Theorie der inneren Erfahrung und der geistlichen Gefühle und der Ekstase, der devotio, der Brautmystik und der Gottesfreundschaft, andererseits tritt als Korrektiv die nominalistische Unterscheidung von den zwei Seinsformen daneben: wohl habe ich Gott in meinem Verlangen, aber wie ich erkennend niemals zum objektiven Sein vorstoßen kann, sondern es nur, aber auch wirklich, vermöge der repräsentativen, beziehungskräftigen Funktion des subjektiven Seins in einer meiner Existenz entsprechenden Weise habe, wie demgemäß auch Gottes Unfaßlichkeit von mir nicht begriffen werden kann, es sei denn in den „Namen" und Eigenschaften, die mein Intellekt dem Verborgenen beilegt und die nun zwar vor der unerkennbaren Einheit des einen in ihrer kreatürlichen Bedingtheit enthüllt werden müssen, aber ihn mir dennoch in einer meinen Verhältnissen angepaßten Art und Weise nahe-

53) De mendicit. spirit. III 489 A illuc te sanctum ferat desiderium: ubi enim tuum sanctum erit desiderium, et ibi teipsum esse judicabis. Quid autem magis in tuo est arbitrio, quam tuum desiderium, quo potes continuo ad Deum proficisci, cum Deo loqui et cum Sanctis, ab eisque subsidium implorare?

bringen, so bin ich auch in meinem Wollen und Verlangen angewiesen und beschränkt auf die Gefühle und Affekte, die sich aus meiner Existenz ergeben. Gottes Unfaßlichkeit im Dunkel seiner Geheimnisse bleibt auch, trotz aller mystischen Formeln, vor der Intensität meines Verlangens bestehen, und wenn ich ihn erfühle, so doch niemals in seinem Ansichsein, sondern immer nur in den meiner Wirklichkeit entsprechenden Äußerungen.

Dem Harten ist darum Gott hart, dem Grausamen grausam, dem Bösen böse und streng, dem Barmherzigen barmherzig, dem Guten gut, und es liegt nur am Menschen und seiner Einstellung, wie ihm Gott jeweils erscheint. Denn nicht der unveränderliche Gott ändert sich, sondern der Mensch verändert seine Haltung. Will er also einen barmherzigen Gott haben, so muß er selbst barmherzig sein[54]). Wird hier eine naiv-realistische Auffassung vom Verhältnis Gottes zu den Menschen, die sich seiner bemächtigen wollen, abgewiesen, so soll doch keineswegs darum eine phänomenalistische Skepsis gelehrt werden; es handelt sich in der religiösen experientia nicht um eine Illusion, sondern um eine wirkliche Begegnung mit dem göttlichen Willen — eben im Rahmen der dem Menschen in seinen Erkenntnissen und Empfindungen gegebenen subjektiven Wirklichkeit.

Das zeigt sich auch des Näheren in der Theorie des Gebetes, die Gerson gibt. Das Gebet läßt sich zwar im Sinn des nominalistischen Positivismus aus den Anordnungen Gottes begründen, der dem Menschen diesen Weg, sich sein Heil zu verschaffen, vorgeschrieben hat. Aber diese Auskunft genügt Gerson doch nicht. Zwar ist es unmöglich anzunehmen, daß der unveränderliche Gott, der alles geschaffen und alles vorausbestimmt hat, durch ein Gebet bewogen werden könne, seine Entschlüsse umzustoßen, seinen Zorn aufzugeben, von seinen Zielen abzulassen. Aber darum wird das Gebet noch nicht sinnlos. Es soll vielmehr dazu dienen — und hier mag man an die Rolle denken, die der Abstraktionsprozeß und die geistlichen Übungen bei Gerson

54) De mendicit. spirit. III 490 B Volens itaque Deum tibi fore pium et misericordem, esto et tu tibi ipsi misericors: est enim durus duris, pius piis, bonus bonis, severus malis. Talem utique illum inveniens et tu fueris in tuis desideriis, non quidem per mutabilitatem ejus, sed per tuam.

spielen —, den Betenden selbst durch eine Art religiöser Pädagogik umzuwandeln in die Devotion hinein, die den göttlichen Geboten entspricht, und ihm auf diese Weise die göttliche Gnade zu sichern [55]). Es ist klar, daß, wenn nicht der Angeredete, sondern der Anredende geändert werden soll, die Art der Rede vor der göttlichen Gerechtigkeit eine andere sein muß als vor dem menschlichen Gericht. Muß hier der Vorgeforderte alle Momente herausstellen, die zu seinen Gunsten sprechen und ihn rechtfertigen können, um ein günstiges Urteil zu erreichen, so gibt es im Gebet vor Gott, will man der Verdammung entgehen, keine andere Möglichkeit, als sich selbst ohne jede Schonung bloßzustellen und zu verwerfen. Allein diese aufrichtige Anerkennung der eigenen Lage den Forderungen Gottes gegenüber kann zur Vergebung führen. Und obwohl Gottes unabänderlicher Wille durch das menschliche Gebet nicht berührt wird, ist es doch Gerson möglich zu sagen, daß Gott durch den sich selbst offen verurteilenden, auf die eigene Rechtfertigung und alle Ausflüchte verzichtenden Beter „besiegt" wird, gleichsam gezwungen wird, dem reuigen Sünder die Barmherzigkeit nun nicht mehr vorzuenthalten [56]). Denn wenn der Mensch sich durch das Gebet in die ihm vor Gott zukommende Haltung des bekennenden, flehenden Sünders gebracht hat, also von seiner Seite das vorbestimmte Verhältnis des Menschen zu Gott zu realisieren bzw. zu restituieren gedenkt, wird auch Gott nicht mehr zögern, seinerseits die Aktualisierung seiner potentiell immer vorhandenen ordnungsmäßigen, d. h. durch Gnade und Barmherzigkeit bestimmten Beziehung zum Menschen zu vollziehen.

Inwieweit in dieser transzendentalistischen Deutung des Gottesverhältnisses geistesgeschichtlich eine Vorstufe zu Luthers Denken vorliegt, das wird an vielen Stellen im einzelnen klar

55) Ibid. III 490 A Orandum quidem est Deus, non quasi nostra oratione flectendus, aut placandus, aut aliter quovis modo a suae voluntatis instituto immutandus; sed ut nos ipsos orantes exitemus et provocemus ad devotionem, et nostrae miseriae compassionem. At e contra, non ob aliud hominem rogamus, nisi ut eum ad misericordiam moveamus.

56) De monte contempl. XLIII, III 576 D Per talem modum vincet Deum, faciens ei sacrificium de cordis sui duritia, et certe Deus ejus non obliviscetur, conferens misericordiam suam, cum cognoverit horam atque punctum expedientem sec. suum beneplacitum.

geworden sein. Der wesentliche Unterschied liegt, wie mir scheint, darin, daß Luther den Glauben als die erste und erschöpfende Funktion der Religion transzendentalistisch verstand, dadurch einerseits die Eigenart dieser Funktion den anderen Verhältnisweisen des menschlichen Intellekts und Affekts gegenüber heraushob, andererseits alle weiteren der Religion eigenen Haltungen, die Liebe, die guten Werke nur in und aus dem Glauben begriff, während Gerson von dem Verhalten des menschlichen Intellekts und Affekts allgemein sprach, ihre Wendung zu Gott hin nur als eine Wendung unter anderen verstand und Glauben und Liebe bzw. das intellektuelle Begreifen und das affektvolle, sich selbst bemühende und darum verdienstliche Verlangen als zwei übereinanderliegende Stufen der religiösen Erfahrung auffaßte. Hier fides sola — dort cognitio und darüber das desiderium bzw. der amor exstaticus, das experimentum oder wie es sonst genannt wird: schon die Begriffe selbst, erst recht ihre Zuordnung zueinander beleuchten die Differenz, die festzustellen ist, unbeschadet der Tatsache, daß beide Konzeptionen in der Intention, der transzendentalistischen Interpretation der religiösen Erfahrung nahe Verwandtschaft aufweisen.

Wenn die Kategorie des Gesetzes oder Gebotes für Gersons Verständnis der Religion eine so wichtige Rolle spielt, so dürfen wir darin wieder eine Auswirkung des nominalistischen Positivismus sehen. Und zwar ist das Gesetz, die von Gott einmal für die Welt getroffene und als verbindlich erklärte Ordnung, ebensosehr Manifestation wie Begrenzung des göttlichen Absolutismus und darin ähnlich der vom absoluten Fürsten dem Volk oktroyierten Verfassung. Gott will, nach dem Grund seiner Willensentschlüsse und Willenskundgebungen haben wir ihn nicht zu fragen. Hat er aber eine Ordnung statuiert, so müssen wir uns danach richten, um so mehr, als er selbst sich daran gebunden hat und mit der Intensität des Wollens, die vor dem menschlichen Gesichtspunkt als bedrohliche Willkür erscheinen mußte, nun auf die Beachtung der Gebote dringt.

Indessen, damit ist die tiefere Begründung des Gesetzes noch nicht gegeben. Der Vergleich mit der oktroyierten Verfassung

erschöpft seine Bedeutung keineswegs. Gerson hat sich auch um eine aus der nominalistischen Erkenntnislehre folgerichtig entwickelte metaphysische Begründung bemüht, die in engem Zusammenhang mit der Gotteslehre und der Theorie der religiösen Erfahrung steht. Wie wir den unerfaßbaren Gott seinem Wesen nach nicht zu begreifen vermögen, sondern ihn nur haben in Formen, die der subjektiven Wirklichkeit unserer Vernunft und unseres Affekts entsprechen, so bleibt uns auch sein Wille, der über menschliches Maß, menschliches logisches und moralisches Begriffs- und Fassungsvermögen erschreckend weit hinausreicht, unserem Begreifen verborgen. Er kann uns nur vermittelt werden in einer Repräsentation ähnlich der, die den Begriffen als den Repräsentanten des objektiven Seins in der Sphäre des subjektiven Seins zukommt. Diese Aufgabe der Repräsentation des göttlichen Willens dem Menschen gegenüber in einer seinem Wesen als rationales Geschöpf und den ihm gesetzten Aufgaben angepaßten Weise erfüllt das Gesetz. Es ist das signum, das Zeichen, das dem Menschen gegeben ist, um ihn darüber zu verständigen, was Gott von ihm verlangt, wenn er die Seligkeit gewinnen und der Verdammnis entgehen will[57]).

So sind philosophisch der Ort des Gesetzes und seine Funktion festgestellt. Es ist ersichtlich, daß das Gesetz dieser Ableitung und Deutung entsprechend konstitutiv für Gersons Religionsauffasssung sein muß, die in dem Wort des Evangeliums „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote" (Matth. 19, 17) den zureichenden Ausdruck findet.

Vor allem tritt nun das Gesetz heraus, wenn das Verhältnis des Menschen zu Gott in Frage gestellt ist und die Religion in ihrem Zentrum gefährdet wird, in der Anfechtung. Hier wird seine grundlegende Bedeutung sichtbar. Zwei Kreise sind zu unterscheiden, in denen das Gesetz dem Angefochtenen vorgestellt wird, doch sind beide für die Wertung der Ausführungen Gersons aufeinander zu beziehen.

---

57) De vita spir. animae III 17 C Lex divina praeceptoria, est signum verum revelatum creaturae rationali, quod est notificativum rectae rationis divinae volentis teneri illam creaturam, seu ligari ad aliquid agendum vel non agendum, pro dignificatione ejus ad aeternam vitam consequendam, et damnationem evidendam.

Einmal hält Gerson prinzipiell an der Unterscheidung von Gebot und Rat fest. Es ist bekannt, daß er in der Kritik der verpflichtenden Autorität der kirchlichen Gesetze sehr weit gegangen ist und, wie auch Luther verschiedentlich bezeugt hat, dadurch befreiend wirkte. Aber er begnügte sich damit nicht, sondern differenzierte, hier der katholischen Tradition folgend, nun auch innerhalb des evangelischen Gesetzes: das Taufgelübde gelte bei Strafe der ewigen Verdammnis nur dem, was wirklich Gebot sei; die Befolgung von Räten und Ermahnungen sei nicht heilsnotwendig. Es ist nun ohne weiteres klar, wie von hier aus der Anfechtung beizukommen ist. Denn wer da nicht weiß, ob er genug getan habe, wer über das, was Gott in einer bestimmten Situation von ihm fordert, im ungewissen ist, der ist auf das Gebot hinzuweisen. Was g e b o t e n ist, das ist in erster Linie zu tun, um eine Todsünde zu vermeiden, und dabei darf es der Mensch bewenden lassen. Dabei kann und soll er ein ruhiges Gewissen gewinnen, wenn er es nämlich tut, nicht weil es weniger gut als das, was etwa darüber hinaus noch empfohlen wird, sondern weil es als absolutes göttliches Gebot eben gut ist[58]).

Es ist aber auch darauf aufmerksam zu machen, daß von hier aus auch alle die Sätze zu deuten sind, in denen Gerson — dem oberflächlichen Blick erscheint es wie reformatorisch — der menschlichen Gerechtigkeit und sittlichen Qualität die Barmherzigkeit und Gnade Gottes allein, die Rechtfertigung nur durch Gott, durch die Nichtimputation der Sünde entgegenstellt. Diese Aussagen sind nicht den ähnlichen und gleichklingenden Luthers an die Seite zu stellen. Denn was bei Luther von der Alleinwirksamkeitslehre aus den vollkommenen Verzicht des autonomen menschlichen Willens bedeutet, und den Beschluß Gottes, sein Werk durch die Neuschöpfung des sich ihm anheimgebenden Menschen selbst zu vollenden, das ist bei Gerson der Verzicht Gottes darauf, seine Forderungen in der ursprünglich vorgesehenen Weise durchzusetzen, und sein Begnügen mit dem, was der Mensch noch allenfalls zu leisten vermag, mit dem facere

58) De perfect. cordis. III 444 C sufficit eligere minus bonum, non equidem sub hac ratione qua est minus bonum; sed quia bonum, et quia sub distinctione, licet absolute praeceptum.

quod in se est [59]). Es hat ja keinen Sinn, etwas zu verlangen, was über die Kräfte des Menschen geht [60]). So ist es also zu verstehen, wenn Gerson von der sola misericordia Gottes spricht. Und für einen Vergleich mit Luther sind diese Zusammenhänge wichtig genug.

Von einer anderen Seite werden wir wieder auf Luther gestoßen, wenn wir nun den zweiten Kreis betrachten, in dem uns das Gesetz begegnet. Dem vor der Prädestination Verzagenden und in seinem sündigen Versagen Verzweifelnden wird das an tausend Stellen in der Schrift ausgesprochene Gebot zu hoffen zugerufen [61]). Gott braucht unser Gebet nicht, aber er will, daß wir ihn bitten und unsere ganze Hoffnung auf ihn setzen. Und wenn er uns schon nicht um unserer Bitten willen erhört, so doch, weil er uns geboten hat, uns an ihn zu wenden [62]).

Dieses Gebot zu hoffen bzw. das mit ihm sachlich identische erste Gebot hat in der theologischen Diskussion der letzten Zeit eine gewisse Rolle gespielt. Die Erörterungen haben sich nicht immer auf der Höhe bewegt. Eine wissenschaftlich gefährliche,

---

59) De rem. c. pusillanim. III 588 D quoniam Deus omnipotens quamvis hoc possit a nobis licite exigere, quia ipse Dominus et nos servi ejus, non tamen sic agere voluit, sed contentus est, ut certa quae dedit Praecepta servemus; quod si fecerimus, sufficit sibi et manebimus in ejus dilectione et gratia. De div. diab. tentat. III 600 A immo pro mira gratiae suae benignitate sibi sufficere vult, et nos in amicos habere paratus est, si ea quae in certo numero, certis agenda temporibus Mandata nobis tradidit, ipsi compleverimus, quae etiam sub aeternae mortis interminatione implenda mandavit.

60) Z. B. De rem. c. pusillanim. III 585 D Meminerint quoque illius communis dicti, quod „Ultra posse viri non vult Deus ulla requiri". De exercit. discr. devot. simplicium III 607 A.

61) De consol. theol. l. I, I 141 C Dic igitur cogitationi tuae sollicitanti spem deserere, dum non facis certam vocationem tuam per bona opera, quotidie corruens de peccato in peccatum, ingerenti proinde ne sis de multis vocatis et non electis, sicut vita tua similis est multorum: Dic respondens, quod obedis jubenti Deo, qui mille locis Scripturae sacrae praecipit ut speres in eo, cui dicito: *„Exurge Domine Deus in praecepto quod mandasti."* Ps. 7, 8. projicio me in te jubente te, non es crudelis aut fallax ut abjicias me, juncta praesertim multiplici promissione tua, qua sperantibus in te pollicitus es quod liberares eos, eriperes, salvares, et glorificares. Cujus demum tam immensa pietas est, ut nullis peccatis etiam infinitis (si commisissem ea solus) vinci possit hic in via.

62) De mendic. spir. III 517 C Et si non concederetur haec mihi gratia intuitu precum mearum, saltem concedetur propter divinum Mandatum, quo stimulor ad petendum.

dogmatisch von vornherein festgelegte, scholastische Lutherexegese hat sich gerade dieser Frage bemächtigt. Karl Thieme hat ihr kürzlich eine aus reicher Kenntnis schöpfende, den Mühseligkeiten solcher Unternehmung nicht ausweichende, mit unbestechlichem Blick das Tatsächliche heraushebende Abhandlung, eine seiner letzten Arbeiten, gewidmet [63]). Er hat Luthers in Betracht kommende Äußerungen aus ihren Zusammenhängen interpretiert und sich dabei u. a. gegen Scheels Darstellung erklärt [64]). M. E. nicht mit Recht, denn, so notwendig und dankenswert eine umfassende, genaue Lutherinterpretation ist —, die oft aphoristischen Aussagen Luthers, die sich auf diese Fragen beziehen, auf seine Erfahrungen in der Beichte, den Zuspruch der Beichtväter und seine Wirkungen auf die von Skrupeln gequälte Seele, können nur wirklich gedeutet werden von der spätmittelalterlichen Theologie her. Hier hat — und das liegt ja ganz im Sinn Thiemes — der Historiker und nicht der in sich kreisende Lutherscholastiker das Wort. Die Theologie des späten Mittelalters, durch deren Probleme der junge Luther hindurchgegangen ist, hat ein eigenes Recht auf Beachtung und ist nicht mit gelegentlichen Rückblicken, die noch zudem durch ihr fremde Gesichtspunkte belastet werden, zu erledigen.

In der Theologie und Beichtliteratur des ausgehenden Mittelalters begegnet nun — darauf hat schon Scheel hingewiesen [65]) — das Gebot zu hoffen immer wieder. Es ist also keine Eigentümlichkeit Gersons, wenn es auch in der Linie seines Positivismus liegt [66]) und einen konsequenten Versuch darstellt, diesen Positivismus durch Verbindung mit einem naiven Biblizismus prak-

63) Das Evangelium in der Form des Gebotes. Christentum und Wissenschaft. 8. Jahrg., 9. H., Sept. 1932, S. 334—356.

64) A. a. O. S. 341 Anm. 12. Vgl. Scheel, Martin Luther II 3. u. 4., S. 274, 377.

65) Martin Luther II 3. u. 4., S. 641.

66) Darum liegt m. E. hier und in den darauf bezüglichen Berichten Luthers doch ein stärkerer Nachdruck auf dem mandatum, dem „geboten", als Thieme a. a. O. S. 341 mit Bezugnahme auf R. Seeberg, Dogmengeschichte IV, 1 2. u. 3. 1917, S. 64, 105 meint. Damit soll die Bedeutung der Beobachtung R. Seebergs und Thiemes für andere Äußerungen Luthers, die nicht den Zuspruch der katholischen Beichtiger wiedergeben wollen, sondern den dort gebotenen Rat in einer seinem Rechtfertigungsgedanken entsprechenden Umdeutung bringen, keineswegs bestritten werden. Zum Begriff spes siehe auch unten S. 159 f.

tisch auszuwerten. Bei Gerson wird nun aber auch ganz deutlich, daß das Verständnis der Hoffnung, auf die in dem Gebot zu hoffen hingewiesen wird, sich durchaus im Rahmen der durch den Lombarden [67]) bestimmten mittelalterlich-katholischen Tradition hält, und daß insbesondere die Hoffnung, wenn sie nicht Anmaßung sein soll, sich auf Verdienste gründen muß [68]). Damit entfallen m. E. die kritischen Einwendungen, die Althaus gegen Scheel erhoben hat, wie auch die systematischen Folgerungen, die er aus den strittigen Lutherzitaten glaubt ziehen zu können [69]). Tatsächlich werden die conditiones, die Bedingungen der Absolution, durch das Gebot zu hoffen nicht aufgehoben, denn auch zur Hoffnung darf sich der Mensch nur nach Erfüllung bestimmter Bedingungen erheben. Tatsächlich wird also das Gebot zu hoffen in seiner Bedeutung eingeschränkt und abgeschwächt durch die Erinnerung an die Bedingungen, die daran geknüpft sind; es ist keineswegs geeignet, die Bedingungen schlechtweg aus dem Weg zu räumen. Gerson schildert in ähnlichen Worten wie später Luther die Not, in die die Beichtväter durch die übergewissenhaften Beichtkinder gedrängt wurden [70]). Diese Not führte dazu, schließlich, wenn die Beichtkinder sich nicht beruhigen wollten, das Gebot zu hoffen in den Vordergrund zu stellen. Das konnte eine gewisse Erleichterung bewirken, weil die Aufmerksamkeit von der äußeren Genugtuung auf eine innere Leistung gelenkt wurde. Darum spricht Luther auch in der bekannten Stelle, daß es ihn bewogen habe, „ein bißchen" an die Absolution zu glauben [71]). Eine Lösung trat

67) Sent l. III. d. 26. c. l. Ad Claras Aquas[2] 1916 p. 670 ff.

68) De consol. theol. l. I, I 138 B Attendo quod spes non ex meritis proveniens praesumptio est, non spes aestimanda.

69) Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers; Luther-Jahrbuch XIII 1931, S. 6 ff., bes. S. 8.

70) De rem. c. pusillanim. III 585 C.... illi, qui cum competenter, etsi non sufficienter contriti sunt atque confessi (quia impossibile quoad nos videtur, ut sufficienter contriti sint de peccatis suis) non sunt contenti, sed semper scrupulum habent, se nondum debite confessos esse; fatigant seipsos et Confessores suos cum reiterationibus Confessionum, praesertim de levibus peccatis modici ponderis. Vgl. TR V Nr. 6017, S. 439, 31.

71) WA XL, 2; 411, 12 ff. Si mihi expectandum, donec plane contritus, nunquam veniam ad celum. Consolabantur me, sed non putabam, quod credendum eis, quia nesciebam, Christi verbis confidendum. Semel audivi verbum a Pedagogo meo: Ach, quid facis? Ipse iussit

nicht ein; das Ergebnis war eine vorübergehende Beschwichtigung, denn die Forderung einer Leistung, der Anspruch auf ein meritum, wurde eben aufrechterhalten.

Wenn Luther in seiner im ganzen wohlwollenden Kritik an Gerson immer betont hat, daß Gersons Grenze die grundsätzliche Aufrechterhaltung des Gesetzes gewesen sei, daß er nicht vermochte, die Gewissen durch Christus und die Verheißung zu trösten, sondern stets, bei aller Abminderung, an das Gesetz gebunden blieb, so werden wir darin nicht nur eine Bestätigung des oben Gesagten finden, sondern auch Luthers eigene Stellung zu dem „Gebot" zu hoffen zum Ausdruck kommen sehen dürfen [72]).

Drittens ist die eben ja schon berührte Frage der Anfechtung noch einmal prinzipiell zu behandeln. Äußerlich gesehen ergeben sich eine Fülle von Anklängen an Luthers Äußerungen. Schon die hohe Schätzung der Anfechtung, die Gerson als domina und magistra anredet, erinnert an Luther. Die Anfechtung verbindet den Menschen mit Christus; sie macht ihn ähnlich dem, der voll Leid und Not gewesen ist [73]). Und es wird nicht zufällig sein, daß wir auch hier in diesem wichtigen Zusammenhang wieder den Begriff des Zeichens finden: die Anfechtung soll der Seele ein sicheres Zeichen sein, daß der allmächtige Gott sie als ihr Bräutigam liebt [74]). Wie bei Luther begegnen wir bei Gerson der resignatio ad infernum und dem areopagitischen Wort vom Erleiden des Göttlichen.

Die Lehre von der Anfechtung wird einer flach-eudämonistischen Auffassung der Religion entgegengestellt. Vor allem aber

---

sperare in se! Das war vox, quae me movebat credere aliquantulum absolutionem . . . . sed quod deberem credere ex toto corde, hic fui oppressus aliis cogitationibus, putabam, ich must so viel leiden, ut vnserm herrn Gott bezalen.

72) Z. B. TR II Nr. 2457 a; S. 468, 15 Nec tamen eo pervenit, ut consolaretur christianos per Christum et promissiones. Non tulit legem, sed extenuavit. Und öfter.

73) De mendic. spir. III 525 B Per te insuper illi similis facta sum, qui repletus est dolore et augustia [l. angustia] in sua benedicta Passione.

74) De monte contempl. XXXIII, III 567 A . . . per quam [sc. adversitatem] quoque sponso suo amico Jesu Christo similatur, qui plenus fuerat tribulationibus. Recipit item adversitatem, quemadmodum signum certum quod Deus omnipotens sponsus ejus eam diligat. Vgl. für Luther E. Wolf, Staupitz und Luther S. 188.

wird die Anfechtung einbezogen in das Gesetz des Gegensatzes, das alles religiöse Leben in sich befaßt. Hier wird in großen Zügen die metaphysische Bedeutung der Idee des Gegensatzes, der antiperistatis spiritualis, gezeichnet, die auf der fortificatio contrarii beruht[75]). Wie die Sünde durch ihr Gegenteil wirkt, die superbia im Namen der Demut Eingang sucht in den Menschen und sich aus ihrer Bekämpfung und Vernichtung immer wiedergebiert, wie der Teufel sich als Engel des Lichts dem Menschen nähert, so handelt auch Gott in seinem Erlösungstun durch den Gegensatz, und die Zeiten der Anfechtung und Heimsuchung, der Angst und Bitterkeit sind darum die fruchtbaren Zeiten im menschlichen Leben. Der Mensch, der zwischen Himmel und Hölle hin- und hergerissen wird, muß sich auch, wenn er sich die Seligkeit nicht verscherzen will, unter das Gesetz des Gegensatzes stellen. Der Versucher kommt nur zum Straucheln, wenn man ihm jeweils das Gegenteil dessen, was er verkündet, vor die Füße wirft. Und um die eigenen Skrupeln und Zweifel nicht mehr fürchten zu müssen, hat man sich damit vertraut zu machen, gegen sie zu handeln.

Alle Heiligen in der ganzen Schrift geben uns dieses Beispiel. Sie haben sich selbst arm gemacht, um dadurch reich zu werden. Gerson verweist besonders auf David und Salomo, und diese Ausführungen sind für seine Anschauung vom religiösen Menschen sehr instruktiv. Vor allem aber ist, wenn man nun den Blick zu Luther hinüber richtet, für die ideengeschichtliche Interpretation der lutherischen Theorie des Gegensatzes wichtig, daß Gerson das durch den Gegensatz bestimmte Sein urbildlich in Christus findet. Christus, der weitgehend — auch das erinnert an ein Motiv der Christologie Luthers — mit dem allmächtigen Gott der Schöpfung identifiziert wird, der demnach als Summus Imperator mundi über das All herrscht, hat das officium des unter dem Gegensatz stehenden Seins auf sich genommen; er hat es in Niedrigkeit, Armut und Todesverlassenheit erfüllt[76]).

75) De myst. theol. pract. IX, III 415 D Haec est antiperistasis quaedam spiritualis, quae contrarium fortificat. Vgl. Luther, Römerbriefvorlesung (Ficker) II 214, 5.

76) De mendic. spir. III 491 B. . . . ut hoc tibi certius appareat

Die eigenartige Aufgabe, die mithin dem Menschen durch die Anfechtung gestellt wird, erscheint bei Gerson in zwei Schemata, dem der accusatio sui oder der damnatio und dem durch die Gegenüberstellung von spes und desperatio bezeichneten. Darauf stützt sich Przywara in seiner eingangs erwähnten Bemerkung, daß das Gerichts-Barmherzigkeitserlebnis Luthers dem Gersons außerordentlich ähnlich sei[77]).

Eine äußerliche Ähnlichkeit, eine Ähnlichkeit hinsichtlich der verwendeten Formeln, ja auch eine gewisse Verwandtschaft im geistesgeschichtlichen Typus läßt sich nicht leugnen, steht doch hinter diesen Schemata der Weg der Mystik durch die Verneinung und den Gegensatz hindurch, und es ist immer wieder überraschend und sollte nicht allzu vorschnell bagatellisiert werden, wie Luther gerade in dieser Beziehung in seinen Wendungen formal und inhaltlich an die Mystik erinnert. Die zwischen ihm und Gerson feststellbare Verwandtschaft im geistesgeschichtlichen Typus wird besonders auffällig erscheinen, wenn man, wie Przywara, von der thomistischen analogia entis herkommt.

Das Problem ist aber damit noch nicht gelöst, denn es ist nun zu fragen, ob die oben genannten Schemata accusatio sui und spes-desperatio bei Luther wie bei Gerson in den weiteren Rahmen der theologisch-anthropologischen Aussagen in der gleichen Weise eingeordnet und bei solcher Einordnung mit denselben Akzenten versehen werden[78]). Eine nähere Untersuchung dieser Frage gibt Przywara, wenn sein Urteil irgendwie ausschließlich gemeint sein sollte, unrecht.

E. Wolf hat schon auf die Bedeutung des Schemas der accusatio sui hingewiesen und betont, daß Luthers Aussagen über diesen Punkt eine Entwicklung erkennen lassen und z. T. ein synergistisches Verständnis nahezulegen scheinen. Es ist damit schon angedeutet, wie die Entwicklung verlaufen ist[79]). Die

propono oculis tuis Summum Imperatorem mundi, qui voluit hujus esse Officii, sicut ipse per Prophetam protestatur: *„Ego"* inquit *„modicus sum et pauper"* Ps. XXXIX, 18. Apparuit hoc in omnibus suis orationibus, quas ad Deum Patrem fecit, praesertim in Cruce, quando dixit: *„Deus, Deus, ut quid me dereliquisti?"*

77) Vgl. S. 127 Anm. 12.

78) Vgl. zur Frage der geistigen Verwandtschaft auch E. Wolf, Staupitz und Luther S. 261.

79) A. a. O. besonders S. 99 ff., 102, 245 f., 253 ff.

totus homo-Idee und der Begriff des simul, die — von dieser Seite her — den ausgebildeten Rechtfertigungsgedanken Luthers bezeichnen, schließen, indem sie die Erfahrung der Rechtfertigung unter den Gesichtspunkt der Totalität und der Gleichzeitigkeit des am Menschen vollzogenen Geschehens und der dem Menschen zugeteilten theologisch-ontologischen Kategorien rücken, jeden Synergismus aus.

Anders bei Gerson. Hier sind die Zusammenhänge, in die der Begriff der damnatio hineingestellt wird, ganz anders. Die auf dem scala-Schema der mystischen Psychologie aufgebaute synergistische Ethik, das methodische Prinzip der exercitia spiritualia, das hier zu einer rationalistisch-humanistischen Didaktik weitergeführt wird — sie bestimmen die Verwendung des Gedankens der damnatio. Die Selbstverdammung, die nur existentiell bei primärer Anerkennung der Kontingenz des göttlichen Willens verstanden werden dürfte, wird zu einer vom menschlichen Willen frei zu betreibenden Übung, und die selbstverständliche Folge ist die Bewertung der in ihr zum Ausdruck kommenden Einstellung, der Humilität, als einer legitima oder meritoria humilitas [80]). Wieder spielt ein naiv-primitiver Biblizismus hinein: 1. Kor. 11, 31 „wenn wir uns selbst richteten, so würden wir nicht gerichtet" ist die Stelle, auf die sich Gerson hier beruft und die auch sonst in der spätmittelalterlichen Literatur in diesem Sinn verwendet wird [81]). Wer das Blut der ganzen Christenheit vergossen hätte, dürfte doch bei entsprechendem Verhalten auf dieses Wort des Apostels hoffen [82]).

Und Gerson gibt eine ausführliche Anleitung, wie man dieses Selbstrichten vollziehen könne, um durch die Einnahme dieser verdienstlichen Haltung dem Gericht Gottes zuvorzukommen. Wir sehen, wie hier das Schema der damnatio und accusatio sui übergeht in das Schema spes-desperatio. Wie oft hat auch Luther

80) De consol. theol. l. I, I 138 A Placet . . . distinctus iste modus habendi se circa recogitationem divinae Praedestinationis seu Praescientiae: nam sicut in primo curiositas temeraria, sic in secundo meritoria valde humilitas exercetur.

81) Vgl. E. Wolf a. a. O. S. 101, 103 Anm. 1, 146 ff.

82) De consol. theol. l. IV, I 172 C Qui etiam si totius populi Christiani fudisset sanguinem, sperat in illo Apostoli verbo: *„si nos dijudicaremus non utique iudicaremur"* 1. Cor. 11, 31.

diese beiden Begriffe zusammengestellt und neben- und gegeneinander gebraucht. Aber es ist nicht sein — sit venia verbo — „Erlebnis", das Gerson beschreibt, wenn er systematisierend lehrt, wie man „durch die Verzweiflung zur Hoffnung kommen" könne [83]). Das nämlich ist nur eine andere Bezeichnung für den Prozeß, den der Mensch nach wohldurchdachtem Plan in der accusatio sui gegen sich selbst führen soll. Wichtig sind diese Ausführungen Gersons für seinen Begriff der spes, und man wird bei der Deutung seiner Hinweise auf das Gebot zu hoffen auch auf diese Sätze zurückgreifen müssen, die wieder die conditiones und die Verdienstlichkeit der Hoffnung bezeugen [84]).

Man wird vielleicht unter Berufung auf die großen Zusammenhänge wie auch auf einzelne Äußerungen sagen dürfen, daß Luthers in ihrer Entwicklung ja zu beobachtende Umdeutung all der übernommenen Begriffe und Ideen theologisch möglich war auf Grund seines Verständnisses der Gerechtigkeit Christi, während bei Gerson trotz der grundsätzlich-theoretischen Orientierung des Gedankens vom Gegensatz an der Christologie die Beziehung der konkreten Existenz des einzelnen Menschen vor Gott auf Christus fehlt und der Mensch seiner mehr oder minder großen, an Hand der geistlichen Exerzitien in humiliatio und accusatio sui sich darstellenden frommen Virtuosität überlassen bleibt [85]).

Luther hat die Theorie der religiösen Erfahrung, die Gerson, von der nominalistischen Erkenntnislehre ausgehend und die umfangreiche Tradition der Mystik und der mystischen Theologie benutzend, ausgearbeitet hat, nicht übernommen. Aber be-

83) Ibid. l. IV 173 D per desperationem enim ad spem venire docuisti.
84) Ibid. l. IV, I 172 C f. Vgl. Walter Dreß, Die Theologie Gersons S. 199 ff.
85) Vgl. TR I, Nr. 979, S. 496, 14 Et hoc est artificum, sic posse transilire a peccato nostro ad iustitiam Christi, das wir gwis wissen, quod Christi iustitia sit nostra. II Nr. 2437 a S. 468, 20 Et hoc est ars christianorum, a meo peccato transilire ad Christi iustitiam, quae adeo certa mea est atque hoc corpus meum. De consol. theol. l. I, I 141 A Hic modus est, haec ars Theologiae . . . quod sicut per stultitiam et scandalum praedicationis Crucis salvos fecit credentes, sic per insipientiam trahit ad sapientiam . . . Non aliter vult eadem theologia, per summam desperationem de homine, trahere ad summam de Deo spem, ut per desolationem inaestimabilem et intolerabilem sursum ducere ad solidam consolationem.

stimmte, von ihr aufgenommene Ideen finden sich auch in seinen Anschauungen wieder; geistesgeschichtlich lassen sich positiv und negativ manche Beziehungen hin und her verfolgen, und vor allem hat die der Kombination von Nominalismus und Mystik bei Gerson zugrunde liegende Intention, den experientia-Charakter der Religion zu erweisen und bei aller Bejahung der Trennung von Wissen und Glauben, von theoretischer Erkenntnis und praktischer Frömmigkeit den Ort im geistigen Bewußtsein des Menschen aufzuzeigen, wo die Religion, der Glaube, wirklich wird, dem Sinn der theologiegeschichtlichen Entwicklung von Okkam zu Luther entsprochen. Daß bei Luther dann die überkommenen und aufgegriffenen Ideen, Schemata und Intentionen, in andere Zusammenhänge eingeordnet, neu bewertet, auf veränderte Ziele ausgerichtet, in verwandelter Form erscheinen, das ergibt sich, wie in Vergleichen mit anderen seiner Lehrer und Quellen, auch in unserer Untersuchung.

Abgeschlossen im Januar 1933.

M I S Z E L L E

Zwei Brieffragmente Papst Felix' III. (483–492).

Von Ernst Perels.

Berlin-Friedenau, Fregestraße 70.

Daß in den Anfängen des acacianischen Schismas Hilferufe der Akoimetenmönche an den päpstlichen Stuhl ergangen sind[1]), ist bekannt. Hingegen galt, soviel wir sehen, der Wortlaut einer Antwort Felix' III. als nicht überliefert. Den winzigen Rest einer solchen, und zwar eines Schreibens an den Archimandriten Kyrill in Konstantinopel, finden wir in zwei Briefen Nikolaus' I. gleichlautend angeführt[2]):

— — quoniam factum est — —, ut eorum[3]) praevaricatione deciperetur populus Christianus.

Der Satz klingt an an den Anfang von Felix' Brief 'clero et plebi orthodoxis Constantinopoli constitutis' (J.-K. Reg. n. 602): Probatam cunctis vestrae fidei firmitatem Vitalis atque Miseni non irrationabiliter opinamur praevaricatione turbatam — —[4]). Falls also, wie man wird annehmen müssen, ein besonderes Schreiben des Papstes an Kyrill erging, so würde es wohl gleichzeitig mit J.-K. 602 (484 Aug.) anzusetzen sein.

Von einem zweiten Briefe Felix' III., gerichtet an Kaiser Zeno, sind — ebenfalls bei Nikolaus I. doppelt überliefert[5]) — wenigstens zwei Sätze vollständig erhalten:

Plebi suasum est Christianae nos talibus praebuisse consensum, quos, mox ut regressi sunt, praevaricatio impune non habuit. Nam eos apud beatum Petrum apostolum sancta mecum synodus residens, dum convicti plura mentirentur, ordine et communione nudavit, ne

---

1) Euagrii Hist. eccles. III, 19 (Migne, Patr. graec. LXXXVI p. 2, 2636 f.). Vgl. auch Thiel, Epistolae Romanorum pontificum genuinae I, 278 n. III; 280 n. X. Marin, Les moines de Constantinople S. 229 f.

2) MG. Epist. VI, 491 f. n. 90 (J.-E. Reg. n. 2813); 518 n. 91 (J.-E. 2819).

3) Nämlich der päpstlichen Legaten Vitalis und Misenus.

4) Thiel I, 251.

5) MG. Epist. VI, 492 n. 90 (J.-E. 2813); 518 n. 91 (J.-E. 2819). — Ein nicht erhaltener Brief des Papstes an Zeno ist bei Euagrius erwähnt, vgl. Thiel I, 279 n. VI.

eorum incorrepta perfidia securitatem[1]) praeberet[1]) inimicis.

Hierin wird man das Bruchstück eines Schreibens zu erblicken haben, das nach der römischen Synode vom 5. Oktober 485 erlassen wurde und als Parallelbrief der epistola synodica (Thiel I, 252 ff.) zu betrachten ist. Es handelt sich dabei offenbar um ein Schreiben des Papstes, das gleichzeitig mit der bei Thiel I, 257 c. 6 erwähnten 'supplicatio ad principem' des Konzils an den Kaiser erging. — Als Vergleichsstellen kommen etwa in Frage, außer dem praevaricatores mandatae sibi legationis, Thiel I, 253, ebenda: cum se universa, sicut illis mandata sunt, mentirentur egisse, — —; oder einige Jahre später aus dem Schreiben des Gelasius an die orientalischen Bischöfe (J.-K. 611 — in Felix' III. Namen diktiert; Thiel I, 309): nec eorum communioni praebuisse consensum, — —. Einzuordnen wäre dieser Papstbrief vor J.-K. † 605[2]).

1) Fassung des Briefes n. 91 in mehreren Handschriften: securitas proveniret.

2) — — esse deceptos atque ad inimicos Dei — — auch Thiel I, 258 (J.-K. 608).

UNTERSUCHUNGEN

Der Dichter Otfried von Weißenburg.

Von Richard Fromme
Berlin-Lichterfelde Ost, Zeisigweg 21.

1.

Es ist das merkwürdige Schicksal manches deutschen Dichters, daß er dem Volksgenossen einmal im Leben in einer Schulstunde begegnet, dort ein Etikett bekommt, und darauf in ein Gehirnschubfach getan wird, das im allgemeinen nie wieder aufgezogen wird. Das ist auch das Schicksal des Mönches Otfried, der ums Jahr 850 im Kloster Weißenburg eine „Evangelienharmonie" geschrieben hat. Daß er dabei als erster den Endreim in der deutschen Literatur verwendet hat, das ist sein Etikett. Und da der Reim als Zeichen der Dichtkunst gilt, ist Otfried auch als Dichter registriert. Im übrigen aber wird kein Versuch gemacht, aus der Quelle der Dichtung selbst zu trinken, weder auf der Schule noch später auf der Universität, wenn Otfrieds Werk zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen oder Übungen philologischer oder theologischer Art dient. Man nimmt es auch im Grunde gar nicht als Dichtung, d. h. als Kunstwerk, das im Sinne neuerer Ästhetik harmonisch gefügt wäre. Ist es doch auch in der gesamten wissenschaftlichen Literatur, deren zwei- bis dreihundert Schriften sich durch die Jahrhunderte hindurch mit ihm beschäftigen [1]), nie in diesem Sinne dichterisch gewertet worden. Selbst in den neueren deutschen Literaturgeschichten erscheint Otfrieds Dichterruhm nicht von der Art, daß dadurch der Mut geweckt würde, sein Werk einmal ganz unwissenschaftlich nur zu lesen, wie man eine Dichtung liest. Solange aber das Künstlerische an einem Werke unbeachtet bleibt, bleibt auch die Quelle verschüttet, aus

1) Literatur in Pipers großer Otfried-Ausgabe Freiburg i. B. und Tübingen 1882.

der erst die letzten religiösen und menschlichen Werte überhaupt gewonnen werden können.

In einer Zeit, der die alte Sprache nicht mehr lebendiges Gut ist — und das Altdeutsche ist jedem Nicht-Germanisten heute eine fremde Sprache —, ist allerdings der einzige Weg, an ein solches Werk heranzukommen, die Übersetzung. Die vorhandenen Übersetzungen [2]) mußten nun auch den begeistertsten Freund altdeutscher Dichtung mehr noch als das offizielle Urteil der Literaturgeschichte vor Otfried als unfehlbar wirkendem Schlafpulver warnen. Falls die Übersetzer überhaupt die dichterischen Schönheiten erkannt haben, so haben sie doch jedenfalls übersehen, daß eine Übertragung, die künstlerische Werte vermitteln will, selbst ein Kunstwerk, also eine Nachdichtung sein muß. Jeder künstlerische Wille aber muß sich der Form bedienen, die ihm gemäß ist. Verschiedene Sprachen verlangen verschiedene dichterische Behandlung. Das liegt schon in dem abweichenden Gehalt an Klang und Formen sowie in ihrem verschiedenen Zeitmaß begründet. Und der Unterschied des Temperaments, wenn man so sagen will, zwischen dem neunten und zwanzigsten Jahrhundert ist zu groß, als daß ein Vers scheinbar gleichen Temperaments jener Zeit und der heutigen überhaupt das gleiche zu vermitteln imstande wäre. Wenn der Verfasser dieses Aufsatzes in einer Übersetzung [3]) versucht hat, wenigstens einen Begriff der dichterischen Stimmungen zu geben und die Gefühle wieder zum Schwingen zu bringen, die den alten Dichter beim Gestalten der Geschichte Christi beseelt haben mögen, so mußte er von der Form des Originals äußerlich verhältnismäßig weit abweichen [4]). Der Reiz der Originalform ist schließlich doch nur

---

2) Georg Rapp, Otfrieds von Weißenburg Evangelienbuch, Stuttgart 1858. Joh. Kelle, Christi Leben und Lehre, besungen von Otfried. Prag 1870.

3) Otfrieds Evangelienbuch. Aus dem Altdeutschen frei übertragen von Richard Fromme. Erschienen im Furche-Verlag, Berlin.

4) Der Weg von der in sich gereimten Langzeile zum „Knittelvers", wie ihn die Übersetzung gebraucht, geht unmittelbar über die kurzen Reimpaare der höfischen mittelhochdeutschen Epik (vgl. hierzu auch Wilh. Grimm, „Zur Geschichte des Reimes", Berlin 1852). Wesentlich für jeden deutschen Vers ist das Zusammenfallen der rhythmischen und der natürlich-sprachlichen Betonung.

im Urtext zu spüren. Das Verlangen nach ihm zu erregen, muß das letzte Ziel jeder Übertragung sein.

2.

Zwei Werke hat das 9. Jahrhundert bekanntlich hervorgebracht, die den neuen Stoff der christlichen Botschaft verarbeiten, das ist außer Otfrieds Werk die nur wenig früher geschaffene niederdeutsche Evangeliendichtung des „Heliand“ [5]). Beide sind in gleicher Weise unschätzbar als Zeugnisse einer kulturellen und religiösen Übergangszeit unseres Volkstums. Aufschlußreich aber ist auch die unterschiedliche Art, in der beide Dichter ihre Aufgabe bewältigen, in der sie sie dichterisch lösen. Denn im Künstlerischen liegt nun einmal die intensivste Ausdrucksmöglichkeit innerlicher Vorgänge.

Trotzdem beide Dichter Mönche gewesen sind [6]), trotzdem beide offensichtlich die gleichen Quellen benutzt haben, die Tatianische Evangelienharmonie, die Kommentare des Hraban, Beda, Alkuin sowie andere theologische Schriften, sind sie doch von ganz verschiedenen Gesichtspunkten ausgegangen und haben ganz verschiedene Wege verfolgt.

Über den unmittelbaren Anlaß, den Evangelienstoff zu behandeln, schreibt Otfried selbst in einer lateinischen Vorrede an seinen geistlichen Vorgesetzten, den Erzbischof Liutbert von Mainz: „Der Ton von Possen (rerum inutilium) traf das Ohr gewisser hochbewährter Männer, und unangenehm berührte roher Volksgesang (laicorum cantus obscenus) ihre Heiligkeit. Da wurde ich von einigen Brüdern, deren ich stets gern gedenke, vor allem aber von einer hochzuverehrenden Frau namens Judith (vielleicht die Witwe Ludwigs des Frommen) dringend gebeten, einen Teil der Evangelien in deutscher Sprache aufzuschreiben, um mit diesem Gesang die weltlichen Spiele zu zerstören, auf daß das Volk ergriffen würde von der Süßigkeit

5) Zum Unterschied von diesem von A. Schneller dem Gedicht gegebenen Namen hat der Herausgeber der ersten modern-kritischen Ausgabe des Otfried Graff (1831) dieses Werk „Krist“ genannt, eine Bezeichnung, die sich jedoch nicht eingebürgert hat.

6) Über den Heliand-Dichter Piper, „Die älteste deutsche Litteratur“ (Bd. 1 der deutschen National-Litteratur) Stuttgart, S. 159 ff. sowie die dort angegebenen Quellen.

der Sprache der Evangelien und den Ton seiner Possen änderte."

In diesen Worten wird sofort die Kluft sichtbar, welche zwischen den Zielen der beiden Dichtungen liegt. Der Heliand, in einer dem Volk vertrauten Form gedichtet, wurzelt ganz in Leben und Anschauungsweise des Volkes [7]). Bei Otfried die bewußte Absicht, etwas Fremdes an das Volk heranzubringen. Der niedersächsische Dichter stellt ganz aus seinem Heimatbewußtsein seinen Volksgenossen den Heiland dar, wie allein er von ihnen verstanden werden konnte, während Otfried die Fesseln der engeren Heimat abwirft. Das ist ihm vielleicht erst möglich geworden auf Grund der stammesmäßigen und zugleich sprachlichen Bedingungen, in die hinein er gestellt worden ist. Und damit ist er von vornherein dem ihm schicksalhaft vorgeschriebenen Ziel näher gerückt als der Helianddichter.

Otfried war Rheinfranke. Mitten unter verschiedenartigen Volksstämmen wohnend, mannigfaltigen Einflüssen ausgesetzt, auch seinem Blute nach infolgedessen sicher nicht mehr unvermischt und durch eine große natürliche Verkehrsstraße mit dem wirtschaftlichen und kulturellen Blutkreislauf der ganzen abendländischen Welt verbunden, wird dieser Stamm in seinen Sitten nicht mehr schroff ablehnend, in seinen Anschauungen von einer gewissen Duldsamkeit gewesen sein. So bildeten die Franken keinen so steinigen Boden mehr für die neue Lehre, wie es die Sachsen waren, da in den ersten Jahrzehnten des neunten Jahrhunderts die Taten des germanischen Helden, des „Heliand", unter ihnen erklangen. Und die Sprache der Franken konnte von Otfried mit demselben Recht „theotisce" [8]) genannt werden, wie sechs Jahrhunderte später Luther sein neues Testament „deutzsch" nannte, als er es in der Sprache seiner mitteldeutschen Heimat schrieb. Denn wesentliche Merkmale des „Mit-

---

7) Vilmar, „Deutsche Altertümer im Heliand als Einkleidung der evangelischen Geschichte". Marburg 1862.

8) Das damals schon die Bedeutung „deutsch" angenommen hatte. (Kluge, „Deutsche Sprachgeschichte". Leipzig 1920, S. 225.)

teldeutschen" müssen sich damals für die Franken aus ihrer mittleren Lage, zwischen Nord und Süd nicht nur, sondern auch zwischen Ost und West ergeben haben. Und dem Fränkischen hatte schon Karl der Große begonnen die Zügel grammatischer Regeln aufzuerlegen.

Otfried wollte zum erstenmal in der Muttersprache nicht nur erzählen, sondern Gedanken und Stimmung, Weisheit und Lyrik geben. Und da mußte die Sprache, die doch noch nie zu schriftlicher Darstellung abstrakter Dinge gebraucht worden war, noch nie auf ihre Biegsamkeit für lyrische Wirkung hin erprobt worden war, zunächst fast versagen. Wie unsicher waren selbst noch die Regeln der Lautgebung und Grammatik! Einem an römischen Klassikern geschulten Geiste mußten die Schwierigkeiten anfangs geradezu unüberwindlich scheinen. Ist es Otfried darum gar so sehr zu verdenken, wenn er in der lateinischen Vorrede an Liutbert seinem Unmut darüber die Zügel einmal schießen läßt und folgendes schreibt: „Wie diese barbarische Sprache ungebildet und ungefüge (inculta et indisciplinabilis) ist und ungewohnt, von dem regelrechten Zügel der grammatischen Kunst gehalten zu werden, so ist sie auch in vielen Ausdrücken schwer zu schreiben, wegen der Häufung der Buchstaben oder des fremdartigen Klanges (propter incognitam sonoritatem)." Es folgt ein ganzes Verzeichnis der Härten und Eigentümlichkeiten sowie der grammatischen Sünden der deutschen Sprache. Otfried würde dafür Beispiele anführen, wenn er nicht fürchtete, von gelehrten Lesern verspottet zu werden. „Denn wenn man die ungeschickten Ausdrücke einer bäurischen Sprache in den ebenen Fluß des Lateinischen einreiht (dum agrestis linguae inculta verba inseruntur latinitatis planitiae — man sollte übersetzen „seichten Fluß"!), gibt man den Lesern Stoff zum Lachen." Das klingt fast wie eine Verspottung seiner Muttersprache, und das bloß darum, weil das Deutsche noch keine Schriftsprache war. Wenn man aber dagegenhält, was er im ersten Gesang von seiner fränkischen Sprache sagt:

Nist si so gesungen / mit regulu bithwungan,
si habêt thoh thia rihtî / in sconêru slihti [9]),

so sind jene Zornesworte des alten Mannes wohl nicht so tragisch zu nehmen. Er hatte sich eben durch den Urwald wild wuchernder Formen erst einen Weg bahnen müssen mit dem Beil seines an klassischer Bildung geschärften Verstandes und ist, da er sein Werk vollendet hat und jene Vorrede schreibt, müde.

Um so mehr müssen wir ihm die Worte verzeihen, als gerade ihm die deutsche Sprache soviel zu verdanken hat, wie nur noch wenigen ganz Großen. Durch ihn wurde sie tatsächlich zu dem, was sie vorher eben noch nicht war: eine Schriftsprache. Ein großes Volk braucht eine Sprache, die imstande ist, einen weltumfassenden Inhalt in sich aufzunehmen. Und solange es in Deutschland keine Volkssprache gab, die fähig war, die antike christliche Kultur aufzunehmen — und das mußte eine „Schriftsprache" sein —, konnte auch das Christentum im deutschen Volk keinen sicheren Grund finden. So muß man es ansehen, als hätte sich der christliche Geist gewissermaßen Otfrieds bedient, daß dieser ihm den Boden bereite für den Baum des deutschen Glaubens- und Geisteslebens, der nun unter seiner Sonne erwachsen sollte, und dessen Äste weit über die örtlichen Beschränktheiten eines Einzelvolkes hinausgreifen sollten. Dieser Boden ist die deutsche Sprache. So konnten sich in der Folge weltweite Ideen mit festgewurzeltem völkischem Wesen verbinden und ein klassisches Ideal mit deutschem Schauen und Schaffen.

3.

Durch die Jahrhunderte deutschen Kulturwerdens hindurch hat der Kampf zwischen den beiden Gewalten nie geruht, die man mit zwei Worten etwa als Klassisch und Gotisch bezeichnen kann. Zum erstenmal in einer Dichtung beobachten können wir dieses Ringen zweier Kulturwillen bei Otfried. Im Kunstwerk zeigt es sich natürlich als das Ringen zweier Formideale.

---

9) Nicht ist sie so ausgebildet, von der Regel beherrscht, sie hat dennoch den logischen Gang in schöner Einfachheit. (I. 1. 35.)

Otfrieds Formideal ist das klassische.

Sâr kriachi ioh rômâni / iz machônt sô gizâmi,
iz machônt se al girustit, / sô tih es wola lustit.
Sie machônt iz so rehtaz / ioh sô filu slehtaz,
iz ist gifuagit al in ein, / selb sô helphantes bein[10]).

Ausgegangen ist Otfried von der deutschen stabgereimten Langzeile, wie wir sie aus dem Hildebrandslied, dem Muspilli und den Merseburger Zaubersprüchen kennen, in der auch noch der Helianddichter sein Werk verfaßt hat. Ihren Grundriß hat Otfried beibehalten, nur daß er die beiden Kurzzeilen statt durch den Stabreim durch den Endreim miteinander verbindet. Zwei Langzeilen werden dann zu einer Strophe vereinigt, jedoch nicht durch irgendein metrisches Band, sondern lediglich durch den Sinn, die Zusammengehörigkeit ihres Inhalts, der jedoch auch nicht jedesmal einen abgeschlossenen Gedanken bildet.

In dagon eines kuniges / ioh harto firdanes
was ein ewarto / zi guate si er ginanto.

Woher Otfried den Endreim übernommen hat, wird schwer zu entscheiden sein. Ihm ist er wahrscheinlich am vertrautesten aus den lateinischen Kirchenhymnen gewesen. Und da er bewußt eine kirchliche Dichtung schaffen wollte, so wäre die Anwendung damit wohl ausreichend begründet. Doch dürfte Otfried den ungeheuren Schritt, den die Einführung dieses neuen, für die deutsche Dichtkunst so überaus bedeutungsvollen Ausdrucksmittels aus einer fremden Sprache darstellt, kaum vollbracht haben, wenn sein Ohr nicht auch vom Deutschen her schon daran gewöhnt gewesen wäre. Tatsächlich läßt sich nun im deutschen Volksgesang vor Otfried ein ganz allmählicher Übergang vom Stab- zum Endreim nachweisen. Aber auch die Beschaffenheit des Otfriedschen Endreims steht der Annahme

10) Nun Griechen und Römer machen es so geziemend, machen es alles fertig, wie dir es wohl gefällt. Sie machen es so ordnungsmäßig und so sehr einfach, es ist ganz in Eins gefügt, gerade so wie Elfenbein. (I. 1. 13—16.)

einer unmittelbaren Übernahme aus dem Lateinischen entgegen [11]).

Die Spuren des Übergangs vom Stab- zum Endreim sind auch in Otfrieds Werk selbst noch sichtbar. Als bindendes Mittel zwischen den beiden Vershälften hat der Endreim in der Otfriedschen Langzeile noch keine unumschränkte Herrschaft. Der Stabreim, wenn auch als Regel und Gesetz fallen gelassen, ist erstens noch so häufig und offenbar gewohnheitsmäßig angewendet, daß z. B. von den vierundzwanzig ersten Zeilen im 4. Gesang des 1. Buches nicht eine Zeile ohne Stabreim ist [12]). Zweitens hat der Stabreim noch eine metrische Bedeutung, dem Dichter allerdings kaum bewußt. Der Stabreim verband in der alten Langzeile die beiden Kurzzeilen zu einem Ganzen, einmal weil er auf den Haupt-Wortstämmen lag, und zweitens, weil er in den beiden Kurzzeilen meist in verschiedener Art (z. B. in der ersten zweimal, in der zweiten stets nur einmal) auftrat. Den Endreim dagegen, der jede Kurzzeile ganz gleichartig abschließt, kann man ebensogut als trennend wie als bindend ansehen. Tatsächlich zerfällt durch die Gleichmäßigkeit der beiden Kurzzeilen die Langzeile in zwei Hälften, wie sich ja hieraus auch die kurzen Reimpaare der späteren höfischen Dichtung entwickelt haben [13]). So ist es der Stabreim auch bei Otfried noch, gewissermaßen als Unterton, der die Langzeile als Einheit wirklich verlangt.

Soviel jedenfalls ist zu erkennen, daß von einem plötzlichen Wechsel zwischen Stab- und Endreim nicht die Rede sein kann.

Bei der Schaffung einer neuen Form, die sich, geschichtlich angesehen, als eine Umwälzung von allergrößter Bedeutung erwiesen hat, hat Otfried nicht Gesucht-Neues gewollt und nichts Volksfremdes der deutschen Dichtung aufgedrängt, sondern mit feinem Gehör der Natur lauschend organisch die dem deutschen Sprachgeist eigentümliche Form weiter entwickelt. Und das ist

---

11) Vgl. Simrock, „Die Nibelungenstrophe und ihr Ursprung". Bonn 1858. F. Kluge, „Deutsche Sprachgeschichte". Leipzig 1920, S. 238 ff. W. Grimm, „Zur Geschichte des Reimes".

12) Vgl. das Beispiel auf der vorigen Seite, in dem die Stabreime kenntlich gemacht sind.

13) Simrock, cf. 11.

sicherlich angesichts des ganz neuen Inhalts, den er in sein Werk gießen wollte, etwas weit Größeres und weit bewundernswerter, als hätte er eine ganz neue, aber fremdartige Form gewählt.

Die rein gefühlsmäßige, unbedingte Formsicherheit und Feinheit des Formempfindens, die Otfried bei der Schöpfung seines Verses bewiesen hat, offenbart sich auch im Gesamtaufbau seines Werkes. Da es kein Epos werden sollte, konnte ein einfaches Aneinanderreihen der Ereignisse in der Zeitfolge, wie sie sich nach den Evangelien abspielen, nicht genügen. Otfried hat das Werk in fünf Bücher eingeteilt. Indem er jedes unter einen bestimmten Gesichtspunkt stellt, erreicht er eine großzügige Gliederung des ganzen ungeheuren Stoffes. Das erste Buch ist die Geschichte Christi bis zu seiner Taufe durch Johannes. Über das zweite Buch ließe sich setzen „Das Wort". Mit dem „in principio erat verbum" beginnend enthält es im wesentlichen die Lehre Christi in seinen Reden und Gesprächen, wie dem mit Nikodemus und der Samariterin. Am Ende steht dann als gewaltiger Schlußstein die Bergpredigt.

Das dritte Buch enthält eine Auswahl der Wunder und endet mit der Erweckung des Lazarus, über der bereits wie ein flüchtiger Schatten die Ahnung des kommenden Unheils liegt. Das vierte Buch ist wesentlich die Leidensgeschichte in der natürlichen Zeitfolge, und das fünfte Buch krönt das ganze Werk mit der Darstellung der Auferstehung, Himmelfahrt und des Jüngsten Gerichts, woran sich noch eine Schilderung der himmlischen Seligkeit anschließt.

Daß Otfried, als er sein Werk begann, einen solchen Aufbau noch nicht vor Augen gehabt hat, ja daß er sich wahrscheinlich noch nicht einmal über die Einteilung in fünf Bücher schlüssig gewesen ist, wofür gewisse Kennzeichen der Handschriften sprechen [14]), berührt den künstlerischen Wert des Aufbaus nicht. Denn er ist da. Wie manches Werk ist im Bau erst zu dem geworden, was es ist, und wir verstummen in seinem Anschauen vor Bewunderung. Letzten Endes ist der Künstler doch nur das Werk-

14) Piper, Einleitung zu seiner großen Otfried-Ausgabe. Freiburg i. B. und Tübingen 1882, S. 82 ff.

zeug einer göttlichen Bildnerkraft. Darum wäre es auch falsch, aus der Deutung der fünf Bücher, die der Dichter in seiner lateinischen Vorrede gibt, wo er sie mit unseren fünf Sinnen und den von ihnen begangenen Sünden in Zusammenhang bringt [15]), Schlüsse auf die künstlerische Gestaltung zu ziehen. Im heutigen Sinne verstanden, könnten solche Beziehungen allerdings nur als kunstausschließende Tendenz gewertet werden. Versteht man aber solche Gedankengänge aus dem Geist jener Zeit heraus, dann wird man sie in ihrer Bedeutung für das Kunstwerk nicht anders deuten als die unausgesprochene naturalistisch-rationalistische Tendenz, unter der etwa bis zur Epoche des Expressionismus die Werke aller Kunstzweige bei uns gestanden haben.

4.

Die Dichtung bis Otfried, auch der Heliand noch, ist rein episch: die Ereignisse sind, wie der Sänger sie sieht, einfach hingestellt. Aus den Begebenheiten muß sich der Anteil, den die Seele der Handelnden an ihnen nimmt, dem Hörer ergeben. Otfried will zum erstenmal etwas ganz anderes: er erzählt die Ereignisse nur, um seinen Hörern oder Lesern ihren tiefen religiösen und sittlichen Sinn zu enthüllen. Da er aber kein Didaktiker und Kirchenlehrer, sondern von Natur ein Dichter ist, dem wie immer dem Künstler eine fertige Idealform vorschwebt, die es zu erfüllen gilt, zwingt er den unerbittlichen Fluß des Epischen mit dichterischen Mitteln zum Verweilen. Das ist Lyrik.

Aufgeschlossen durch die ungeheure Erschütterung, die das Christentum für das deutsche Gefühlsleben bedeutet, will die Seele unmittelbarer sich aussprechen, als es rein erzählend geschehen kann in einer harten Form, die für Gefühle und Ge-

15) „Hos, ut dixi, in quinque, quamvis evangeliorum libri quatuor sint, ideo distinxi, quia eorum quadrata aequalitas sancta nostrorum quinque sensuum inaequalitatem ornat et superflua in nobis quaeque non solum actuum, verum etiam cogitationum vertunt in elevationem caelestium. Quicquid visu, olfactu, tactu, gustu audituque delinquimus, in eorum lectionis memoria pravitatem ipsam purgamus. Visus obscuretur inutilis, inluminatus evangelicis verbis. Auditus pravus non sit cordi nostro obnoxius. Olfactus et gustus sese a pravitate constringant christique dulcedine iungant."

danken nicht elastisch genug ist. So zwang es den empfindsamen Dichter der neuen Lehre zur Lyrik, so wurde er der erste Lyriker deutscher Sprache.

Die von der Lyrik vermittelten Vorstellungen können nun entweder aus einer Anschauung erblühen oder aus einem Gedanken. In der Anschauungs- und in der Gedankenlyrik haben wir bekanntlich die beiden äußersten Flanken der lyrischen Dichtung.

Auf beide Formen stoßen wir bei Otfried. Beide befinden sich natürlich noch in einem frühen Stadium der Entwicklung. Der Schritt aber, den Otfried von der reinen Epik zur Lyrik getan hat, der ist künstlerisch wie menschlich jedenfalls das Bedeutungsvollste an dem ganzen Werk. Hier haben wir auch erst die Grundlage und letzte Ursache für die geänderte Kunstform, soweit sie in der Versgestaltung sichtbar wird, weil es der Geist ist, der sich die Form schafft.

Als eigentlich lyrisch empfinden wir heute allein die aus einer bildhaften Anschauung erblühende Stimmung. Und hier wieder bewegt Natur unsere Seele stärker als alles andere. Aber Stimmung auf dem Untergrunde von Naturanschauung kennt die alte Dichtung nicht, bei keinem Volk [16]).

Damit die Natur seelisch auf den Menschen wirke, zum Medium für Stimmungen werden kann, muß der Mensch zuvor seine Stimmungen in die Natur hinaustragen. Das kann der „naive" Mensch nicht. Ihm ist folglich die Natur seelenlos, was seinen symbolischen Ausdruck in den Naturgeistern, wie den Nixen des deutschen Volksmärchens gefunden hat, die nicht weinen können, also selbst keine Seele haben.

Otfried ist soweit „naiver" Dichter, als er selbst noch zu sehr Natur ist, um diese schon außerhalb seiner selbst sehen und schildern zu können. Andrerseits ist er ein Kind einer Zeit, die im Werden einer neuen Kultur tief erschüttert ist. Wenn bei ihm die Naturlyrik auch nur erst gleichnishaft sichtbar wird, so klingen darum Seelenzustand und Naturstimmung doch schon in hörbaren Akkorden zusammen, wie etwa in dem Bilde des

16) Über die Griechen vgl. A. v. Humboldt, „Kosmos" II, A. 1; dort besonders die schöne Naturschilderung des Kirchenvaters Basilius.

in die Nacht hinaustretenden Judas, da er geht, den Herrn zu verraten.

Sô sliumo sôs er ûzgiang, / finster nacht nan intfiang;
fon themo liohte was ther man / in êwôn gisceidan [17]).

Das dunkle Böse der schlimmen Tat wird dem Hörer zur Anschauung in dem Bild des in die Nacht Heraustretenden. Das Dunkel „umfängt" den Judas.

Sodann aber reflektiert der Dichter: damit war er geschieden. Darin liegt der tief bedeutungsvolle Unterschied zwischen alter und neuer Lyrik, während für uns heute die letzte und höchste Wirkung der Lyrik im Subjektiven liegt, d. h. die Stimmung der Situation wie eine Blume aus dem Herzen des Menschen, auf den die Natur wirkt, erblühen muß, stellt der alte Dichter eine Betrachtung an, gibt etwas Objektives. Für unser Gefühl ist damit der Faden zwischen dem äußeren Eindruck und dem inneren Erleben zerrissen.

Aber Otfried gelingt es doch schon, die Tiefe eines Gedankens mit dem Lichte der Anschauung zu erleuchten.

So wird ihm die Vollendung seines Werkes zu einer Heimkehr von beschwerlicher Seefahrt [18]). — Die christliche Liebe oder „Karitas" ist „Gottes Freundin", die Schaffnerin in seinem Hause, „furista inan hûses sines thionostes" [19]). Über alle Begriffe schön und ergreifend ist es, wenn Otfried am Ende des Gesanges vom Logos [20]) das Leben mit dem Licht vergleicht, das den sündigen Menschen scheint, auf daß sie nicht irre gingen, und dann also endet:

In finsteremo iz scînit, / thie suntîgon rînit,
sint thie man al firdân, / ni mugun iz bifâhan.
Sie bifiang iz allafart, / thoh sies ni wurtin anawart,
so iz blintan man birînit, / then sunna biscînit [21]).

17) „Sobald er hinausging, finstere Nacht ihn umfing, von dem Licht war der Mann in Ewigkeit geschieden." (IV. 12. 51.)
18) V. 25. 1 ff.
19) V. 25. 15 ff.
20) II. 1.
21) „Im Finstern scheint es, berührt die Sünder, die Menschen sind alle verworfen, können es nicht ergreifen. Sie umgab es allerwege, doch sie es nicht wurden gewahr, wie es einen blinden Mann berührt, den die Sonne bescheint." (II. 1. 47 ff.)

Vergleichen ist ein Denkvorgang. Und das Gedankliche ist es eben, was bei Otfried leicht die Oberhand hat, was dann jede reine, lediglich am Gegenständlichen haftende Schilderung unmöglich macht. Er singt vom himmlischen Paradies. Rosen und Lilien blühen dort und duften und welken nie, und Blumen, wie sie kein Feld auf Erden trägt. Und dann heißt's:
ther stank ther blâsit thâr in muat / io thaz êwînîga guat[22]).
An einer anderen Stelle in demselben Gesang schildert er die himmlische Musik. Da singen die Engel, die Orgel, die Leier, die Fiedel erklingt, Flöten, und Harfe und Tamburin ertönen.

Und der Dichter schließt:

thaz niuzist thu io gilîcho / thâr scôno geistlîcho:
iz ist so in alawâri / in himile gizâmi[23]).

Duftende Blumen, Sonnenschein, Musik — von alldem mag uns gesagt werden; wie Otfried es tut, ist es noch keine Schilderung, die ein bestimmtes Bild uns vorzauberte, von dessen Stimmungsgehalt wir uns gefangengenommen fühlten. Es fehlen die dazu notwendigen Einzelzüge, es bleibt im Typischen stecken. Wie es auch in den in anderer Weise gewaltigen Bildern ist, aus denen ein zweifellos starkes Naturempfinden, eine Fähigkeit, die Natur mit offenen Augen anzusehen, spricht wie bei der Schilderung des Sturmes, aus dem Christ die Jünger errettet[24]), oder wenn der Verkündigungsengel auf den Wegen der Sterne und Wolken zu Maria fliegt[25]), oder wenn Christus zu seinem Vater fährt[26]). Selbst wenn sich die im besonderen deutsche Landschaft verrät aus Wendungen wie „in waldes einôte" oder „in felde ioh in walde", so kann man das nur als typisch wiedergegeben bezeichnen, trotzdem es dichterisch natürlich weit über einem farblosen „im Wald" oder „im ganzen Land" steht.

22) „Ihr Duft weht da ins Gemüt die ewige Güte." (V. 23. 277.)
23) „Das genießest du zugleich dort schön im geistlichen (mystischen) Sinn; es ist so fürwahr, wie es im Himmel nicht anders sein kann." (V. 23. 203.)
24) III. 8.
25) I. 5. 5 ff.
26) V. 17.

Otfrieds Lyrik steht noch überwiegend auf der Seite der Gedankenlyrik. Zum unmittelbar anschaulich schildernden Lyriker hätte gerade Otfried um so weniger werden können, als ihm, dem Mönch, all zu bewußt „alles Vergängliche nur ein Gleichnis" war. Seine Seele ruht ganz in sich selbst, wie seine wundervollen, oft den Abschluß eines Buches bildenden Gebete zeigen. So brauchte sie auch nicht wie die Seele späterer Zeiten von uneigenen, fremden Gewalten in immerwährender Unruhe erhalten, müde und ruhebedürftig an den „Busen der Mutter Natur" zu flüchten. Dichtung ist immer der Ausdruck einer Sehnsucht, die Befreiung von einem Druck im Vorzaubern der ersehnten Bilder. Der alte Dichter sehnte sich nicht wie wir nach der Reinheit der Natur. Denn die hatte er. Er sehnte sich nach Bewußtwerden. Darum mußte seine Dichtung als Ganzes gedanklich, abstrakt werden, wie unsere, wenn sie uns lebensvoll erscheinen soll, mit Anschauung gesättigt sein muß.

Ähnlich wie zur Natur steht der „naive" Dichter zur Liebe, für uns stärker noch als die Natur eine Quelle lyrischen Dichtens, für Otfried mehr noch als die Natur ein Vergängliches, ein Gleichnis. Wie aber das Allbewegende dieser Gewalt auch bei ihm schon spürbar ist, wird die folgende Betrachtung zeigen. Otfried vergleicht der Jünger liebenden Zweifel bei der Erscheinung des auferstandenen Herrn mit dem Zweifel des liebenden Mannes, der unerwartet sein Liebstes erblickt. Die Jünger berühren Christi Hände und ihre Wunden, doch:

was in thaz herze filu frô, / bi thiu wunderôtun sie sih sô.
sô giburit manne, / thara er sô gingit thanne,
gisihit thaz suaza liabaz sîn, / to forahit, theiz ni megi sîn[27]).

Zunächst lasse man einmal die kindliche Innigkeit wirken, die beim lauten Lesen jeder aus Klang und Rhythmus spüren muß, und versuche aus der Verteilung der Senkungen, der Anordnung der Anlaute usw. sich über die Ursachen der Wirkung

27) „War ihnen das Herz sehr froh, deswegen waren sie so verwundert. So geht es wohl einem Manne, wohin er auch geht dann, erblickt er sein süßes Liebes, doch fürchtet er, es könne nicht sein." (V. 11. 29.)

klar zu werden. Das ist allerhöchste Kunst, wie man sie nie ausstudiert. Ein andermal schildert Otfried die Sehnsucht des Menschen nach dem Himmelreich.

Thaz duit filu manno, / thaz er hiar minnôt gerno,
mit minnu thes giflîzit, / in muat sô diofo lâzit,
Thaz wîzist thu in giwissî, / thoh imo iz abwertaz sî,
ni mag ouh mit then ougôn / zi geginwert iz scouôn,
Yrwachêt er thoh filu frua/ ioh habêt thaz muat sâr tharzua,
sûftôt sînaz herza, / thaz duit thes liobes smerza;
Thoh imo iz abwertaz sî, / thoh hugit er io, wâr iz sî,
habêt sînan gingon / io zit thes liobes thingon [28]).

So geht es den Gottesdegen, die wissen, daß dort allein die Gnade.

In diesen beiden Vergleichen spüren wir den ersten ganz leisen Anklang dessen, was wir Liebeslyrik zu nennen pflegen. Aber hier ist sie in ihrem Zustand dem Kindesalter des Menschen zu vergleichen, das die schmerzliche Liebe noch nicht kennt, nur mit leiser Ahnung spürt. Und wie Ahnung des süßesten Geheimnisses aller Natur geht es auch durch des Mönches Worte.

Wie das Herz des reifenden Kindes von einer Liebe geschwellt ist, die von allem Sinnlichen noch unberührt ist, so erfüllt die Gottesliebe die ganze Seele dieses Mystikers. Und wie sich des Kindes innigste Gefühle in der Liebe zu seiner Mutter vereinigen, wie ihre Güte ihm alles verschönt, und wie doch auch in der Mutterliebe schon ein Hauch jenes gewaltigen, Bäume ent-

28) „Das tut mancher, was er hier liebet gerne, mit Minnen eifrig nach dem strebt, was er in seinem Herzen so tief läßt, das wisse du fürwahr, ob das ihm auch entfernt sei, nicht er's mag mit den Augen gegenwärtig schauen, so erwacht er doch sehr früh und richtet seinen Sinn gleich darauf, seufzet sein Herz, das tut der Schmerz um das Liebe; ob ihm es gleich entfernt sei, doch denkt er immer, wo es sein mag, hat sein Verlangen immer zu dem geliebten Gegenstand hin." (V. 23. 35 ff.) So hat Otfried gesungen mehr denn drei Jahrhunderte früher. als unser größter Mystiker, Meister Eckehart, also gesprochen hat: „Wer mit aller Inbrunst etwas liebt, also, daß ihm nichts anderes zusagt und zu Herzen geht, und hat nur dieses im Sinn, und anderes überhaupt nicht, traun! Wo der auch ist und bei wem, was er auch beginn' und schaffe, so verlischt doch nimmer in ihm sein Heißgeliebtes, in allem findet er dessen Bild und hat es in dem Maße mehr vor Augen, als seine Liebe noch immer mächtiger wird." (Meister Eckehart übers. v. Herm. Büttner. Jena 1919. II. S. 13.)

wurzelnden Sturmes der späteren reifen Liebe weht, so verkörpert sich Otfrieds Gottesliebe am schönsten in der Liebe zur Mutter des Herrn.

Unter der Verehrung der Mutter entfaltet sich die Blüte der Otfriedschen Lyrik in all ihrem Duft, „der Mutter", zu der der Verkündigungsengel singt: „muater thiu diura scalt thû wesan eina." — „Mutter, die teure, sollst du allein sein."

In dem Gesang, mit dem er die Geschichte seines Helden, des Christ, mit der Aufzählung seiner Vorfahren beginnt, gipfelt die Geschlechtsfolge eigentlich nicht in Christ, sondern die Geschlechter, die er genannt,

„thie wârun wurzelûn / thero saligûn bluomûn
muater thera mârûn, / thera gotes drûtthiarnûn." [30]).

Von ihren Tagen haben schon die alten wîzagon, die „Weissager", die Propheten gesagt.

Gott sendet einen Engel zur Erde herab:

Floug er sunnûn pad, / sterrôno strâza,
wega wolkôno / zi theru itins frôno [31]).

Er findet sie in der Pfalz (palinza) aus dem Psalter singend bei köstlicher Handarbeit.

Unnachahmlich schlicht und eindringlich ist es dann, wie Maria die Botschaft nicht glauben will, und der Engel sie noch einmal sagen muß, bis sie sich mit den Worten ergibt:

Ih bin, quad siu, gotes thiu / zi erbe giboraniu,
sî wort sînaz / in mir wahsentaz [32]).

Es folgt die Begegnung mit Elisabeth, der Mutter des Johannes, der von innigster Hingabe getragene Lobgesang der Maria, das erste „Magnificat" in deutscher Sprache. Dann des Joseph Zweifel und seine siegende Liebe zu dem „heiligen Weibe". Bis schließlich die Erzählung von Christi Geburt zu einem wahren Lobgesang auf die Mutter wird. Sâlig, sâlig sie, die Mutter! Bis zu hymnischer Begeisterung steigert sich dieser Gesang. Das

30) „Das waren die Wurzeln der seligen Blume, der hochberühmten Mutter, Gottes vertrauter Jungfrau." (I. 3. 27.)

31) „Flog er der Sonne Pfad, der Sterne Straße, die Wege der Wolken zu der Jungfrau heilig." (I. 5. 5.)

32) „Ich bin, sprach sie, Gottes Magd als Erbe geboren, sei sein Wort in mir wachsend." (I. 5. 65.)

muß tief einem Menschenherzen entströmt sein, das dem Leben und dem Herrlichsten, was es zu geben hat, nicht fern geblieben sein kann, das heißen Erlebens voll gewesen sein muß.

Bei der Erzählung von der Flucht nach Ägypten erwähnt Otfried ausdrücklich, daß Joseph sich auch der Mutter angenommen.

Als der zwölfjährige Knabe im Tempel in Jerusalem zurückgeblieben und die Eltern ihn, nach Hause zurückgekehrt, nicht finden, weiß Otfried nur von der Sorge der Mutter zu sagen, die er in lebhaften Farben schildert.

Und er selbst schließt diesen Gesang damit: so habe uns Gott lehren wollen, „wir unsan fater êrên ioh thia muater tharmit" — „wir sollten unseren himmlischen Vater ehren und desgleichen die Mutter". Mutterliebe ist für Otfried das Größte nach der Gottesliebe und mit dieser eng verbunden.

Wenn Maria im weiteren Verlauf des Werkes dem evangelischen Bericht gegenüber im allgemeinen nicht mehr stärker hervortritt, so kommt der Dichter doch über den Schmerz der Mutter, die unterm Kreuze steht, nicht mit den dürren Worten seines Vorbildes hinweg. „Muater sîn thiu guata", seine gute Mutter stand unterm Kreuz, und all die Qualen, die sie da sehen mußte, litt auch sie in ihrem Herzen. Der Sterbende vertraut sie seinem Freunde an.

thaz er sia zi imo nâmi, / si drôstlôs ni wâri,
in ira kindes wehsal / sia bisorgêti ubarall [33]).

Echt Otfriedisch schließt er mit einer Lehre für uns, die so innig aus tiefem Herzen kommt, daß sie jeden rühren muß:

Bisorgêta er thia muater / thâr sô hangêntêr;
wir sîn gibot ouh wirkên, / inti bi unsa muater thenkên [34]).

Im ersten Buch ist die Gestalt der Maria zur Hauptperson geworden; es ist ein eigentlicher Mariengesang. Der Helianddichter ist, wie an den Frauengestalten des Evangeliums überhaupt, selbst an der Mutter Maria noch gleichsam vorbeigegangen, ohne

33) „Daß er sie zu sich nähme, auf daß sie nicht ungetröstet wäre, (er) wie ihr eigenes Kind für sie sorgte stets." (IV. 32. 9.)

34) „Sorgte er für seine Mutter, der so dort hing; tun auch wir nach seinem Gebot und denken an unsere Mutter!"

dem Bilde, wie es das Evangelium bietet, auch nur einen Strich hinzuzufügen. In Otfried aber hat man den ersten deutschen Mariendichter zu sehen. Er stellt in der Poesie die deutsche Mutter Maria bereits so hin, wie sie uns erst eine weit spätere Zeit ebenso innig und ausdrucksvoll gemalt und gezeichnet hat, und wie sie heute noch in unserer Vorstellung lebt. Alle Freude am Kleinen, das doch als Teil der Schöpfung so groß sein kann, blüht hier zum erstenmal in deutscher Dichtung auf.

Ein Gesang beginnt:

Thô fuar ther sun guatêr, / thâr inan zôh sîn muater
in sînêru iungî, / zi theru heimingî [35]).

Wie heben sich in dieser Nebeneinanderstellung — guter Sohn, Erziehung durch die Mutter, Jugend, Heimat — die Begriffe Mutter und Heimat gegenseitig! Und welch warmen schönen Klang geben alle vier zusammen!

Aber nicht nur dieses allerdings Schönste an Frauenart kennt Otfried und weiß es wiederzugeben. In der Gestalt der Maria Magdalena läßt er eine andere Liebe lebendig werden, eine Liebe, wie sie manche späteren Mystiker gleichnishaft in so glühenden Farben schildern, daß sie das Gleichnis dabei leicht vergessen machen. Hier ist es nicht ein Gleichnis, sondern die Schilderung der großen Liebe dieser Frau zum Herrn.

Sie harrt am Grabe und kann sich nicht trennen von der Stätte, die nun doch leer:

Habêta si nu, in wâr mîn, / minna mihilo sîn,
mihilo liubî. (V. 7. 2.)

Und im folgenden Vers heißt's noch einmal: „minna mihilo ubarall." Sie sucht, und geht, und kehrt noch einmal um, wieder zu suchen wie

ther man ther thaz suachit, / thes er harto ruachit,
thâr er es mithont mista, in wâr, / er kêrit, suachit auur
thâr [36]).

35) „Da ging der gute Sohn (dahin), da ihn aufzog seine Mutter in seiner Jugend, hin zu der Heimat." (II. 11. 1.)

36) „Der Mensch, der das sucht, danach er heftig verlangt, dort wo er es soeben vermißte, fürwahr, er kehrt um, sucht wieder dort."

So tut auch sie. Welch erhabene, rührende, schmerzdurchbebte Totenklage sind sodann ihre Worte, die sie an den Engel richtet! Bis endlich der Gärtner kommt, den sie nach dem Verbleib des Toten fragt, in Schmerz und Aufregung dabei vergessend, den Namen dessen zu nennen, den sie sucht. Wärs denn auch möglich, daß ein Mensch nicht wüßte, wer nur gemeint sein könne!

Das Lieben und Bangen, diese Unverzagtheit eines unter Schmerzen liebenden Frauenherzens, wie weiß Otfried davon zu sagen!

Diese Frau ist es, die den Jüngern das Heil der Auferstehung verkündet. Und in der Betrachtung dieser Szene stellt Otfried dem ersten Weibe, das einst dem Mann des Todes Bitternis gegeben, das Weib gegenüber, das ihm jetzt das Leben verkündet.

Fon theru selbûn henti, / the thôd giscankt in enti,
ioh wêwon thô manne / gab zi drinkanne,
fon theru intfâhent, theist ouh wîb, / nu thaz êwînîga lîb [37]).

Die Bedeutung des Weibes als Eva und als Maria, als Todesschenkin und als Lebenskünderin und -geberin, — in diesen beiden Brennpunkten wird immer der Mann das Weib sehen. Und so schließt Otfried: „ni sît irbolgan wîbe" — man solle drum dem Weib nicht zürnen, weil es uns in der Maria Magdalena „frewida zi lîbe" — Freude auf immer gegeben habe.

Man lese einen solchen Gesang, und dann frage man sich ehrlich, ob die Wissenschaft ihre Pflicht getan, wenn sie Vers für Vers die Quelle nachgewiesen hat, aus der Otfried geschöpft, den Kirchenlehrer, dem er einen Gedanken entlehnt, die Dichtung, der eine Wendung entnommen, die Parallelstelle im Heliand, kurz wenn es gelungen ist, das ganze Werk theologisch und philologisch als ein mühseliges Kompilatorium nachzuweisen [38]).

Oder wenn man dem Dichterischen dadurch wissenschaftlich Genüge zu tun glaubte, daß man Begriffs- und Gedankenvariationen, Einleitungsfloskeln, Parenthesen, Bilder und Vergleiche,

37) „Von derselben Hand, die den Tod eingeschenkt einst, und (Todes-) Weh dem Manne gab zu trinken, von der empfangen sie, das ist auch ein Weib, jetzt das ewige Leben." (V. 8. 55 ff.)

38) Wie beispielsweise in der Ausgabe von Piper, Bd. I, S. 251 ff.

typische Wortverbindungen u. a. mit viel Fleiß zählte und registrierte, um damit zu zeigen, daß Otfrieds Werk „doch nicht so ganz außerhalb des organischen Entwicklungsganges unserer Poesie steht“ [39]).

Die Textproben gebe ich absichtlich im Urtext; man möge sich bemühen zu hören, nicht bloß zu lesen. Wem die Gestaltung des Stoffes noch nicht genügt als Beweis einer hohen Dichtkunst, über dessen Ohr muß doch der Klang wenigstens das Empfinden treffen.

Beispiele rührender Innigkeit und warmer Eindringlichkeit haben wir in den ersten Mariengesängen sowie in dem eben behandelten Gesang von Maria Magdalena am Grabe die Fülle, und es werden uns noch manche begegnen. Aber auch ganz andere Töne stehen dem Dichter zur Verfügung, voll Härte, Gewalt, Temperament. Da ist etwa der Bannfluch der Priester gegen Christ.

Sô wâr, so er wâri thanne, / thaz er wâri in banne,
si es alles wio ni thâhtîn, / ni si alle sîn io âhtîn [40]).

Wie Hammerschläge erdröhnt das „a“, das auf die Mehrzahl der Hebungen fällt [41]).

Und dann folgende Stelle: die Haufen der Juden fordern von Pilatus Christi Tod. Sie brüllen ihm entgegen:

Hina, hina nim inan / inti crûzo then man [42]).

Was liegt hier nicht, abgesehen von der hinreißenden Gewalt des Rhythmus, in dem oft und drängend wiederholten „i“! Das Gellende, Keifende, Gehässige kommt in dem hellen Vokal zu voller Wirkung, unterstützt durch den zweimaligen Anlaut des „h“, der das Atemlose, Gehetzte zum Ausdruck bringt. Denn von dem „h“ zusammen mit den vokalischen Anlauten auf der

39) Schütze, „Beiträge zur Poetik Otfrieds“. Kiel 1887.

40) „Wahrlich wo er sei, sei er im Bann, sie sollten auf nichts anderes denken, als wie sie ihn fingen.“ (IV. 8. 9 ff.)

41) An solchen Stellen versagt jede Übersetzung, muß es. Eine ähnliche Wirkung in diesem Falle zu erzielen, habe ich dadurch versucht, daß ich in dem ganzen Bannfluche nur Reime mit dem Vokal „a“ verwendet habe. Aber eine Übertragung kann eben das Original nicht ersetzen und soll es auch nicht. Ihr höchster Zweck muß sein, dazu anzuregen, den Urtext selbst vorzunehmen und sich an dem Wasser der frischsprudelnden Quelle zu erlaben.

42) „Hin, hin nimm ihn und kreuzige den Mann.“ (IV. 24. 15.)

vierten und fünften Hebung wird der Atem beim Sprechen geradezu erschöpft. Und die fast starre Wiederholung immer desselben Wortes, wie es eine verhetzte fanatische Menge, die ihr Ziel erreichen will, auszustoßen pflegt, ist in dem gleichbleibenden Vokal angedeutet!

So findet Otfried überall die der Situation angemessene Klangfarbe, ob es sich um die Idylle der Christgeburt, um das blutige Bild des Kindermordes von Bethlehem, um das temperamentvolle Auftreten des Recken Petrus, um das letzte Gericht, um das Gemälde der himmlischen Seligkeit handelt. Es ist natürlich unmöglich, in dieser kurzen Abhandlung alles durch Beispiele zu belegen.

5.

Und wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß Otfried mindestens mehr als ein Kompilator gewesen ist, so wäre es das deutliche Hervortreten des Umrisses seiner Persönlichkeit nach Sein und Wollen. Ja, das ist gerade eines der wichtigsten Momente an diesem Werk, daß sich in ihm zum erstenmal in deutscher Dichtung — die Wissenschaft von des Dichters Namen ist von symbolischer Bedeutung dafür — die Persönlichkeit des Verfassers wiederspiegelt. Natürlich geschieht das nicht in dem subjektivistischen Sinn späterer Jahrhunderte. Die Persönlichkeit des Künstlers tritt in der romanischen Zeit noch ganz hinter dem Werk zurück. Der Künstler fühlt sich so sehr nur als Gottes Werkzeug, daß selbst der Name im allgemeinen unbekannt bleibt; und wenn wir ihn wissen, so ist er gleichgültig für das Werk. Das gilt noch bis weit hinein ins Mittelalter. Während man sonst also von einer Dichtung höchstens sagen könnte, sie müsse bspw. von einem Mönch stammen, bestehen bei Otfried ausnahmsweise nachprüfbare Zusammenhänge zwischen Persönlichkeit und Werk. Ich meine damit nicht etwa, was sich von Lebensdaten und Schicksalen aus den Widmungen an den Erzbischof Liutbert von Mainz, an König Ludwig den Deutschen, den Bischof Salomo von Konstanz, die Sankt Gallener Mönche Hartmut und Werimbert schließen läßt, — das berührt nur das äußere Leben. Nein, die Dichtung selbst trägt manche

Züge, welche Rückschlüsse auf Veranlagungen und Charakter unmittelbar zulassen.

Das liegt zunächst schon im Wesen des Lyrischen, das die Dichtung über weite Strecken beherrscht, begründet. Daß gegenüber der altgermanischen Epik Otfrieds Lyrik eine ungeheure seelische Vertiefung bedeutete, haben wir erkannt. Aus dem Verweilen in seelischen Gründen aber ergibt sich sofort auch, daß Lyrik immer zur Bekenntnisdichtung werden muß. Aus mancher der bisher angeführten Stellen ist das schon deutlich herauszufühlen. Wie wäre etwa die Schilderung einer Mutterliebe, wie sie Otfried im ersten Buch gelungen ist, einer Frauenliebe, wie er sie in der Gestalt der Maria Magdalena verkörpert hat, einem Manne möglich gewesen, dem sich nicht die Frauenseele in ihren zartesten und tiefsten Regungen offenbart hätte! Das kann nur eigenstes Erleben vermitteln. Und das anzunehmen sind wir um so mehr berechtigt, als uns hier keine Routine einer zeitbedingten Form täuschen kann. Denn gerade die Form ist ja nicht überkommen, sondern, wie wir sahen, eben erst Otfrieds ureigenes Werk, in der er es nie bis zur Routine gebracht hat, mit der er vielmehr, wie gleichzeitig mit der Sprache, immer gerungen hat.

Man bedenke außerdem, was zur romanischen Zeit das Schaffen individueller Gestalten in der Kunst bedeutet! Die gleichzeitigen Werke bildender Kunst zeigen ausschließlich rein typische Gestalten. Man hat das lange mit einem Ausdruck des Hochmuts „primitiv" genannt. Heute wissen wir, daß es nicht anders gewollt war. Der Mensch als Einzelwesen war zu klein vor Gott. Im übrigen steht die „Porträtähnlichkeit", die wir bis vor kurzem an keiner Gestalt entbehren zu können meinten, dem Künstlerischen im Grunde ferner als die typische Gestaltung. Das Individuelle, das nicht irgendwie zum Allgemeingültigen wird, bleibt ein Zufälliges. Nicht aber das Leben abschreiben ist Kunst, sondern das ewig Gültige in seinen Erscheinungen erkennen und es, vom Zufälligen befreit, bilden.

Auch der Mensch ist ein Teil der Natur. Was bei der Naturschilderung allgemein zu beobachten ist, wie es in den vorangegangenen Ausführungen berührt war, das trifft im besonderen

für die Menschendarstellung zu. Und wie es vor Otfried keine Schilderung des menschlichen Leibes gibt — weder die Augen- oder Haarfarbe noch die Körpergestaltung wird erwähnt —, wie die Kleidung nicht beschrieben wird, so wird auch der persönlichen Seelen- und Charaktereigenschaften nicht Erwähnung getan. Die Männer werden tapfer oder feige, gut oder böse genannt. Es wird nur über eine ganz beschränkte Zahl derartiger, sich nicht über das Typenmäßige erhebender Epitheta verfügt. Die weitere Charakterdarstellung liegt ausschließlich in ihren Handlungen. Ein gut Teil wird immer verborgen bleiben müssen. Das Typische ist eine harte Kruste, durch welche die Seele des Handelnden nur schwer und selten ganz hindurchbricht.

Diese Hülle ist nun bei Otfried zum ersten Male stellenweise abgestreift.

Der Schritt vom Typischen zum Persönlicheren war bei den Gestalten natürlich schwerer zu tun, denen teils die biblische Überlieferung ein festeres Gepräge verliehen hatte, und für die teils durch völkische Anschauungen ein ganz bestimmter Rahmen vorgeschrieben war, also namentlich bei Christus und seinen Jüngern, Johannes dem Täufer, Herodes u. a. Sie alle wandeln wie im Heliand als Deutsche unter dem deutschen Volk, und ihre Worte und Taten sind durch das Evangelium festgelegt. Und doch wird auch an ihnen etwas von der individuell gestaltenden Art des Dichters sichtbar.

Unter den Degen des Herrn ist es die Gestalt des Petrus, welche dem Dichter offensichtlich die liebste ist, wie sein tapferes, ungestümes, gerades Wesen ihn das ganze Mittelalter über zur Lieblingserscheinung unter den Jüngern hat werden lassen. Den Höhepunkt bildet in der Regel die Szene, da er dem Malchus das Ohr abschlägt, was stets mit viel Freude und besonderem Behagen dargestellt wird. Auch dem Helianddichter hatte die einfache Tatsache, daß der Kriegsknecht nur ein Ohr verliert, nicht genügt. Das war zu wenig des Blutes, und er hatte hinzugefügt: „Sein Haupt ward wund, / da vom Schwert geschnitten Backe und Ohr, / die Todeswunde barst und das Blut nachsprang / aus der Wunde wallend." Otfried hält es nur für nötig,

seinen Helden gleichsam vor dem Vorwurf zu schützen, daß er es etwa versäumt, den Gegner nach guter germanischer Reckenweise mit einem Schlage das Haupt vom Rumpfe getrennt zu haben. Und darauf bricht der Dichter in Worte der Bewunderung ob der Tat aus: wie Petrus sich mitten ins blutige Kampfgedränge vorgewagt habe, bis der Herr ihm den Kampf untersagt. „Recht wie ein Mann soll beschützen den Herren sein, / So drang er auf Christi Feinde ein." So ist Petrus auch hier das Urbild germanischer Reckenhaftigkeit. Aber Otfried läßt nicht einfach mehr Blut fließen, sondern er gestaltet vom Inneren der Beteiligten heraus. Und noch schöner gelingt ihm das bei dem gleich auf die Heldentat folgenden tiefen Sturz des Petrus: seiner Verleugnung. Petrus hat den Herrn, wie dieser es vorhergesagt, in der Nacht, da er verraten wurde, dreimal verleugnet. Der Hahn kräht. Nach Matthäus denkt Petrus dabei an des Herren Wort, geht hin und weint. Christus selbst aber erscheint nicht. Nach Lukas wendet der Herr sich um und sieht Petrus an, der seines Wortes gedenkend hinausgeht und weint. Bei Otfried aber r u f t e r d e n H e r r n. Da wendet sich dieser um und sieht mit gnädigem Auge auf ihn. Gleicht hier Petrus nicht einem hilflosen Kinde, das von der Gewalt menschlicher Schwäche umklammert nach der Mutter ruft, sie aber schaut es nur an, und alles ist gut?

Nur der liebevollen Güte, aus dem tiefinnerlichen Verständnis für die menschliche Seele in all ihrer Schwachheit kann eine solche Darstellung gelingen. Mit diesem besonderen Herzenstalent hat Otfried seine Gestalten individuell formen können, darum aber wird uns zugleich mit diesen und aus ihnen seine eigene Persönlichkeit lebendig. Das ist die eine Quelle für unser Wissen von ihr. Die andere sind seine Bekenntnisse, und zwar nicht nur in dem vorher erwähnten Sinne, in dem jedes lyrische Dichten zugleich ein Bekennen ist; sondern wir haben Stücke, die wir als unmittelbare persönliche Bekenntnisse nehmen dürfen. Ein solches ist schon der erste Gesang, in dem er das Lob seines Volkes singt und als seine Aufgabe nennt, ihm Gottes Wort in seiner Sprache zu geben. Solche Bekenntnisse sind die

öfter eingestreuten Gebete und manche der mit „Mystice" überschriebenen Stücke.

Als Fremdling wandert Otfried über die Erde. Als ein ergreifendes Bekenntnis offenbart sich dem, der zu hören versteht, der Gesang von der Heimfahrt der Weisen.

Wolaga elilenti! / harto bistu herti,
thu bist harto filu suâr, / thaz sagen ih thir in alawâr.
Mit arabeitin werbent, / thie heiminges tharbênt.
ih habên iz funtan in mir; / ni fand ih liobes wiht in thir,
Ni fand in thir ih ander guat, / suntar rôzzagaz muat,
sêragaz herza / ioh managfalta smerza [44]).

Dies ist noch etwas anderes als die mönchische Heimatlosigkeit.

6.

Heimatlos auf dieser Erde und doch ein Dichter seines Volkes. Zwischen diesen Polen wandert er auf seinem Weg durchs Leben, so steht er zwischen den christlichen Dichtern seiner Epoche: einem Heliand-Dichter, dem das heldische Diesseits seines Volkes noch selbstverständlich ist, und den lateinischen Hymnendichtern, etwa einem Notker Balbulus oder einem Tutilo, die sich ganz vom Völkischen gelöst haben.

Den einen Pol in Otfrieds Seele bildet seine Liebe zu deutschem Wesen, zu seinem Volke mit seinen eingewurzelten Sitten und Anschauungen, zu seiner Sprache, der Muttersprache. Der andere Pol ist die Liebe zu Gott, einem anderen Gott, als ihn das Volk bis dahin kannte, einem neuen Geist der Milde und Gerechtigkeit. Irdische und himmlische Liebe — Mutter und Vater. Und diesen beiden Polen entsprechen in seinem Werke einmal die Darstellung des deutschen Wesens in Gestalten, Bildern, landschaftlichem und sittlichem Hintergrund, und dann die Moraliter, Spiritaliter, Mystice überschriebenen Gesänge.

44) „O Fremdland, in dir ist das Leben hart,
und schwer fürwahr ist unsere Erdenfahrt.
Ich habs erfahren, nichts Liebes an dir gefunden;
Wer die Heimat entbehrt, ist in Mühsal gebunden.
Nicht fand ich anderes Gut als ein wehes Herz,
Einen traurigen Sinn und sehrenden Schmerz. (I. 18. 25—30.)

Mit einem stolzen Bekenntnis zu seinem Volkstum leitet Otfried sein Werk ein:

Wanana sculun frankon / einon thaz binnankôn
ni sie in frenkisgon biginnên, / si gotes lob singên? [45]).

Weder an Tugenden noch an Weisheit stehen sie hinter Griechen und Römern zurück. Kein anderes Volk darf ihnen und ihrer Ehre zu nahe treten, und wärens selbst Meder oder Perser. Daß sie dazu mindestens von „Alexanders Geschlecht", den Mazedoniern, abstammen müssen, mag man der, keineswegs auf das neunzehnte Jahrhundert beschränkten, echt deutschen Untugend zugute halten, daß bei uns nun mal das nicht recht gilt, was „nicht weit her ist" [46]).

So schützen die Franken ihr Land, dessen Fruchtbarkeit, Schönheit und Reichtum Otfried rühmt. Und diese beiden hervorragenden Eigenschaften nennt er zusammen, Fleiß und stete Kampfbereitschaft:

Sie sind fast muate / zi managemo guate,
zi managêru nuzzî, / thaz duent in iro wizzî.
Si sint filu redie / sih fîanton zirrettinne;
ni gidurrun si es biginnan, / sie eigun se ubarwunnan [47]).

Gut deutsch trägt Otfried unter der Kutte das Schwert. Wenn ers auch nicht in der noch etwas gar zu „heidnisch" anmutenden Weise verrät wie der Heliand-Dichter, so gibt doch auch er noch in gewissem Sinne den auf kriegerischer Tugend ruhenden Stil jener Zeit wieder.

Christ und seine Jünger sind der kuning und seine drûtthegana, der König und seine lieben Degen, ganz nach dem Vorbilde des Frankenkönigs, wie Otfried ihn in seiner Widmung an Ludwig den Deutschen schildert. Aus dem eigenen Volke darf er

45) „Warum sollten die Franken allein entbehren, Gott auf Fränkisch zu loben und zu ehren?" (I. 1. 33—34.)

46) Es besteht offenbar ein enger Zusammenhang zwischen der von Otfried ausgesprochenen Vermutung, die er in einem Buche gelesen haben will, und der in noch frühere Zeiten zurückgehenden Sage von einer trojanischen Abkunft der Franken. Vgl. hierzu E. Krause, „Nordische Trojaburgen". Glogau 1893, S. 286.

47) „Sie sind stetigen Sinnes auf mancherlei Gutes, auf mancherlei Nutzen; das bereitet ihnen ihr Verstand. Sie sind sehr bereit, sich vor Feinden zu schützen; nicht wagen jene es zu beginnen, sie haben sie überwunden." (I. 1. 73 ff.)

nur stammen, unter ihm muß er aufgewachsen sein. In seine Hand ist vertrauensvoll das Geschick aller gelegt. Nach edler Degen Art ist er überall dabei. So

weltit er githiuto / managêro liuto
ioh ziuhit er se reine / selb sô sîne heime [48]).

Das ist deutsches Königstum, „Wîsêro githanko, wîsêra rediun — voll weiser Gedanken, voll weiser Worte" ist der König.

Er tut alles „mit ebiun — maßvoll abwägend". Oft ist er in schwere Not geraten; Gott hat ihn stets beschirmt. Alles Leid hat er in Geduld und ohne Haß ertragen, bis er mit Gottes Hilfe alle Feinde überwunden und seine Macht ausgebreitet. „Nu niazen wir thio guatî ioh fridosamo zîti, — nun genießen wir Glück und friedsame Zeiten." In all dem spiegeln sich geschichtliche Ereignisse wieder: Ludwigs Kämpfe gegen seine Söhne, gegen Slaven und Westfranken. Das Jahr 868 ist ein friedsames. In ihm hat Otfried wahrscheinlich auch dies Widmungsgedicht geschrieben und damit das ganze Werk abgeschlossen.

Höchste Ehre und Macht sind für die damalige Zeit von der Vorstellung des Königs nicht zu trennen. Vielleicht hängt das noch mit der Erscheinung Karls des Großen zusammen. Und als Otfried das Bild des Kaisers von Rom entwarf, wie er ihn in dem Gesang von Christi Geburt schildert, hat ihm sicher der große Frankenkaiser vorgeschwebt.

Ellu woroltenti / zi mîneru henti,
so wâr man sehe, in wârôn, / sterron odo mânon, —
sô wâra so in erdente / sunna sih biwente, —
al sît iz brieuenti / zi mînêru henti [49]).

So spricht der Kaiser zu den Boten, die er aussendet, die alle Welt schätzen sollen.

Als König nach dem äußeren Bilde eines deutschen Volkkönigs wird nun auch Christ dargestellt.

Wie nach germanischer Anschauung ein Mann von rühmlicher Abstammung sein mußte, so wäre sein Leben verfehlt gewesen,

48) „Waltet er volkstümlich über viele Leute und erzieht sie unbescholten wie die Seinen daheim." (I. 1. 101.)

49) „Alle Weltenden in meiner Hand, wo immer man sehe in Wahrheit, Sterne oder Mond, wohin auch am Erdende die Sonne sich wende, alles seid es aufzeichnend zu meiner Hand." (I. 11. 15.)

wenn ers nicht seinen Ahnen mindestens gleich getan und nicht auch einen Hort von Ruhm seinem eigenen Namen hätte hinterlassen können. So ganz mit den germanischen herkömmlichen Wendungen bringt Otfried das allerdings nicht mehr zum Ausdruck. Aber in vielen kleinen Zügen verrät es sich deutlich. Und der unermeßliche Ruhm Christi wird immer wieder betont, dieser Ruhm, dem auch die wunderbaren Begebenheiten bei seiner Geburt und die Wundertaten, die er selbst später vollbringt, dienen.

Daß ein solcher König wie Christ nicht auf die Erde, in sein „Erb und Eigen", kommen kann, ohne einen Gegner zu haben, gegen den er kämpfen, den er besiegen und von dem er sein Reich gewinnen muß, ist nach der Anschauung der Zeit kaum mehr als selbstverständlich. Dieser Gegner ist der Satan, bei dessen Gedenken schon der Verkündigungs-Engel, der doch eine Friedensbotschaft bringen soll, in einen ordentlichen furor teutonicus gerät.

Mitten in der Abendmahlserzählung sagt der Dichter, Christ sei gleich einem mächtigen Riesen (kreftîgêr gîgant) ins Land gekommen, den niederzuwerfen, der seinem Reiche nachgestellt, den Fürsten der Welt für immer in Bande zu legen. Mit dem Teufel zusammen ist der Tod überwunden. So ist Christi Leben eine Folge glänzender Taten eines Königs, der mit seinem Volke durch Stammesbande verbunden es in Weisheit lehrt und erzieht, ihm Gaben gibt, es gegen seine Feinde schützt, und der endlich im Kampfe für die Seinen stirbt. Am Anfange des Leidensbuches steht die Weihe durch die Salbung. Dann kommt die Darstellung des Einzugs in Jerusalem. So mag wohl der Zug eines altdeutschen Königs ausgesehen haben:

Thâr fuarun man manage / fora themo kuninge,
heri ouh redihaftêr / sô folgata thârafter.
Er reit in mitte, sô gizam, / sô iz thô zi theru reisu biquam,
êrlîcho, sô er wolta / ioh selbo kuning scolta [50]).

50) „Da zogen viel Mannen vor dem König her, und eine stattliche Schar folgte. Er ritt in der Mitte, wie es ihm gebührte für diesen Zug, wie es die Ehre erforderte, wie er wollte und es einem König zukam." (IV. 4. 37 ff.)

Und weiter heißt es: „huabun sie thô hôhaz sank — sie hoben an einen Hochgesang." Teils sang das ganze Volk, teils wars ein Wechselgesang zwischen den vorderen und den hinteren Scharen [51]).

Auch der Saal (scolâri — Söller), in dem die Jünger das Abendmahl rüsten, muß prächtig und geschmückt sein.

Iz was garo zioro / gistrewitêro stuolo.
mit reinidu al sô filu fram, / sô gestin sulîchên gizam [52]).

Christ verfällt nach dem Mahle in Betrübnis, aber wohlgemerkt nur über den Verrat, nicht über seinen Tod. Als alles entschieden ist, da Judas hinausgegangen, heißt es:

Bigan sih frewen lindo / ther kuning êwînîgo thô,
thoh er scolti in morgan / bî rîchi sîn irsterban [53]).

Wenn er darauf den himmlischen Thron zur Seite seines Vaters besteigt, um als König und Richter zugleich am Jüngsten Tage Gericht zu halten, so wird die Schilderung dieses Gerichtstags zu einem großartigen Gemälde eines altgermanischen Things, zu einem Spiegel, aus dem wir manch wichtigen Zug, eines solchen Thinges [54]) wiedererkennen können. Schon an anderer Stelle, da Jesus vor dem Hohepriester spricht, werden die der germanischen Rechtssprache angehörenden Ausdrücke ring und thing gebraucht. Jetzt ist die ganze Welt gleichsam der „Ring", für den Gott das dagathing, die Tagsatzung, das große Gericht festgesetzt hat.

---

51) Müllenhoff vermutet (nach Piper, Otfried I S. 417 Anm.), daß der Dichter den Einzug Christi in der Art eines altdeutschen Chorreigens dargestellt habe, wie solche in altheidnischer Zeit den Göttern zu Ehren, später aber auch bei anderen festlichen Gelegenheiten gefeiert wurden. In der Tat findet sich in dieser Stelle Otfrieds manche überraschende Ähnlichkeit mit dem, was wir von den altdeutschen Chorreigen wissen, besonders auch mit demjenigen, welcher nach dem Bericht des Priskus zu Ehren des Attila gelegentlich der Ankunft desselben bei dem Goten Hunegisus aufgeführt wurde.

52) „Er war schön bereit mit herumgestellten Stühlen, alles war so sehr reinlich, wie es für solche Gäste sich geziemt." (IV. 9. 13.)

53) „Begann sich zu freuen milde der ewige König da, daß er sollte morgen für sein Reich sterben." (IV. 12. 55.)

54) Vgl. dazu die altisländischen Things, wie sie beispielsweise in der Saga vom Starken Grettir (Sammlung Thule, Bd. 5, Jena 1913) vorkommen.

So wandeln auch in diesem Werke wie im Heliand Joseph und Maria, Johannes und Christus, Petrus und all die anderen als Deutsche unter dem deutschen Volk; die Mutter und ihr Sohn, der Herr und seine Mannen, in Liebe, Treue und geraden tapferen Sinnen miteinander verbunden, wie es bei allen schlicht und gesund empfindenden Volksgenossen eben war. Aber sie sind im Geiste gehoben und im Empfinden vertieft durch die Lehre des Gottessohnes, Kinder eines neuen Geistes. Während bspw. im Heliand die Hochzeit zu Kana, das Fest, „da man eine minnige Maid vermählen wollte", zu einem regelrechten germanischen Trinkgelage wird, bei dem die Gäste schließlich „trunken träumen" — zu einer Äußerung über die Bedeutung des Wunders war wohl allein schon dieses Umstandes wegen nicht recht Raum —, ist die „Szene" bei Otfried nur von untergeordneter Bedeutung. Sein ganzes Streben ist, das Wunder so eindringlich und innig wie möglich darzustellen und seinen Sinn mit ganzer Seele zu erfassen. Aber es ist schön zu beobachten, wie Otfried dabei doch auch immer lebendig — und wohl auch in besonderer Art deutsch — bleibt.

„Uaptun thâr thie liuti / eino brûtloufti
themo wirte ioh thero brûti / in sâlîgêru zîti.
Ni ward io in woroltzîtin, / thiu zisamane gihîtîn,
thaz sih gesto guatî / sulîhhêro ruamtî [55]).

Eine Hochzeit (bedeutsamerweise wird das Wort brûtlouft — Brautlauf gebraucht) ist es eben, nicht irgendein beliebiges anderes (Trink-) Fest.

Im Widerspruch zum herrschenden Volksgesang verfaßt Otfried sein Werk, aber doch, wie in der Sprache dieses Volkes, so auch ganz aus seinem Fühlen heraus.

So will der Dichter auch aus echtem deutschem Wesen entspringende Sitten und Anschauungen nicht verletzen. Das ist ihm oft nicht leicht geworden. Zuweilen läßt er deutschem Empfinden anstößige Tatsachen und Lehren des Evangeliums, um nicht ändern zu müssen, was seiner Art nicht entsprochen hätte,

55) „Zu einer Hochzeit lud man von nah und weit, (dem Wirt und der Braut eine selige Zeit). Solange die Welt steht, konnt' kein hochzeitlich Paar sich rühmen so trefflicher Gäste Schar." (II. 8. 3—6.)

einfach fort wie die Beschneidung oder Christi Wort: „Wer das Schwert nimmt, soll durch das Schwert umkommen." Anderen Schilderungen fügt er die Bemerkung hinzu, es wäre bei den Juden damals so Sitte gewesen. Mit feinem Gefühl hat er dem Stoff einen wesentlichen Teil des Fremdartigen genommen, indem er fremde Namen möglichst vermieden hat. Oft hat er solche höchst anschaulich umschrieben, z. B. Samariter mit „elibenzo fremider" — (lästiger Fremder), Joseph von Arimathia ist ein „ediles man", Herodes ein „sehr verworfener König"; von den Juden spricht er meist schlechthin nur als von dem „Volk" (liut oder liuti).

Stark ins Gedränge gekommen ist Otfried zwischen volkstümlich gesunder Anschauung, wie sie erhalten bleiben sollte, und einer Tatsache, die sich nicht umgehen ließ — ja Qualen muß er ausgestanden haben —, da er von Marias Schwangerschaft zu berichten hatte. Wie sollte er es seinen Volksgenossen begreiflich machen, daß Joseph es mit seiner Manneswürde vereinigen konnte, Maria nicht zu verlassen, da er sie als schwanger, aber nicht von ihm, erkannt hatte? Da setzt er nun umständlich auseinander, warum Maria einen Gatten unbedingt brauchte. Das wäre einmal für ihren Lebensunterhalt nötig. Wie hätte sie ferner mit ihrem Söhnlein die Flucht nach Ägypten bewerkstelligen sollen? Auch könnte so der Teufel nicht hinter das hohe Geheimnis des Wesens Christi kommen. Vor allem aber: „ioh thiu racha sus gidân nam thes huares thana wân", so wurde der Schein der Buhlerei davon genommen. Damit soll Joseph kraft höheren Spruches vor dem Volk gerechtfertigt sein. Außerdem lobt ihn Otfried noch besonders, wie er sich des Kindes und der Mutter bei der Flucht annimmt.

Solche Umständlichkeiten konnten notwendig werden, um das Volksempfinden zu schonen.

So schildert Otfried uns Deutschen von heute keine verschwommene „Menschheit", sondern unser eigenes Volk, wie er damals seinem Volke gesungen hat. Neue Ideale, einen neuen Glauben hat er ihm nahezubringen gesucht, ohne sich dabei weiter aus seinen Anschauungskreisen zu entfernen, als unbedingt nötig war. Ihm selbst allerdings sind das alles nur noch Sinnbilder.

Auch er will ein tapferer und treuer Degen im Gefolge seines Königs sein. Aber das ist kein irdischer Herr. Und wo er hofft, einst aufgenommen zu werden in seine Gefolgschaft, dort ist auch seine Heimat.

Auch die Heimat ist Otfried ganz zum Sinnbild geworden. Wir hatten bereits von seiner Heimatlosigkeit gesprochen. Seine Heimat ist der Himmel, das sagt er immer wieder in den Gesängen, in denen er ganz schlicht ausspricht, was er an Gottes- und Lebensweisheit zu geben hat.

7.

Das sind die Gesänge, die er mit Mystice, Moraliter und Spiritaliter überschrieben hat. Hier vernehmen wir auch heute noch die Stimme eines Menschen, der sich unmittelbar an seine Hörer wendet, das Evangelium ausdeutend und lehrend. Aber Deutung und Lehre können nicht eigentlich mehr Dichtung sein, wie sie auch nicht Religion sind. Ein Mythos jedoch, ohne den keine Religion lebendig sein kann, ist nur vom dichterischen Wort zu gestalten. So muß dichterisch wie religiös ein Bruch durch diesen Teil von Otfrieds Werk gehen. Darum aber ist er für uns in gewissem Sinne zugleich der aufschlußreichste.

In den Mariengesängen etwa oder dem Buch des Leidens spüren wir die ganze Erfülltheit der Seele mit der Gottesminne in ähnlicher Art wie bei den religiösen Geistern, die wir Mystiker nennen. Nicht aber eigentlich „mystice" ist das, was Otfried so nennt. Denn hier ist nicht dieses Einswerden mit Gott aus tiefster Innigkeit der Liebe. Hier haben wir nur Deutungen. Aber bitter Unrecht hat man Otfried getan, wenn man hierin nur gekünstelte theologische Auslegungen im Stile seiner Zeit, trockene Lehrhaftigkeit und eine „üble Methode der damaligen Bibelerklärung, die sich auf Schritt und Tritt unangenehm zwischen die Erzählung drängt" (Scherer), sieht. Wohl sind manche Deutungen zu „allegorice" ausgefallen und sind für uns heute wenigstens nicht mehr genießbar. So etwa, wenn im Anschluß an die Hochzeit zu Kana die Opferung Isaaks mit Christi Opferung verglichen wird, oder wenn darauf ein Gesang die Frage behandelt, „warum Christ den Wein aus Wasser und

nicht aus Nichts gemacht hat", wobei Otfried dem Kommentar des Alkuin zu Johannes folgt. Oft aber offenbart sich gerade in diesen mystischen, sittlichen, geistlichen Deutungen die tapfere, doch zarte, ernste und nachsichtige Seele eines echten großen Dichters. Vorhin waren die Verse aus dem Mystice zu der Heimfahrt der morgenländischen Weisen angeführt. Auch dieser Gesang beruht auf einer Stelle des Kommentars des Hrabanus Maurus zu Matthäus. Aber man lese einmal jene lehrhaften lateinischen Worte und dann Otfrieds Verse, und man weiß sofort: hier singt ein Dichter[56]). Und nicht anders ist es bei den Gedanken über die Bedeutung von Kreuz und Kreuzestod in den ersten Gesängen des letzten Buches und bei der Schilderung des Paradieses zum Schluß. Da mag man ähnliche Überlegungen bei Alkuin „de divinis officiis" oder in der „epistola de caeremoniis baptismi" oder bei Beda „de die iudicii" finden, das kann der dichterischen Bedeutung bei Otfried grundsätzlich keinen Abbruch tun. Die Gedanken sind hier nur Stoff, wie es die Erzählungen des Evangeliums sind, wie es jede Fabel ist. Daß Otfried die dichterische Transposition, wenn man es einmal so nennen will, gelungen ist, das läßt sich objektiv natürlich ebensowenig beweisen, wie man den künstlerischen Wert einer bildlichen Darstellung jemandem beweisen kann, dem die Zeit, aus der sie stammt, fremd ist, und der ihr innerlich ganz fern steht, wie sich natürlich alles Irrationale, was Kunst immer ist, letzten Endes nur erfühlen läßt. Und fern steht die Kunst des 9. Jahrhunderts ihrem ganzen Wesen nach uns noch. Die Ferne empfinden wir vielleicht am klarsten beim Anhören gregorianischer Musik. Aber wie wir uns doch auch in sie heute schon einzufühlen vermögen, es sei nun, weil wir schon weit in den Jahrhunderten rückwärts gekommen sind mit unserem musikalischen Hörvermögen, sei es, weil heimliche Verwandtschaften zwischen Zeitepochen bestehen, so werden wir auch den Zauber der Dichtung

56) Von den auf S. 189 angeführten Versen (I. 18. 25—30) sagt selbst Piper, der sonst dem Dichter überall mit dem aufgeschlagenen Kommentar eines Kirchenlehrers folgt: „Tiefe der Empfindung und Klarheit des Ausdrucks, maßvolle Gehaltenheit der Sprache und phantasievolles Erfassen des Gegenstandes vereinigen sich, um dieser Stelle die lyrische Gewalt zu verleihen, mit der sie uns beim Lesen ergreift."

jener Zeit noch einmal spüren. Denn in dieser Kunst spricht die Seele unseres Volkstums in kindlicher, darum besonders eindringlicher Weise zu uns. Es verrät sich in ihr künstlerisch und religiös diese merkwürdige Zwiespältigkeit von ganzer Hingabe und vernünftelnder Zurechtlegung, von Glaube und Rationalismus, von Inbrunst und kalter Klarheit, wie sie die Größten unseres Volkes alle zeigen, die man wohl für eine deutsche Eigentümlichkeit ansprechen muß. Am Ende aber steht auch bei Otfried die Ruhe der Seele, die jeden großen Mann auszeichnet, diese urdeutsche Art der Resignation. Wie Richard Wagners Hans Sachs sieht auch Otfried überall im Leben den „Wahn". Aber sein Leben ist darüber nicht Verzweiflung geworden wie das so manchen großen Zynikers, oder Untätigkeit wie das eines indischen Weisen und Heiligen, sondern bis ins höchste Alter schafft er an seiner Dichtung und bejaht damit das ihm von Gott verliehene Leben, ordnet sich der höchsten von ihm erkannten Pflicht unter, für andere, für sein Volk zu leben.

Abgeschlossen am 20. Juni 1933.

Eine Appellation des Gelnhäuser Stadtpfarrers Konrad von Feuchtwangen an den Papst

wider seinen Selbolder Klosterpropst aus der Mitte des 14. Jahrhunderts.

Nach den Urkunden *) dargestellt und gewürdigt
von O. Schaefer.
Kassel, Hohenzollernstraße 171.

I. Der Appellationsakt[1]).

Am 6. Juli 1352 gegen Abend hat sich auf dem Pfarrkirchhof[2]) zu Gelnhausen ein feierlicher Akt seltener Art abgespielt. Da ist, als das Vesperläuten verklungen, der Pleban (Leutpriester) der Stadt Gelnhausen, Konrad von Feuchtwangen, in Begleitung dreier seiner Kapläne, des Johannes Gramitzer, Konrad Herterich und Heilmann Tulimei, auf den freien Platz vor der dortigen St. Michaelskapelle, allwo das hohe Marktkreuz ragte, hingetreten und hat in Gegenwart einer Anzahl als Zeugen geladener Ratsherrn und Bürger der Stadt ein ihm von dem mitanwesenden kaiserlichen Notar Konrad Kemmerer überreichtes Schriftstück verlesen, laut welchem er gegen die Übergriffe und Gewalttätigkeiten des Propstes des Klosters Selbold, Johannes von Rüdigheim, an die heilige römische Kirche als die mütterliche Zuflucht und Beschützerin der Unterdrückten[3]) feierlich appellierte.

---

*) Quellenwerk: Heinrich Reimer, Hessisches Urkundenbuch. 2. Abteilung. Urkundenbuch zur Geschichte der Herrn von Hanau und der ehemaligen Provinz Hanau 1—4 [767—1400] Leipzig 1891—1897. (Publikationen aus den K. Preußischen Staatsarchiven 48. 51. 60. 69). — In der Folge zitiert als HUrkb.

1) HUrkb. II, 3 Nr. 58.

2) Auf dem Kirchhof (cimeterium) pflegten, wie auch anderwärts, gerichtliche Handlungen stattzufinden (vgl. ebda. II, 1 Nr. 346 und 574; II, 3 Nr. 584).

3) Die betreffenden Wendungen zu Anfang der Appellationsurkunde: Cum ad sanctam Romanam ecclesiam ab omnibus . . . sit appellandum et concurrendum quasi ad matrem et quasi ad caput

Appellationen selbst einzelner Kleriker an den römischen Bischof im Streit mit ihren kirchlichen Oberen waren an sich durchaus nichts Ungewöhnliches, fanden vielmehr nur allzuhäufig statt, von Rom selbst seit jeher aufs möglichste begünstigt. Bis ins 4. Jahrhundert reicht das päpstliche Bestreben zurück, die Appellation von ihren Bischöfen oder von Provinzialsynoden gemaßregelter Kleriker anzunehmen und die oberste Entscheidung zu treffen. Wie ein roter Faden zieht sich durch die ganze Kirchengeschichte des Mittelalters dieser schon in den pseudoisidorischen Dekretalen verankerte päpstliche Anspruch auf das oberste Richteramt in allen kirchlichen Prozeßsachen, er bildet einen der hauptsächlichsten Streitpunkte zwischen kaiserlicher und päpstlicher Gewalt. In Zeiten starker landesherrlicher Gewalt, wie vor allem unter Karl dem Großen, Friedrich I. und II., wie vollends später in England und Frankreich, hörten die Appellationen nach Rom von selber auf oder wurden direkt verboten, um unter starken Päpsten, wie einem Gregor VII., einem Innocenz II., sofort wieder aufzuleben und schließlich in ein Übermaß auszuarten, das jede geordnete kirchliche Zucht und bischöfliche wie weltliche Rechtspflege lahmlegen mußte[4]). „Die Appellation an mich schluckt alle Appellationen!" — fertigte Gregor IX. den Einwand ab, daß Appellanten den Instanzenzug nicht eingehalten hätten[5]). Zu den Reformen, die das Konstanzer Konzil durchsetzte, gehörte denn auch die Einschränkung des zügellosen Appellierens an das päpstliche Gericht auf Streitfälle von entsprechender Bedeutung. Doch erst dem Tridentiner Konzil ist es gelungen, diesem Jahrhunderte alten Mißbrauch ein Ende zu machen, indem es Appellationen an den Papst unter Umgehung des Instanzenzuges überhaupt verbot und sie erst dann gestattete, wenn der Prozeß in den unteren Instanzen erledigt wäre.

---

suum confugiendum, ut ejus uberibus nutriantur, auctoritate defendantur, a suis oppressionibus revelentur etc. sind wörtlich entnommen den brieflichen Erklärungen Papst Innocenz II. zum Appellationsthema an den deutschen Episkopat. (Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV, 2, 1903, S. 162.)

4) Hauck a. a. O. IV, 2 S. 165 ff.

5) I. Bühler, Klosterleben im Mittelalter nach zeitgenössischen Quellen 1923, S. 373.

Gerade zu der Zeit, in die die Appellation des Gelnhäuser Plebanus an den Papst fällt, der Zeit des Avignoner Exils (1309 bis 1377), nahm die Zahl der Kirchen, Anstalten und Verbände überhand, die durch päpstliche Exemtion ein für allemal oder im einzelnen Falle durch die von Rom zugelassene Appellation der Aufsicht und dem Gericht des zuständigen Bischofs entzogen wurden. Zu diesen exemten Anstalten gehörte auch das vor 1108 durch Graf Dithmar von Gelnhausen als Augustinerchorherrnstift gegründete Kloster Selbold, das sich um 1139, wie die meisten dieser Kollegiatstifte, dem Prämonstratenserorden angeschlossen hatte. Wie die päpstliche Bestätigungsurkunde vom 16. Oktober 1108 konstatiert, hatte bereits der Stifter seine Klostergründung in Schutz und Eigentum des römischen Stuhls begeben [6]), als ad jus sacrosancte Romane ecclesie specialiter pertinens nehmen es die folgenden Päpste immer wieder in Anspruch [7]) wie denn auch unter den sog. freien oder römischen Klöstern des Erzbistums Mainz im Liber censuum von 1192 Selbold an erster Stelle steht [8]). Zur Wahrung seines Exemtionsrechts gegenüber den richterlichen Ansprüchen des Mariengredenstifts zu Mainz hat das Kloster selbst wiederholt (so 1233 und 1237) [9]) nach Rom appelliert [10]).

---

6) HUrkb. II, 1 Nr. 707: quam ecclesiam beato Petro et sancte ipsius Romane ecclesie devote et diligenter obtulisti.

7) Ebda. Nr. 97, S. 71, Z. 1.

8) Hauck a. a. O. V, 1 S. 75 f.

9) HUrkb. II, 1 Nr. 175 und 198.

10) Ob freilich Selbold nach Maßgabe der Unterscheidungsmerkmale, die Georg Schreiber in „Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert" Bd. I, S. 27—63 für den schwierigen und in der kurialen Kanzleisprache selbst schwankenden Begriff der Exemtion zu gewinnen sich bemüht hat, der volle Rang eines exemten, d. h. der Strafgewalt des Diözesanbischofs entzogenen Klosters zukommt, ist fraglich. Ihm förmlich zugesprochen findet er sich nirgends, wie das überhaupt äußerst selten geschah. Was für Selbold den exemten Charakter zweifelhaft machen könnte, ist der sog. bischöfliche Vorbehalt, der in den Konfirmationsurkunden neben den päpstlichen sich findet, allerdings beschränkt auf die klösterlichen Eigenkirchen. (Vgl. HUrkb. II, 1 Nr. 97 und 204: salva in omnibus apostolice sedis autoritate et diocesani episcopi in predictis ecclesiis canonica justicia). Tatsächlich war Selbold in wichtigsten Beziehungen (Zehnt-, Interdikt-, Abtswahlfreiheit) von der bischöflichen Jurisdiktion unabhängig und nur wegen der Abtsweihe und sonstiger Konsekrationen an Mainz gebunden, wenn es auch nicht an Versuchen des Mainzer Erzbischofs gefehlt hat, darüber hinaus seine

II. Die Vorgeschichte der Appellation.

In der Reihe der dem Patronat des Klosters Selbold unterstehenden (6) Pfarreien nahm nach Größe und Bedeutung weitaus den ersten Rang ein die der 1170 von Kaiser Friedrich Barbarossa gegründeten freien Reichsstadt Gelnhausen. In dem dortigen geräumigen „Pfarrhof" hauste der Plebanus mit seinen 11 Capellani nach kanonischer Weise, eigentlich ein Kloster im kleinen bildend. Seit etwa 1349 bekleidete das Amt des Plebanus Konrad aus Feuchtwangen in Mittelfranken. Er ists gewesen, der am 6. Juli 1352 wider seinen Klosterpropst an den Papst appelliert hat. Wenn er sich dafür ausdrücklich auf das Appellationsrecht der dem Papste unmittelbar unterworfenen Klöster stützt, so muß er sich für berechtigt gehalten haben, im Namen wenigstens eines Teils seiner Klosterbrüder zu handeln.

Die Appellation vom 6. Juli 1352 hat ihre letzte Wurzel in Vorgängen innerhalb des Klosters Selbold, die bis in das Jahrzehnt vorher zurückreichen. Im Jahre 1343 waren diesem Kloster, dessen Vorsteher bis dahin nach guter Prämonstratenserüberlieferung den Titel Präpositus geführt hatten, von dem Abt Johann von Prémontré und dem Generalkapitel der Ordensäbte Titel und Rechte einer Abtei verliehen worden [11]). Im offenbaren Zusammenhang damit steht die Gütertrennung zwischen dem nunmehrigen Abt und dem Konvent, die im selben Jahre stattfand, über deren näheren Inhalt aber nichts bekannt ist [12]). Sieben Jahre später resignierte der seit 1342 als Präpositus, seit 1343 als Abt amtierende Herr Helferich von Rückingen, nachdem vorher zwischen ihm und dem Konvent vor Notar und Zeugen in Gelnhausen ein förmlicher Vertrag geschlossen worden war, wonach der zurücktretende Abt im Genusse aller während seiner Amtszeit von ihm erworbenen Güter und Einkünfte für die Dauer seines Lebens verbleiben und diese nach seinem Tode

---

bischöfliche Gewalt geltend zu machen, wofür wir später ein Beispiel erbringen werden. — So kommen wir zu dem Schlusse, daß Kloster Selbold zur Zeit der Appellation des Plebanus Konrad wo nicht „totaliter", so mindestens „partialiter" exemt gewesen sein wird.

11) HUrkb. a. a. O. II, 2 Nr. 633.

12) Ebda. Nr. 636.

an den Konvent zur Nutznießung fallen sollten[13]). Der Grund seiner Resignation wird nicht angegeben; an sich kamen solche Amtsverzichte wegen Krankheit oder vorgerückten Alters sehr oft vor. Die Wahl eines Nachfolgers, die nach der ausdrücklichen Bestimmung des päpstlichen Schutzbriefes vom 28. Juni 1238 ausschließlich dem Konvent zustand[14]), hat fürs erste nicht stattgefunden, sei es, daß eine Neuwahl zu Lebzeiten eines resignierten Abts überhaupt nicht für schicklich galt[15]), sei es, daß die Brüder über eine Neuwahl sich nicht einigen konnten. Stellvertretend[16]) führte die Geschäfte der Klosterleitung während der Vakanz der Pfarrer von Selbold, Johann von Rüdigheim, wie anzunehmen ist, von dem Pater-Abbas mit der Versehung beauftragt[17]). Zu Beginn der Vakanz oder bald danach war aber

13) Ebda. Nr. 802. — Diese Abmachung entsprach der Bestimmung in Kap. I Distinct. II der Statuta primaria von 1290 (ed. Le Paige, Bibliotheca Praemonstrat. Ordinis, Paris 1633, S. 784—831), wonach einem in Ehren abgezogenen Abt der Genuß der während seiner Amtszeit erworbenen Güter bis zu einer Höchstsumme von 100 Pfund kleiner Turnosen auf Lebenszeit zugesichert sein sollte, vorausgesetzt, daß das Kloster dadurch nicht in Schulden geriete. — Diese in der Folge öfter anzuziehenden Statuta primaria von 1290 sind jedoch nicht, wie der Name besagen zu wollen scheint, die erste Fixierung der Prämonstratensergewohnheiten, sondern ihnen geht voraus eine ältere Redaktion von ca. 1200 (herausgegeben von E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, Bd. III S. 321—336, Antwerpen 1764) und eine noch ältere aus der ersten Hälfte des 12. Jahrh. (veröffentlicht von R. van Waefelghem im IX. Bd. der Analectes de l'Ordre de Prémontré, Louvain 1913). Beide wieder will Heiyman, Untersuchungen über die Prämonstratensergewohnheiten, Tongerloo 1928, auf einer noch nicht aufgedeckten ursprünglichen Redaktion fußen lassen, die an Norberts Lebenszeit (1130) heranreicht.

14) Ebda. II, 1 Nr. 204: Obeunte . . . te nunc ejusdem loci preposito vel tuorum quolibet successorum nullus ibi qualibet subreptionis astutia seu violentia proponatur, nisi quem fratres communi consensu vel fratrum major pars consilii sanioris secundum deum et beati Augustini regulam provideri eligendum.

15) Vgl. Bühler a. a. O. S. 299: (Der Abt) „hätte zu Lebzeiten des Giselbert (seines abgesetzten Vorgängers) die Leitung des Klosters nicht übernehmen dürfen".

16) Vgl. die wiederholten anzüglichen Apostrophierungen Johanns durch den Appellanten in der Appellationsurkunde: qui vos geritis pro preposito monasterii — vos, domine preposite, si sic dici merimini. — Johannes selbst nennt sich freilich in einer Urkunde vom 3. Februar 1352 HUrkb. Nr. 48 ungescheut: von godis vorsichtekeyt probist.

17) Nach den Statuta primaria hatte der Pater-Abbas im Falle einer Vakanz für schleunige Versehung durch geeignete Pfarrer zu sorgen. (Vgl. Le Paige a. a. O. S. 799: Patribus-Abbatibus districte injungentes, quatenus Ecclesiis filiabus sic vacantibus faciant de

auch vom Konvent beschlossen worden, zu dem bis auf Helfrich bestandenen Brauch zurückzukehren, wonach Abt und Präpositus nur verschiedene Titel für dasselbe Oberamt bedeutet hatten, die Präposituswürde inhaltlich und namentlich (eadem re seu nomine) in ihrem früheren Wesen wiederherzustellen. Mit einem Wort: die Abtwürde sollte wieder abgeschafft, der Verfassungszustand von vor 1343 repristiniert werden[18]). Um das zu verstehen, muß man bedenken, daß die Annahme des Abtstitels seitens der Prämonstratenser in der Tat ein Mißbrauch war, dieser auf dem Boden des Mönchstums entstandene und dort heimische Titel dem eigentlichen Wesen von regulierten Chorherren, die die Prämonstratenser waren und sein wollten, widersprach; sie standen nach der Regel Augustins legitimerweise unter Pröpsten (Praepositi). Während der Magdeburger Zweig des Prämonstratenserordens anfänglich und auf lange hin an dem Propsttitel geflissentlich festhielt, herrschte im Einflußbereich von Prémontré selbst der Abtstitel vor und wurde mehr und mehr auch in Deutschland von den Pröpsten begehrt, weil offenbar als Standeserhöhung empfunden[19]). So war auch die bisherige Propstei Selbold im Jahre 1343, vergleichsweise spät, zum Rang einer Abtei erhoben worden, wie obiger auf Rückgängigmachung dieser Neuerung abzielende Konventsbeschluß beweist, zum Mißfallen der Konventsbrüder, die die Unterstellung unter einen Abt als eine Degradierung zu Mönchen empfunden haben werden. Und die Seele der seitdem einsetzenden Opposition im Kloster wird Konrad von Feuchtwangen gewesen sein. Er wird die Gütertrennung zwischen dem nunmeh-

---

Pastoribus idoneis canonice et secundum formam ordinis celeriter provideri.)

18) Dies wird der Sinn des vom Herausgeber des HUrkb.s mit zahlreichen Auslassungs- und Fragezeichen wiedergegebenen Passus der Appellationsurkunde S. 62, Z. 36—41 und S. 63, Z. 1 sein: ab antiquo usque ad renunciacionem domini Helfrici hii (?) superiores successive pro tempore existentes abbates seu prepositi nuncupabantur et* tidebantur (wohl titulabantur zu lesen) et similiter post predictam renunciacionem idem prepositure nomen, ut sic* et haberetur usu, in eodem monasterio fuit per eundem conventum reductum atque rescriptum eadem re seu nomine ad suam naturam pristinam red* cogitur*.

19) Vgl. Fr. Winter, Die Prämonstratenser des 12. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für das nordöstliche Deutschland, 1865, S. 233 ff., und Heiyman a. a. O. S. 86.

rigen Abt und dem Konvent betrieben haben, um diesen wenigstens wirtschaftlich gegen etwaige äbtliche Übergriffe sicherzustellen, wie auch weiterhin die Resignation des Abts Helfrich; in ihm darf der am Schluß des Vergleichs zwischen dem abtretenden Abt und dem Konvent von 1349 genannte Kanonikus des Klosters Selbold, Konrad Amica, vermutet werden, der sich ausdrücklich eine Ausfertigung der Vergleichsurkunde von dem Notar erbat [20]). Wohl aus dem Wunsche, den unbequemen Opponenten im Kloster selbst loszuwerden, hat ihm Helfrich noch vor seiner Abdankung die angesehenste und einträglichste Patronats-Pfarrei des Klosters, die zu Gelnhausen, verliehen, wozu der bisherige Inhaber der Stelle, Wygand, auf sie mehr oder weniger freiwillig hat verzichten müssen [21]). Auf Pleban Konrad wird der Konventsbeschluß zurückzuführen sein, die Präposituswürde wiederherzustellen, er hat erklärtermaßen mit dem Konvent Verhandlungen gepflogen wegen der Wahl eines neuen Präpositus, auf die er für sich selber im stillen gehofft haben mag, und im engen Zusammenhang damit eine Neuregelung des klösterlichen Zuchtverfahrens vereinbart [22]). Als sich dabei gezeigt haben wird, daß die Mehrheit der Konventualen einer Wahl des bisherigen Stellvertreters zuneigte, hat er wenigstens durchgesetzt, daß Johann von Rüdigheim das eidesstattliche Versprechen abgefordert werden sollte, daß, wer immer zum Präpositus gewählt würde, zwar, sofern es den Konvent anginge, ohne ihn und ohne Wissen, Zustimmung und Rat der zehn Senioren [23]) disziplinarisch vorgehen dürfe, jedoch nur mit Wissen und Rat dieses engeren Kollegiums, wo es sich um eins seiner Mitglieder handelte. Johannes hat denn auch dies Versprechen gegeben [24]). Wer an dieser Einschränkung der Disziplinarbefugnis des voraussichtlichen künftigen Präpositus ein besonderes Interesse haben mußte, war Pleban Konrad, selber einer der zehn Senioren. Wie weit er Grund hatte, sich von Johann

20) HUrkb. II, 2 S. 797, Z. 16—19.
21) Ebda. II, 3 S. 62, Z. 20—28.
22) Ebda. S. 63, Z. 1—10.
23) Schon nach der Benediktinerregel bildeten die seniores et saniores einen Beirat des Abts oder des Propsts.
24) HUrkb. II, 3 S. 63, Z. 10—20.

im Falle seiner Wahl nichts Gutes zu versehen, sollte sich sehr bald zeigen.

III. Die Appellationsbegründung.

Noch nicht zehn Tage nämlich waren seit dem Letztberichteten verstrichen, da hat Johann von Rüdigheim zu einem vernichtenden Streich gegen den Gelnhäuser Pfarrer ausgeholt. Nach der Darstellung des Appellanten habe er ihn vor das Klosterkapitel zitiert und ohne jeden vernünftigen Grund und ohne Beteiligung der Senioren, ja gegen deren Willen, von seiner Gelnhäuser Pfarrei entfernen wollen[25]). Sogar so weit sei er gegangen, in Gegenwart des Priors und der anderen Brüder den Befehl zu geben, Hand an ihn zu legen und ihn zu verhaften, worin ihm zu gehorchen diese denn doch als vorsichtige und besonnene Männer sich geweigert hätten. Obendrein habe er ihm geboten, nicht wieder an seinen Gelnhäuser Wohn- und Amtsort zurückzukehren, sondern im Kloster zu bleiben und das Weitere abzuwarten. Auf Grund dieses Vorgehens, mit dem Johann seinem eidlichen Vergehen zuwidergehandelt habe und der Excommunication verfallen sei[26]), erklärt ihn der Appellant für unfähig zur Leitung des Klosters, dieweil sie eher auf seine Zerstörung als seine Verbesserung gerichtet sei[27]).

Die objektive Richtigkeit dieser schweren Anschuldigung, auf die sich an erster Stelle die Appellation des Gelnhäuser Pfarrers gründet, vorausgesetzt, wird man doch schon hier fragen müssen: bestand denn für den Betroffenen keine näherliegende Möglichkeit, sein Recht zu suchen, als die Appellation an den Papst? Nicht nur die Möglichkeit dazu bestand, sondern sogar die Verpflichtung, in Beschwerdesachen wider den Abt einen be-

25) Johann wird auf Grund von Distinct. III cap. VI der Statura primaria (De Conspiratoribus, Infamatoribus et Perjuris) gegen Konrad als Verschwörer vorgegangen sein. — Nach Distinct. V cap. XVIII (Le Paige, S. 839) war der Curatus parochialis verpflichtet, auf Befehl des Abts auf sein Außenamt zu verzichten, der Renitente sollte das passive und aktive Wahlrecht bei der Abtswahl verlieren. Solche Renitenz kam offensichtlich sehr häufig vor.

26) Sentenciam excommunicacionis incidisse, was nach mönchischem Sprachgebrauch auch zeitweiligen oder dauernden Ausschluß aus der Klostergemeinschaft bedeuten könnte.

27) HUrkb. a. a. O. S. 63, Z. 20—41.

stimmten Instanzenweg einzuhalten. Erste regelmäßige Beschwerdeinstanz war der Pater-Abbas des betreffenden Klosters, d. h. der Abt, aus dessen Abtei es als seine Tochter hervorgegangen war. Zweite Instanz waren die jährlichen Visitatoren (circatores), dritte und letzte der Abt von Prémontré (Dominus Praemonstratensis) und das dortige Generalkapitel. Unter Umgehung dieser Instanzen direkt an den apostolischen Stuhl zu appellieren, war streng verboten und mit Strafen bedroht[28]). Hiernach wird sicher auch Konrad verfahren, jedenfalls seine Klagesache wider den stellvertretenden Propst bei dem Pater-Abbas angebracht haben, aber — dahin lautet seine zweite Anklage gegen Johann — dieser hat es, wiederum unter völliger Ausschaltung des Konvents und der Senioren, verstanden, den Pater-Abbas so völlig auf seine Seite zu ziehen, daß in drei Jahren bei seiner Vernehmung, wenn es überhaupt zu einer solchen gekommen ist, nichts herauskam. Das wenigstens wird der Sinn der etwas unbestimmt und vorsichtig gehaltenen Worte der Appellationsurkunde sein: Item, quia sine scitu et sine consilio vestri conventus memorati et contra seniorum eius voluntatem patrem abbatem ad vestri vocacionem per triennium obtinuistis[29]). Wer dieser Pater-Abbas des Klosters Selbold gewesen ist, ist nicht sicher zu sagen. Tochtergründung eines Prämonstratenserklosters war Selbold, das ja schon vor Stiftung des Prämonstratenserordens als Augustinerchorherrenstift bestanden hatte, eigentlich nicht. Specialis filia Praemonstratensis ecclesie wird es gleich zahlreichen anderen Klöstern in Urkunden von Prémontré genannt[30]), so daß der Abt dieses Stammklosters als Pater-Abbas von Selbold anzu-

28) Vgl. Statuta primaria Distinct. IV cap. IV (Le Paige, S. 820) und Distinct. V cap. IV (Le Paige, S. 834), auch Heiyman a. a. O. S. 128.

29) HUrkb. ebda. S. 64, Z. 1—3. Die fraglichen Worte lauten wörtlich übersetzt: Ihr habt den Pater-Abbas bezüglich eurer Vorladung drei Jahre hindurch für euch eingenommen, — vocatio von der Ladung, Citation vor Gericht zu verstehen, obtinere nach Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis = occupare, ad suas partes trahere, franz.: gagner, also unser deutsches kaptivieren.

30) HUrkb. II, 2 Nr. 635 und 636; Le Paige a. a. O. S. 331, wo mit der Ecclesia Cerbodenensis, Filia Praemonstratensis, nur Selbold gemeint sein kann.

sehen wäre. In der Tat hat auch der Dominus Praemonstratensis seine speciales filiae visitiert vel per se vel — was die Regel gewesen sein wird — per alium idoneum. (Vgl. Statuta primaria Dist. IV cap. IX Le Paige S. 824.) Am ersten wird in dem Abt bzw. Präpositus des 1123 gegründeten nächstgelegenen Prämonstratenserklosters Ilbenstadt der vikarierende Pater-Abbas von Selbold zu vermuten sein[31]). — Bei ihm, wie auch bei den jährlichen Visitatoren (Circatoren), seine Klage vorzubringen, hatte Plebanus Konrad also wohl Gelegenheit und hat sie gewiß immer wieder wahrgenommen, aber, wie gesagt, drei Jahre lang vergeblich. Johannes saß bei dem Pater-Abbas zu fest im Sattel, er hatte ihn zu fest in der Hand, um von der Vorladung vor ihn etwas besorgen zu müssen: patrem abbatem ad vestri vocacionem per triennieum obtinuistis, — der versteckte Vorwurf der Schwäche und Parteilichkeit gegen den Pater-Abbas ist in diesen vorsichtig gewählten Worten nicht zu überhören.

Recht allgemein ist auch, was den dritten Anklagepunkt bildet, Johannes habe notwendige, löbliche und nützliche Beschlüsse und Anordnungen, die zu Abt Helfrichs Zeiten durch den gesamten Konvent, Johannes eingeschlossen, getroffen und durch die beiden Circatoren im Auftrag des Abts und Generalkapitels von Prémontré bestätigt worden seien, nicht beobachtet, vielmehr in mehreren Artikeln verletzt zu nicht geringem Schaden und Beschwer des Appellanten und des ganzen Konvents und den meisten zum Ärgernis[32]). Gemeint wird sein mit diesen verletzten Konstitutionen und Ordinationen zweifellos jene Gütertrennung zwischen dem damals neu ernannten Abt und dem Konvent von 1343 und jener Vergleich zwischen beiden Parteien von 1349 beim Rücktritt des Abts Helfrich. Daß in diesem Vorwurf persönlicher wirtschaftlicher Schädigung des Appellanten und des Konvents durch den Präpositus der Kernpunkt der ganzen Anklage zu sehen ist, wird sich uns später noch deutlicher zeigen.

---

31) Vgl. Du Cange a. a. O.: Patres abbates apud Praemonstratenses compellantur ii abbates, qui in aliis monasteriis visitatorum jurisdictionem exercent.

32) HUrkb. ebda. S. 64, Z. 4—19.

Ganz ungeheuerlich klingt, wessen endlich noch Johannes geziehen wird, er habe den Mörder eines der Klosterbrüder, des Priesters Heinrich von Altenmittlau, den Edelknecht Eberhard von Erphe[33]), kaum fünf Tage nach dem Totschlag zur Schmach für den ganzen Orden an seinen Tisch gezogen und beherbergt[34]). Was Tatsächliches der Sache zugrunde liegt, wie es sich insbesondere mit dem behaupteten „Morde" verhält, ist nicht festzustellen.

Auf Grund von dem allem erklärt zum Schlusse noch einmal Plebanus Konrad, gegen die bisherigen und weiterhin zu befürchtenden Beschwerungen seitens des Propstes, dessen Recht auf diese Würde er bezweifelt, an den heiligen römischen Stuhl zu appellieren, dessen Schutze er sich, seine Mitappellanten, seine Pfarrei und Gemeinde unterstellt. Zugleich bezeugt er, diese Appellation nicht hinter dem Rücken des Präpositus vornehmen, sondern sie ihm in aller gebührender Form zur Kenntnis bringen zu wollen, wie er sich auch dagegen verwahrt, mit ihr der Disziplin des Ordens sich entziehen zu wollen, dessen Oberen er vielmehr in allem gehorchen wolle[35]).

Eingerahmt ist die Appellationsurkunde von dem beglaubigenden Attestat des kaiserlichen Notars in den üblichen Formeln an Kopf und Ende. Die neben den beiden Kaplänen und dem Rektor der Stadtschule als mitunterschreibende Zeugen namhaft gemachten vier Bürger gehören sämtlich dem Gelnhäuser Schöffengericht an.

IV. Das Ergebnis der Appellation.

Von einem solchen verlautet in den nächsten acht Jahren urkundlich direkt nichts. Wie das die Regel war in weniger wichtigen Fällen[36]), wird der Papst die Sache dem zuständigen Obe-

33) Die Erphe saßen in der Burg von Altenmittlau, dessen Pfarrei vom Kloster Selbold besetzt wurde (vgl. HUrkb. II, 3 Nr. 698).

34) HUrkb. ebda. S. 64, Z. 19—24.

35) HUrkb. ebda. S. 64, Z. 24—41. — Nach Kapitel IV der Statuta primaria (De Appellationibus; Le Paige a. a. O. S. 820) sollte der Appellant unter der regelmäßigen Disziplin in pace gehalten werden, bis von der Appellationsinstanz über die Schuldfrage erkannt sei, also von ihr keinen Schaden haben. Grundlose Beschwerden dagegen wurden mit zehnjähriger Emission in ein entferntes Kloster bedroht.

36) Vgl. Hauck a. a. O. Bd. IV S. 726.

ren, also dem Abt von Prémontré, zur Erledigung überwiesen haben. Zwei von diesem bevollmächtigte Prämonstratenserpröpste sind jedenfalls später an der Herstellung der Ordnung im Kloster Selbold beteiligt, wie wir sehen werden, die Pröpste von Kappel und von Ilbenstadt. Nach längeren Verhandlungen[37]) kam die Regelung zustande, die in der Urkunde vom 19. November 1360[38]) vorliegt und die als abschließendes Ergebnis der Appellation von 1352 anzusehen ist.

Inzwischen waren aber allerlei bedeutsame Veränderungen im Personal des Klosters Selbold eingetreten. Abt ist jetzt der Johann von Rüdigheim, der uns 1352 als stellvertretender Präpositus begegnete, vordem Pfarrer in Selbold war und als solcher selbst noch einmal in einer Urkunde von 1357[39]) vorkommt. Und zwar erscheint er als Nachfolger des Abts Helfrich, der als amtierend 1356[40]) und zuletzt 1357[41]) erwähnt, also in diesem Jahre oder alsbald danach durch den Tod ihm Platz gemacht haben wird. Aber auch in Gelnhausen hat es Veränderungen gegeben. Seit spätestens 1358 ist dort Pfarrherr Konrad Herterich[42]), einer der Kapläne und Mitappellanten Konrads von Feuchtwangen, von welch letzterem wir seit 1352 überhaupt nichts mehr hören. Das alles weckt den starken Anschein, daß die Appellation auch direkte Folgen persönlicher Art gehabt hat, nämlich daß in ihrem Verfolg Johannes von Rüdigheim sich hinreichend belastet erwiesen hat, um sich nicht länger als stellvertretenden Präpositus halten zu können, daß er also fürs nächste bloß Pfarrer von Selbold blieb, was er ja auch inzwischen nicht aufgehört hatte zu sein, bis 1357 der Tod Helfrichs ihm die Bahn zur Abtswürde frei machte. Dieser hätte dann wohl oder übel noch einmal die Bürde dieses Amts übernommen[43]). Was aber

37) Tractatibus pluribus prehabitis (HUrkb. II, 3 Nr. 350 S. 396, Z. 7 und Nr. 351 S. 397, Z. 13).
38) HUrkb. II, 3 Nr. 350.
39) Ebda. Nr. 241.
40) Ebda. II, 3 Nr. 162.
41) Ebda. Nr. 230.
42) Ebda. Nr. 253.
43) Voraussetzung hierbei ist, daß der 1356 und 1357 als amtierend genannte Abt Helfrich identisch ist mit dem 1350 resignierenden Abt

Plebanus Konrad betrifft, so ist beides möglich: daß er entweder sein Gelnhäuser Amt bis zu seinem Tode um 1358 behalten, oder daß ihm die Appellation dieses Amt gekostet hat. Im ersteren Falle hätte er mit ihr einen vollen persönlichen Sieg davongetragen. Daß er in der Sache recht behalten hat, beweist die Abmachung vom 19. November 1360, mit der wir uns nunmehr zu beschäftigen haben.

Sie gibt sich eingangs selbst als ein Friedensinstrument: ad extirpandum dissensiones et rixas hucusque habitas inter caput et membra. Auf das Persönliche in diesen Streitigkeiten, wie es uns in der Appellationsurkunde so stark entgegengetreten war, wird nicht mit einem Worte mehr eingegangen; das war inzwischen durch den Gang der Dinge (Tod des Abts Helfrich und des Plebans Konrad) gegenstandslos geworden, auch die Streitfrage, ob Abt oder Präpositus, praktisch erledigt: Johannes von Rüdigheim präsidiert als Abt dem im Kloster stattfindenden Kapitel. Zugegeben wird, daß das Kloster durch die langdauernden Streitigkeiten zwischen Haupt und Gliedern nicht nur äußeren Abbruch erlitten habe, sondern auch in üblen Ruf ge-

---

Helfrich von Rückingen, was allerdings von anderer Seite bestritten wird, hauptsächlich aus dem Grunde, weil der in der Urkunde vom 30. November 1350 (HUrkb. II, 3 Nr. 21) handelnde Abt Helfrich von einem Johann von Rüdigheim als von „unser Bruder" redet, also selbst ein Rüdigheimer gewesen sein müsse. Auch der Herausgeber des HUrkb. unterscheidet demgemäß einen Abt Helfrich von Rückingen 1342—1349 (Bd. II, 2 Register S. 856) und einen Abt Helfrich von Rüdigheim von 1350—1357 (Bd. II, 3 Register S. 906). Allein die Herrn von Rückingen und die von Rüdigheim waren gemeinsame Besitzer der Burg Rückingen, eine Vertauschung beider Geschlechternamen war nicht nur leicht möglich, sondern ist auch nachweislich geschehen (vgl. HUrkb. II, 3 Nr. 646 Anm.). Ausschlaggebend ist jedoch eine innere Erwägung. In der Appellationsurkunde von 1352 geschieht ausschließlich des resignierten Abts Helfrich, also des von Rückingen, Erwähnung. Wäre es denkbar, daß in dieser Klageschrift eines Konventualen gegen seinen klösterlichen Oberen von dem regierenden Abt gänzlich geschwiegen worden wäre, falls es einen solchen zu der Zeit gegeben hätte? Die ganze Situation schließt das Vorhandensein eines Abts aus, wir bekommen es nur mit einem Abt- bzw. Präpositus-Stellvertreter zu tun. Das Verzeichnis der Äbte von Selbold im Fürstl. Archiv zu Bierstein kennt denn auch nur einen Abt Helfrich: Helfricus de Ruckingen a. 1342—1350, dem es, das kurze Interimistikum seiner Wiederamtsführung von 1352—1357 ignorierend, folgen läßt: Johannes de Rudenkeim (Rüdigheim) a. 1352—1375.

kommen sei (aliquantulum [!] diffamati) [44]). Um dem für die Zukunft vorzubeugen, wird das Folgende beschlossen und verordnet, das bemerkenswerterweise sich durchweg auf ökonomischem Gebiet bewegt:

1. Die Zahl der Konventualen wird auf achtzehn festgesetzt, den Abt und die Laienbrüder (conversi) eingerechnet, sofern die Mittel der Klostergemeinde bei deren derzeitiger Knappheit zu ihrem Unterhalt ausreichen [45]). — Dieser numerus clausus beweist ebenso den geringen Bestand wie die Armut des Klosters Selbold zu jener Zeit.
2. Den Schwestern des Klosters Meerholz [46]) werden die ihnen aus dem Selbolder Klostergut zustehenden, im einzelnen namhaft gemachten jährlichen Bezüge als ein Voraus für die Zukunft sichergestellt.
3. In Erfüllung der mit dem Abt Helfrich bei seiner Resignation getroffenen Abmachung vom 29. September 1349 verpflichten sich Prior und Konvent, wöchentlich drei Messen für das Seelenheil des Abts und aller verstorbenen Klosterbrüder zu lesen [47]).

---

44) Daß es mit dem Ruf der Selbolder Klostergeistlichen, speziell der in Gelnhausen stationierten, in dieser Zeit auch sonst nicht zum besten gestanden hat, beweist der aufsehenerregende Erlaß des Mainzer Erzbischofs an die Bürgermeister und den Rat zu Gelnhausen vom 29. September 1354 (HUrkundenb. II, 3 Nr. 120), wonach er ihnen gestatte: ut . . . quoscunque clericos, eciam in sacris ordinibus constitutos et beneficiatos, quos in enormibus criminibus notorie tempore nocturno deprehenderitis, absque lesione seu pena aliqua, nisi forte temere resisterent et alias capi non possent, capere et nobis eos presentare sine aliqua injuria eorundem possitis, ut eisdem nobis presentatis juxta canonicas statu (?) ciones super correccione criminum ab ipsis perpetratorum procedere valeamus. — Schon daß der Mainzer Erzbischof, sicherlich auf Vorstellung des Rats von Gelnhausen, in dieser außerordentlichen Weise eingreifen mußte, beweist, in welchem Grade die Verhältnisse des Klosters zerrüttet waren, und seine Leitung versagte.

45) Die Rezeption von mehr Kanonikern und Konversen, als mit den Mitteln des Klosters bequem unterhalten werden konnten, war in den Statuta primaria von 290 (Distinct. I cap. XV) den Äbten ausdrücklich verboten worden.

46) Das Prämonstratenserchorfrauenstift Miroldes (Meerholz) war vor 1173, wohl von Selbold aus, gegründet worden.

47) Vgl. oben S. 4. — Die Selbstverständlichkeit, mit der von „unserem Abt Helfrich", jetzt bone memorie d. h. verstorben, geredet wird, beweist abermals, daß ein zweiter Abt Helferich, der ihm nachgefolgt wäre, nicht in Frage kommt.

4. Es werden die wirtschaftlichen Amtspflichten des Priors und der beiden anderen vom Konvent zu wählenden, vom Abt zu bestätigenden Wirtschaftsbeamten (offitiati[48]), von denen der eine seinen ständigen Wohnsitz am Konventsort haben soll, der andere nach Gelnhausen abgeordnet wird, aufgeführt.
5. Alle Hinterlassenschaften von Brüdern sollen, sofern nicht darüber besonders verfügt ist, dem Krankenhaus verschrieben werden, Bargeld ausgenommen. Hat solches einer heimlich im Besitz gehabt und es nicht rechtmäßigerweise zugunsten einer Dienstbarkeit vermacht, so soll es der derzeitige Abt vereinnahmen, falls der Konvent nicht widerspricht[49]). Dagegen ein Vermächtnis oder ein Legat seitens Personen jeglichen Standes und Stellung außerhalb des Klosters soll dem Konvent zufallen, wobei der Anspruch des Abtes ruht[50]).
6. Die Pfründen der Plebanen in den vom Kloster zu besetzenden Pfarreien zu Selbold, Niedergründau und Gelnhausen werden in allen ihren Einkommensteilen genau festgestellt nebst den jährlichen Abgaben in Geld, die der Inhaber der Gelnhäuser Pfründe von ihr an den Abt, einen Altaristen und drei Kapläne zu Gelnhausen zu leisten hat.
7. Sehr bestimmt wird betont, daß Prior, Konvent, Plebane, Kapläne und Offitiaten (Wirtschaftsbeamte) alle ihnen zustehenden Bezüge selbständig besitzen und nutzen dürfen, so wie es ihnen zweckmäßig erscheint, ohne Befragen auch des Abts, solange sie ordentlich wirtschaften.
8. Es folgt eine Reihe von Abmachungen einzelner und einzelnster Art zwischen Abt und Konvent, wie: über die Ver-

48) Statt des gewöhnlich nur einen Provisor exteriorum hier zwei bestellt.

49) Von der rigorosen Strafandrohung in den Statuta primaria Distinct. IV cap. XV (Le Paige, S. 827): Quod si quis in proprietate mortuus inventus fuerit, extra atrium positus et officio et sepultura careat christiana, ist hier keine Rede mehr.

50) Erbschaften, die den Klosterbrüdern zufielen, anzunehmen und einzufordern, hatte bereits Papst Clemens 1265 dem Kloster Selbold gestattet (vgl. HUrkb. II, 1 Nr. 404). Mit Obigem sicherte sie sich der Konvent allein unter Ausschluß des Abts.

wendung des Opfers bei Erstmessen (Primizien) und bei Aufnahmefeiern (Novizien)[51]), über das Backen des Konventsbrots durch den äbtlichen Mühlknecht, über die Anfuhr des nötigen Brennholzes für Konvent und Bäckerei durch die Knechte und das Geschirr des Abts. Dieser wird auf seinem Ackerhof jährlich zwölf Schweine und zwei bis drei Ochsen durch seine Hirten zugunsten des Konvents weiden, obendrein ihm einen vollen Zehntanteil an dem Ertrag einer zum äbtlichen Besitz gehörigen Weinbergslage zukommen lassen, überhaupt die Konventsbrüder in allen ihren Gütern und Rechten schützen und treulich vertreten. Hingegen wird dem Abt der Besitz alles dessen, was bis jetzt nicht dem Konvent zugeschrieben ist, zugesichert, dabei ihm die Bau- und Unterhaltungspflicht hinsichtlich der Gebäude inner- und außerhalb des Klosters, sowie die Sorge für die klösterliche Gastpflicht und ähnliche Leistungen aller Art (omnia genera procurationum sive subsidiorum) sine conventus detrimento auferlegt.

Zum Schlusse versprechen die Parteien gemeinsam und dann noch einmal Abt, Prior und Konvent im einzelnen diese Ordnung unverletzt zu beobachten, der Abt bei Verlust seines Amtes (sub privatione baculi pastoralis), jeder Beamtete des Konvents oder einfache Bruder unter Strafandrohung bis hin zum Ausschluß aus dem Kloster.

Die Ordnung, deren volle Würdigung einem Schlußkapitel vorbehalten bleibt, ist durch ein drei Tage später datiertes Schreiben (22. November 1360)[52]) der vom Abt von Prémontré mit der Schlichtung der Selbolder Klosterwirren betrauten und bevollmächtigten Klosterpröpste Heinrich von Kappel[53]) und

51) An dieser Stelle ist, den Zusammenhang unterbrechend, eine Bemerkung eingeschoben über die Abänderungen, die diese Ordnung durch die dazu bevollmächtigten Pröpste von Kappel und Ilbenstadt erfahren habe. Es wird hier ursprünglich der von den Bevollmächtigten beanstandete Passus gestanden haben und dann nachträglich durch jene Bemerkung ersetzt worden sein.

52) HUrkb. II, 1 Nr. 351.

53) Prämonstratenserstift Spieskappel im Reg.Bez. Kassel, Kreis Ziegenhain, gegründet vor 1143.

Konrad von Ilbenstadt[54]) nach sorgfältigster Prüfung bestätigt worden, jedoch nicht ohne Beanstandung einiger Klauseln und Punkte, die als im Widerspruch mit den Ordensstatuten stehend befunden waren[55]), hauptsächlich der feierlichen Eidschwüre, mit denen die Vertragschließenden ihren Pakt umschützt hatten (vallaverunt)[56]). Diese beanstandeten Punkte werden für nichtig erklärt, die Brüder von den geleisteten unbedachten Eiden förmlich absolviert und die hiernach zu bereinigende Ordnung als dienlich zum Frieden und zur Einigkeit zwischen Haupt und Gliedern des Klosters von den Kommissaren des Generalabts bestätigt, Abt und Brüderschaft zum Gehorsam gegen sie verpflichtet.

V. Ein letzter Nachklang der Appellation.

Die Ordnung von 1360 scheint ihren Zweck, den Frieden zwischen Abt und Konvent des Klosters Selbold auf eine dauerhafte Grundlage zu stellen[57]), erreicht zu haben. Von Differenzen im Kloster hören wir in den weiteren fünfzehn Jahren der Amtszeit Johanns von Rüdigheim nichts mehr. Das Kloster hat in dieser Zeit ernstere Sorgen gehabt, sich schlimmer äußerer Bedrängnisse von seiten der Grafen von Isenburg-Büdingen, in deren Gebiete es lag, erwehren müssen. Nachdem schon einmal im Jahre 1364[58]) der Erzbischof von Mainz zwischen dem Abt Johann und dem Grafen Heinrich von Isenburg wegen einer Geldforderung vermittelt hatte, spitzte sich in der Folge das feindselige Verhältnis zwischen beiden derart zu, daß acht Jahre später die Grafen, Vater und Sohn, an der Spitze einer Schar Helfershelfer mit bewaffneter Hand zur Nachtzeit das Kloster über-

54) Prämonstratenserabtei Oberilbenstadt in Oberhessen, Kr. Friedberg, gegründet 1123.

55) Worin näher diese beanstandeten Punkte bestanden haben, wird hier nicht gesagt, sie sind auch, nebst den unstatthaften Eidschwüren, in der Urkunde vom 20. November 1360 bereits ausgemerzt worden (vgl. S. 14 Anm. 51).

56) Deutliche Bezugnahme auf das Verbot von pacta symoniaca vel alias illicita juramento vallata zwischen Abt und Konvent in Statuta primaria Distinct. V cap. XII (Le Paige, S. 836).

57) HUrkb. II, 1 Nr. 351 S. 397 Z. 20—25: ordinacionem . . . statuerunt pro pace et unitate tam capitis quam membrorum perpetuis temporibus duraturam.

58) HUrkb. ebda. Nr. 466.

fielen, in mörderischer Absicht in das Schlafgemach des Abtes drangen, der halbbekleidet (nudus) auf den Kirchturm sich flüchten mußte, den Schlafsaal der Kanoniker gewaltsam erbrachen und raubten, was sie dort fanden, dann in die Kirche stürzten und sie ausplünderten bis hin zu den heiligen Gefäßen und Büchern, Keller, Fruchtböden und Viehställe leerten, kurz, so gründlich hausten, daß sie kaum die nackten Wände und das Gebälk des Klosters zurückließen, — auf 6000 Gulden wurde der dem Kloster zugefügte Schaden geschätzt[59]). Durch Vermittlung eines Spezialkommissars Papst Gregors XI., dessen Schutz der Abt, jetzt selber zum Appellanten geworden, angerufen hatte, kam es zwar zu einer Versöhnung zwischen diesem und den Isenburger Grafen, die versprechen mußten, binnen einem halben Jahre dem Kloster vollen Schadensersatz zu leisten[60]), denen aber seltsamerweise wegen der unerhörten Gewalttat außerdem nicht das geringste geschah, auch nicht von seiten des Kaisers, der ohne auch nur ein Wort der Rüge lediglich nur die versprochene Sühne bestätigte[61]). Allein die erlittene Unbill war für den Abt doch zu böse und bitter, um an den Ernst und die Dauer dieser Versöhnung glauben zu können und nicht bei erster bester Gelegenheit, wie vor allem bei einer Erledigung des Abtstuhls, einen neuen Gewaltakt der Isenburger Gebietsherren befürchten zu müssen und darum nicht alles zu tun, um dem vorzubeugen. In diesen Zusammenhang scheint uns darum zu gehören, was wir einer Papsturkunde vom 6. Februar 1376[62]) über eine Reise des Abts Johann nach Avignon und seinen Tod auf ihr, über das Eingreifen des Papstes zur Wiederbesetzung der Abtstelle und die Haltung der Selbolder Klosterbrüder entnehmen.

Abt Johann von Rüdigheim ist nach dieser Urkunde 1375/76 gestorben und zwar apud sedem apostolicam debitum nature

59) HUrkb. ebda. Nr. 638. — Da der damalige Metallwert des Goldgulden ungefähr gleich zehn Mark (Hauck a. a. O. V, 2 S. 586 Anm. 1), hätte der Schaden 60 000 Mark betragen, wobei noch zu bedenken ist, daß die Kaufkraft das Drei- bis Vierfache der Gegenwart betrug.

60) Ebda. Nr. 639.

61) Ebda. Nr. 640.

62) Ebda. II, 4 Nr. 2.

persolvit [63]), d. h.: der Tod hat ihn während eines Aufenthalts am Sitz der Kurie, damals noch Avignon, ereilt. Was ihn als alten, vielleicht schon kranken Mann dorthin geführt hat, ist nach unserer Vermutung der fortdauernde Konflikt mit den Isenburger Grafen und die Besorgnis vor deren gewaltsamem Eingreifen bei der nächsten Abtswahl gewesen. Jedenfalls hat sich der Papst auf die Nachricht von der Vakanz des Selbolder Abtstuhls aufs äußerste beeilt, seinen Anspruch auf Wiederbesetzung omnium monasteriorum tunc apud sedem apostolicam vacantium et inantea vacaturarum geltend zu machen [64]). Was ihn zu solcher Eile antrieb, das wird wohl nicht so sehr der stark in den Vordergrund geschobene fürsorgliche Wunsch gewesen sein, dem Kloster die Nachteile einer längeren Vakanz zu ersparen [65]), als eben jene durch Johann geweckte Sorge, Isenburg könnte das Prävenire spielen, eine ihm gefügige, am Ende nicht einmal dem Orden angehörige Persönlichkeit an die Spitze des Klosters bringen. Nur auf den Grafen können die Worte in dem päpstlichen Schreiben an den Konvent abzielen: de qua (die Provision des Klosters) nullus preter nos ea vice se intromittere potuerat neque poterat reservatione et decreto obsistentibus supradictis (Z. 20 ff.). Vorgesehen zum Abte hat der Papst den Johannes von Bleychenbach [66]), tunc canonicum ejusdem monasterii vestri, Premonstratensium ordinem expresse professum et in presbiteratus ordine constitutum [67]), d. h. einen kanonisch vollqualifizierten Kandidaten, wie wiederum im deutli-

63) Ebda. S. 2 Z. 18.

64) Die alte Gewohnheit, daß geistliche Stellen, deren Inhaber während eines Aufenthalts an der Kurie (apud sedem apostolicam) starben, vom Papste vergeben wurden, war bereits von Papst Clemens IV. (1265—1268) zum Rechte gemacht, dann die Bestimmung „an der Kurie" von Bonifacius VIII. (1294—1303) dahin erweitert worden: „in einem Umkreis von zwei Tagereisen vom jeweiligen Sitz der Kurie", und Clemens V. (1305—1314) hatte diese Reservationen ausdrücklich auch auf die Bistümer, Klöster und Stifte ausgedehnt (vgl. Hauck a. a. O. V, 2 S. 604). — Darauf fußt oben Gregor XI.

65) HUrkb. II, 4 Nr. 2, Z. 5—10 und 21. — Vgl. dazu auch Hauck a. a. O. V, 2, S. 646.

66) Bleichenbach bei Büdingen.

67) Genauer war er Pfarrer von Langenselbold, als solcher 1366 zuerst erwähnt (HUrkb. II, 3 Nr. 533), also Nachfolger des Johannes von Rüdigheim in diesem Pfarramte, gleichwie jetzt im Abtsamt.

chen Gegensatz zu etwaigen irregulären [68]) Besetzungsabsichten Isenburgs stark betont wird, dazu eine dem Papst als durch religiösen Eifer, Wissenschaftlichkeit und sittliche Untadeligkeit ausgezeichnete, glaubwürdig bezeugte [69]) Persönlichkeit. Obendrein hätten, heißt's im dem Schreiben des Papstes, die Selbolder Klosterbrüder selbst diesen sich zum Abt vom Papste erbeten. Ob das so ganz einmütig geschehen ist, daran wollen einem freilich Zweifel kommen angesichts der Geflissentlichkeit, mit der immer wieder betont wird, die Ausersehung Johannes' von Bleychenbach zum Abt sei das Ergebnis reiflicher päpstlicher Überlegung, wie angesichts des Nachdrucks, mit dem der Papst zu fordern für nötig hält, die Brüder sollten den neuen Abt ehrerbietig aufnehmen und ihm den schuldigen Gehorsam erweisen. Dieser Zweifel wird aber zur Gewißheit, wenn wir am Schlusse seines Schreibens den Papst im voraus seine Genehmigung dem Spruche verheißen hören, den der neue Abt in rebelles verhängen werde. Also hat es bis dato im Kloster Selbold noch „Rebellen" gegeben, ist der rebellische Geist, der sich unter Führung des Gelnhäuser Plebanus Konrad von Feuchtwangen einst gegen den damaligen stellvertretenden Präpositus Johann von Rüdigheim gerichtet und in der Appellation des Jahres 1352 an den Papst entladen hatte, selbst im Jahre 1376 noch nicht ganz ausgestorben gewesen. So erscheint es berechtigt, in der Papsturkunde von 1376 einen letzten Nachklang jener Gelnhäuser Papstappellation von 1352 zu sehen.

Johann von Bleychenbach hat, um das noch kurz zu erwähnen, von 1376 bis 1391 dem Kloster vorgestanden und allen Anzeichen nach in diesem langen Zeitraum das Vertrauen Gregors XI. „quod dirigente domino actus suos prefatum mona-

68) Die Bestellung eines Laienabtes kam ja wohl damals nicht mehr in Frage (vgl. Schreiber a. a. O. I S. 121); wer sie betriebe, sollte nach Statuta primaria Distinct. IV cap. VII (Le Paige a. a. O., S. 822) der Excommunication verfallen. Nicht ausgeschlossen dagegen war die Wahl eines Kanonikus aus einem anderen Kloster (darum oben: canonicum ejusdem monasterii vestri), ja selbst aus einem anderen Orden (darum oben: Praemonstratensium ordinem expresse professum), und sogar die Wahl eines Diakonen (darum oben: in presbiteratus ordine constitutum).

69) Doch wohl durch den Abt Johannes.

sterium per sue laudabile diligentie studium prospere dirigetur ac salubria in eisdem spiritualibus et temporalibus suscipiet incrementa“ [70]) gerechtfertigt. Es gelang ihm sogar gleich zu Anfang seiner Amtsführung eine ehrliche Versöhnung mit den Isenburger Grafen, indem er großzügig auf eine alte strittige Schuldforderung des Klosters verzichtete [71]). Von seinem hohen Gönner, Papst Gregor XI., erlangte er 1377 die Freiheit, sich von einem beliebigen römischen Bischof weihen zu lassen [72]), während bis dahin der Selbolder Propst bzw. Abt wegen seiner Weihe an den Mainzer Erzbischof gebunden gewesen war [73]). Mit dieser Freiheit zerriß freilich so ziemlich das letzte Band, das den Selbolder Abt und sein Kloster mit dem bischöflichen Ordinarius von Mainz verknüpfte, ganz entgegen der Intention des Stifters des Prämonstratenserordens, des heiligen Norbert, der die Klöster seines Ordens der Aufsicht und dem Korrekturrecht der Diözesangewalt hatte unterstellen wollen.

VI. Schlußbetrachtungen.

Das Bild von den Zuständen im Prämonstratenserchorherrnstift Selbold aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, das sich im vorstehenden vor unseren Augen entrollt hat, wird wohl nicht nur für dieses einzelne Kloster zu gelten haben, sondern in seinen wesentlichen Zügen den Zustand widerspiegeln, in dem sich zu jener Zeit Norberts Stiftung überhaupt befunden hat. Ihre Glanzzeit hatte sie damals längst hinter sich. Über das erste Jahrhundert seines Bestehens hinaus war der Prämonstratenserorden kaum noch gewachsen [74]) und von den Idealen seines Stifters hatte er sich mehr und mehr entfernt. Das waren vor allem die alten mönchischen Ideale der Keuschheit, des Gehorsams und der Armut gewesen, die auch Norbert seinen Brüdern zur

70) HUrkb. II, 4 Nr. 2 S. 3, Z. 1—3.
71) Ebda. Nr. 11.
72) Ebda. Nr. 55. — Die Weihe sollte innerhalb des Jahrs der Wahl zum Abte geschehen (Statuta primaria Distinct. III cap. VII).
73) Ebda. II, 1 Nr. 77.
74) Vgl. Le Paige a. a. O., S. 326: . . . certum est, seculo secundo ab institutione Ordinis ita cepisse . . . minui, ut in Capitulo generali Praemonstrati Anno Domini 1320 celebrato sola, quae sequuntur monasteria et non plura extiterint . . .

obersten Regel gemacht hatte[75]). Wie es mit dem ersten Punkt damals in den Klöstern stand, darüber erfahren wir aus unseren, Kloster Selbold betreffenden Urkunden direkt nichts, aber was uns so beiläufig aus jenem Schreiben des Mainzer Erzbischofs von 1354 bekannt wurde, das den Rat von Gelnhausen bevollmächtigte, Geistliche, die zur Nachtzeit über ungeheuerlichen Verbrechen (in enormibus criminibus) ertappt würden, zu verhaften und dem bischöflichen Gericht zuzuführen[76]) — übrigens das einzige Mal, daß in diesem Jahrhundert Mainz ein bischöfliches Korrektionsrecht über Selbolder Klostergeistliche geltend zu machen versucht hat —, daß, sagen wir, eine solche Maßregel überhaupt nur möglich und notwendig war, läßt einen bösen Schluß zu auf die Sittenreinheit und -zucht im Kloster Selbold, und sollte dieses Kloster in der Beziehung eine Ausnahme, einen bloßen Einzelfall in der Reihe der Prämonstratenserklöster gebildet haben? — Verglichen damit braucht es nicht einmal besonders tragisch genommen zu werden, daß solche Streitigkeiten zwischen Haupt und Gliedern vorkamen, wie wir sie im Kloster Selbold kennenlernten. Konflikte auch ernstester Natur, direkte Auflehnung gegen einen mißliebigen, tyrannischen Oberen hat es von jeher und zu allen Zeiten in den Klöstern gegeben, das „ecce quam bonum et quam jucundum habitare in unum" des Psalmisten blieb für die meisten Klostergemeinschaften ein selten erreichtes Ideal[77]); von einem „Kadavergehorsam" kann im mittelalterlichen Mönchtum keine Rede sein. Um die Vorgänge im Kloster Selbold recht zu verstehen, darf man auch nicht vergessen: diese Prämonstratenserchorherren waren eben keine eigentlichen Mönche, die sich in mönchischer Unterwürfigkeit gegen ihren Abt jedes eigenen Willens begeben hätten, sondern in ihrem Grundstock nur monachi-

75) Vgl. Le Paige a. a. O. Prologus S. 874: illa tria, quae de substantia Ordinis dignoscuntur, videlicet Abstinentia proprii, votum Oboedientiae et votum Continentiae vel Castitatis.

76) Siehe S. 32 Anm. 9.

77) Vgl. Hauck a. a. O. IV, S. 362; auch Schreiber a. a. O. S. 357: „Dieser schwere Verstoß gegen die Klosterdisziplin (Verjagung des Abts) war nicht abzustellen."

sierte Priester, die sich als solche fühlten [78]), daher weithin im Prämonstratenserorden den Titel „Abt" für ihren Oberen, den diese als etwas „Vornehmeres" erstrebten statt des ursprünglichen Präpositus [79]), als eine Herabdrückung der Konventualen auf die Stufe unmündiger Mönche empfanden, wogegen sie sich unter Umständen, wie der Fall des Plebanus Konrad zu Gelnhausen zeigt, kräftig wehrten. Die patriarchalische Stellung, die der Abt in den eigentlichen Mönchsklöstern einnahm, hat im Prämonstratenserorden nie bestanden. Wie wir aber dann im 14. Jahrhundert das Verhältnis zwischen Abt und Konvent sich gestalten sehen, wie sich das Bestreben zeigt, die Disziplinarbefugnis des Abts möglichst einzuschränken durch Bindung an den Konsens des Seniorenkonvents, vor allem die Konventualen von dem Abt wirtschaftlich unabhängig zu machen und sicherzustellen, das läßt für die mönchische Obedienzpflicht wenig Spielraum übrig und bedeutet die praktische Aufhebung des Grundsatzes der Eigentumslosigkeit. Sie war das Ideal des Mönchtums gewesen, im Leben ohne Eigenbesitz sahen seine strengen Vertreter auch im regulierten Chorherrentum die evangelische Vollkommenheit, den Kernpunkt der Weltentsagung, wie denn auch die von ihm befolgte sog. Regel Augustins den Grundsatz des Gemeineigentums so streng durchführte, daß nicht einmal Geschenke dem gehören sollten, der sie empfängt; alles, auch der Arbeitsertrag, sollte Gemeingut sein [80]). Auch für den Stifter des Prämonstratenserordens hatte die Forderung der Armut an erster Stelle gestanden, pauperes Christi nannten sich mit Vorliebe seine ersten Jünger. Norbert hat es, sowenig wie alle anderen Ordensstifter von Benedikt an bis hin zu Franziskus, verhüten können, daß, als seine Klöster zu Besitz, ja zu Reichtum gelangten, die geforderte Armut und Eigentumslosigkeit der einzelnen [81]) zu einer Fiktion wurde,

78) Winter a. a. O. S. 258: „Der Prämonstratenserorden hatte, wie alle Canonici, etwas Aristokratisches."

79) Das Selbold nächstgelegene Prämonstratenserkloster Ilbenstadt ist sogar erst 1657 zur Abtei erhoben.

80) Vgl. Hauck a. a. O. IV, S. 342 ff.

81) Allerdings hatten die Prämonstratenser das schon in der Regula sti. Benedicti (Cap. 33 u. 35) enthaltene, von der Kurie auch den Klerikerorden immer wieder anempfohlene Verbot persönlichen Eigen-

ja daß der dem Menschen eingeborene unausrottbare Trieb nach Privatbesitz und wirtschaftlicher Selbständigkeit auch innerhalb seiner Gründung über den klösterlichen Kommunismus siegreich blieb und ihn sprengte. Man sehe sich daraufhin nur einmal unsere Urkunden des Klosters Selbold an, wie es in den darin bezeugten Streitigkeiten und Vergleichsabschlüssen in der Hauptsache nur um das Mein und Dein geht, um die eifersüchtigste, peinlichste und kleinlichste Abgrenzung der Besitz- und Genußrechte von Abt, Prior, Plebanen, Offitiaten und sonstigen Konventualen bis hin auf die gegenseitigen Anteile an bestimmten Opfern und Almosen, auf die Mitbenutzung des äbtlichen Backofens und die freie Anfuhr von Brennholz, auf die jährliche Zahl der auf dem Ackerhof des Abts zu haltenden Konvents-Schweine und -Ochsen, man achte darauf, wie sich Prior, Konvent, Pleban, Kapläne und Offitiaten die völlig selbständige Verfügung über alle ihnen zustehenden Güter und Rechte, selbst eingeschlossen, was ihnen zukünftig von irgendwelcher Seite im Lebens- oder Sterbensfall verschrieben würde, ausdrücklich sichern gegen jeden Einspruch des Abts [82]), wie sie obendrein durch heilige Eidschwüre wegen Einhaltung der getroffenen Abmachungen sich voreinander glaubten schützen zu müssen. Man mag sagen: das alles war nötig, um jeden Konfliktsstoff für die Zukunft auszuschließen, aber der Eindruck drängt sich einem doch noch stärker auf: wie weit entfernt hatte sich diese Klostergemeinschaft von ihrem Urbild, das sie einst

besitzes in ihre Regel nicht förmlich übernommen. (Vgl. Schreiber a. a. O. II, S. 236.)

82) Vgl. HUrkb. II, 3 S. 394 Z. 25—33: Que omnia bona predicta, quocunque nomine censeantur, cum omnibus suis juribus ad offitia conventus pertinentia jam vel in posterum quibuscunque personis cujuscumque status in morte vel in vita deputanda seu assignanda prior, conventus, plebani et cappellani necnon offitiati predicti modo quo premittitur, habebunt et possidebunt pacifice et quiete per se colligendo, colendo vel aliis locando seu committendo, prout sibi visum fuerit expedire, suo modo communiter vel divisim, etiam domino abbate, qui pro tempore fuerit, irrequisito, dummodo bene regant. — Das ging, mindestens in den gesperrten Worten, über den ursprünglichen Prämonstratensergrundsatz hinaus, nach welchem der ganze Besitz der Klöster oder Stifter in der eigensten Verwaltung und Nutzung der Insassen ohne jede Vergabung, Verpachtung u. ä. bleiben sollte. (Vgl. K. Müller, Kirchengeschichte II, 1 § 134 S. 473.)

gezeichnet gesehen hatte in Act. 4, 32: „Die Menge aber der Gläubigen war ein Herz und eine Seele; auch keiner sagte von seinen Gütern, daß sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemein"! Was war von solcher Liebesgemeinschaft unter ihnen noch übrig geblieben als eine Erwerbs- oder richtiger Konsumgenossenschaft, in der jeder auf seinen Anteil am gemeinen Besitz und Nutzen eifersüchtig bedacht war, Abt und Konvent als zwei Rechtsparteien, Komparenten einander gegenüberstanden?

Ein Umstand, der mit der Eigenart des Prämonstratenserordens engstens zusammenhängt, hat sicherlich dazu beigetragen, die äußere und auch innere Einheit der Prämonstratenserabteien zu lockern und so scharfe Gegensätze zu begünstigen, wie sie uns in der Appellationssache des Plebanus Konrad entgegentraten und auch durch deren Beilegung nicht eigentlich beseitigt, sondern nur rechtlich verglichen worden sind. Der Prämonstratenserorden war im ausgesprochenen Unterschied von dem gleichzeitig entstandenen Zisterzienserorden ein Seelsorgeorden, der erste mittelalterliche Orden der sich nach dem Willen seines Stifters neben der Selbstheiligung seiner Mitglieder die Ausbildung in der Seelsorge und deren Ausübung zur Aufgabe gesetzt hat[83]). Die nächste Gelegenheit dazu boten den Abteien die Oratorien auf den ihnen zugehörigen Ackerhöfen (curiae), wo die sie bewirtschaftenden Laienbrüder in größerer Zahl zusammenlebten und von den dazu entsandten Mönchspriestern seelsorgerlich bedient wurden, jedoch unter Verzicht auf jede seelsorgerliche Pastoration des umwohnenden Volkes („populus")[84]). Dazu kamen im weiteren die Kirchen und Kapellen, die im eigenkirchlichen Besitz des Klosters standen, oder an denen ihm kraft des Privilegs Papst Clemens' III. vom Jahre 1188 das Recht der Besetzung mit eigenen Ordensgeistlichen zustand[85]). An solchen so oder so entstandenen Seelsorge-Außenstationen besaß Kloster Selbold sechs, darunter als größte und wichtigste die Kirche zu Gelnhausen. Wenn man bedenkt, daß

83) Treffend Le Paige a. a. O. S. 233: Jure meritissimo Premonstratensium monasteria foecunda parochorum seminaria (also = Predigerseminare) habenda sunt et nuncupanda.
84) Vgl. Schreiber a. a. O. II, S. 19 ff.
85) Vgl. Heiyman a. a. O., S. 125 f.

diese allein mit zwölf Ordenspriestern besetzt war, so ist anzunehmen, daß der größere Teil der Selbolder Konventualen eigentlich ständig außerhalb des Klosters stationiert war. Lagen auch die sechs Außenkirchen sämtlich nur in Stundenentfernungen vom Kloster, der Grundsatz der Ortsbeständigkeit (stabilitas loci) war damit hinfällig geworden, das Band zwischen Kloster und solchen Canonici parochiales gelockert, die Bildung und Pflege eines klösterlichen Gemeingeistes zum mindesten erschwert. Andererseits konnte es nicht ausbleiben, daß in den großen Außenkonventen, wie dem zu Gelnhausen, sich ein Sondergeist entwickelte, der im gegebenen Falle und unter Führung einer starken Persönlichkeit leicht eine faktiöse Spitze gegen die Leitung des Mutterklosters annahm[86]). So erklärt sich uns der Appellationsstreit des Plebanus Konrad zu Gelnhausen mit dem Präpositus Johann von Rüdigheim und sein Ausgang, auch von den persönlichen Anlässen abgesehen, im letzten Grunde aus dem Dualismus, der der Ordensgründung Norberts von Anfang an eingewurzelt war: Monachi und zugleich Sacerdotes, wozu hier noch der rivalisierende Gegensatz zwischen der damals in ihrer Blüte stehenden freien Reichsstadt Gelnhausen und dem unbedeutenden Dorf Langenselbold hinzutritt.

Um schließlich noch ein letztes Wort zum Verhalten der obersten kirchlichen Stelle zu dem Gelnhausen-Selbolder Streitfall zu sagen, so entspricht es der Politik, die der Papst von jeher in solchen Fällen, zumal wenn es sich um ein „Eigenkloster" handelte, befolgt hat: er nimmt die Appellation des Gelnhäuser Plebanen, der sich klug, ob auch mit zweifelhaftem Recht, für seine persönliche Sache auf den exemten Charakter seines Klosters beruft, an, er überweist sie dem Generalabt von Prémontré zur Untersuchung und Erledigung, er beeilt sich bei einer aber-

86) Vgl. Schreiber a. a. O. II, S. 46: „Es kam leicht zu Zwistigkeiten zwischen dem Abt des Klosters und den in den Exposituren pfarrlich beschäftigten Augustinern." Auch Distinct. IV cap. XX der Statuta primaria (Le Paige, S. 828) läßt erkennen, daß hier ein sehr häufiger Mißstand vorlag: Cum in plerisque Ecclesiis nostri ordinis multocies contingat, quod Fratres Curati manentes in Parochialibus Ecclesiis adeo sint insolentes seu suis inobedientes Prelatis etc.

maligen Erledigung des Selbolder Abtstuhls mit deutlicher Spitze gegen den Isenburger Territorialherrn von seinem Reservationsrecht auf solche apud sedem apostolicam vakant gewordenen Klöster Gebrauch zu machen und über den Kopf des wahlberechtigten Konvents hinweg einen ihm genehmen neuen Abt zu providieren. Wer in dieser ganzen Sache völlig ausgeschaltet erscheint, ist der Erzbischof von Mainz. Auch das letzte Band, das Selbold und seinen Abt mit dem Mainzer Ordinarius verknüpfte, löst der Papst, indem er dem neuen Abt von päpstlichen Gnaden das Recht verleiht, sich von jedem beliebigen römischen Bischof weihen zu lassen. So sehr dies alles im Interesse der zentralistischen Gewalt des päpstlichen Stuhles und ihrer Stärkung und zum Schaden des Ansehens der bischöflichen Stellung geschah — die bloße Tatsache, daß einem simplen Gelnhäuser Pfarrherrn in der Abwehr von Willkür und Übergriffen seines klösterlichen Oberen der Weg zur obersten kirchlichen Instanz offen stand, sowie daß der Papst inmitten der schweren Bedrängnisse der Avignoner Tage[87]) Zeit und Interesse erübrigte für die Angelegenheiten des kleinen Prämonstratenserklosters Selbold, ist, meine ich, doch geeignet, einen starken Eindruck von der Großartigkeit und Aktivität des päpstlich-kurialen Betriebs zu machen.

Abgeschlossen im Juni 1933.

87) Vgl. HUrkb. II, 4 Nr. 2, Z. 5 u. 6: Inter sollicitudines varias, quibus assidue premimur.

Die Durchführung des Vienner Konzilsbeschlusses über die Errichtung von Lehrstühlen für orientalische Sprachen[1]).

Von Berthold Altaner,
Breslau, Novastr. 15.

Die Frage, ob der Kanon 11 des Vienner Konzils (1312), wonach an fünf Universitäten (Paris, Bologna, Oxford, Salamanca, Kurienuniversität) je zwei Lehrstühle für das Studium der griechischen, hebräischen, syrischen und arabischen Sprache errichtet werden sollten, um dadurch eine bessere sprachliche Vorbildung der in die Orientmission hinausziehenden Glaubensboten zu ermöglichen, praktisch von großer Bedeutung gewesen ist, wurde bis jetzt noch von keiner Seite genauer untersucht. Das Versäumte soll hier nachgeholt werden[2]). Im allgemeinen ist festzustellen, daß die Auswirkungen des Konzilsdekrets, die, wie die folgenden Ausführungen erkennen lassen, gering gewesen sind, trotzdem noch unterschätzt worden sind. Nach G. Voigt z. B. war die Bestimmung von Vienne ein Schlag ins Wasser, und „nirgends ist sie ins Leben getreten“ [3]).

Der erste Versuch, Sprachstudien im Rahmen einer Universität zum Besten der Mission zu pflegen, ist bereits 1254 gemacht worden, als Alfons der Weise von Kastilien die Universität Se-

1) Über die Vorgeschichte und das Zustandekommen des Kanons 11 vgl. meine im Hist. Jahrbuch 1933, 2. Heft, veröffentlichte Untersuchung: Raymundus Lullus und der Sprachenkanon (can. 11) des Konzils von Vienne (1312).

2) Vgl. meine vorläufige Übersicht in Zeitschr. f. Missionswissenschaft 1931, 123—128. H. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400, 1885, 306 ff., hat gelegentlich auf das Vorhandensein von Lehrern orientalischer Sprachen an den genannten Universitäten aufmerksam gemacht. Was K. A. Neumann, Über orientalische Sprachstudien seit dem 13. Jahrhundert mit besonderer Rücksicht auf Wien, Inaugurationsrede, Wien 1889, 72 f., bietet, ist z. T. falsch, z. T. steht das Erwähnte nicht im Zusammenhang mit dem Vienner Beschluß.

3) G. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, II, 1893, 356. Dasselbe behauptet V. Le Clerc, Discours sur l'état des lettres au 14. siècle, I, 1865, 141.

villa errichtete und bestimmte, daß Latein und Arabisch doziert werden sollten, damit dadurch die Maurenbekehrung gefördert würde. Trotz der Unterstützung dieser Gründung durch Alexander IV. ging das Studium generale bald wieder ein[4]). Daß man nach dem Jahre 1312 an der päpstlichen Kurie in Avignon ernstlich an die Durchführung des Dekrets von Vienne dachte, kann als sicher gelten.

1317 publizierte Johann XXII. diesen Konzilsbeschluß in den von ihm herausgegebenen Klementinen[5]). In den jetzt z. T. gedruckt vorliegenden Ausgabenlisten der Apostolischen Kammer finden sich einige Nachweise über Gehaltszahlungen an Sprachlehrer, die, wie man annehmen muß, gemäß dem Dekret von Vienne angestellt waren. So hören wir davon, daß der Franziskaner Konrad, erwählter Erzbischof von Ephesus (electus Effesinus), als magister linguarum in curia unter dem 19. November 1317 seinen Wochengehalt in Höhe von 2 Florenen und 9 Turonenses grossi erhalten hat. Vier Wochen später, am 17. Dezember 1317, wird der Genannte ausdrücklich als Archiepiscopus bezeichnet[6]). Aus der Tatsache, daß unser Sprachlehrer Frater Conrad bald darauf nach Ephesus geht, darf vermutet werden, daß er schon früher im Osten als Missionar gearbeitet hatte und eben deshalb Lehrer einer oder mehrerer orientalischen Sprachen gewesen ist. In seiner päpstlichen Bestallungsurkunde vom

4) Denifle, Universitäten, 498 f.; H. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, II, 1, 1895, 81 f.

5) Clementinae lib. V tit. I, 1 bei Aem. Friedberg, Corpus Iuris canonici II, 1881, 1179. Der Text des Kanons auch bei Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles VI, 2, 1915, 688 f.; bei Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis II, 154 n. 695 nur die entscheidenden Teile; vgl. auch J. Hefele, Conciliengeschichte VI, 1890, 535 f., 545.

6) K. H. Schäfer, Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Johann XXII., 1911, 564. Denifle, Die Universitäten, 307, las richtig: Electus Effesinus, während bei Schäfer die Ortsbezeichnung fehlt. Schäfer, 564 A. 1, teilt mit, daß in den Listen einmal bei archiepiscopus die Ortsbezeichnung fehlt und dafür am Rande „Caminensis" hinzugefügt ist. Wenn er deshalb annimmt, daß dieser Konrad mit dem bei C. Eubel, Hierarchia catholica medii aevi, I², 1913, 161 verzeichneten Bischof Konrad von Cammin in Pommern, der am 13. August 1318 zum Bischof ernannt wird, identisch sei, so ist diese Vermutung irrig. Vgl. noch die in A. 7 angegebenen Fundstellen. — Nach Schäfer, 123*, hatte damals ein Goldgulden den Wert von 12½ Turonenses grossi (damalige französische Silbermünze).

4. Juli 1318, die ihn zum ersten lateinischen Erzbischof von Ephesus machte, werden seine Sprachkenntnisse und sein sonstiges großes Wissen rühmend hervorgehoben[7]). Bereits am 8. April 1318 tritt in den Gehaltslisten an seiner Stelle ein Frater Bonifatius auf als magister linguarum de novo deputatus per Dominum nostrum (sc. papam), dessen Ordenszugehörigkeit nicht angegeben wird. Diese seine Tätigkeit hat Bonifatius, wie aus derselben Quelle zu entnehmen ist, bis zum 13. August 1328 ausgeübt[8]). Um dieselbe Zeit wirkten an der päpstlichen Kurie noch zwei weitere Sprachlehrer, nämlich Raynerius de Costansa und Alexander Petri, die als Gesandte des armenischen Königs in Avignon erschienen waren. Sie dozierten offenbar armenisch und vielleicht noch eine andere Sprache. Erstmals empfingen sie ihren Gehalt am 19. September 1321, das letztemal nach Ausweis der Listen am 28. Mai 1323[9]).

Erst für die beginnenden vierziger Jahre, also etwa zwanzig Jahre später, treten in den Gehaltslisten neue Sprachlehrer auf. Unter dem 7. August 1342[10]) erhält der aus der Geschichte des

7) C. Eubel, Bullarium Franciscanum V, 154 n. 329: vir litterarum scientia praeditus . . ., in diversis scientiis et linguis peritus. Schon Wadding, Annales Minorum ad 1318 n. 31 kannte dieses Elogium der Ernennungsbulle. Daß der Sprachlehrer und Erzbischof Konrad mit dem von G. Golubovich, Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra santa, III, 1919, 193 n. 62 unter dem 18. Juni 1318 in Griechenland (Athen-Negroponte) tätigen Franziskaner Konrad identisch ist, scheint mir trotz der späten Datierung der Bestallungsurkunde zum Erzbischof vom 4. Juli 1318 nicht ausgeschlossen. Offenbar ist Konrad, da er bereits am 8. April 1318 einen Nachfolger in seinem Amt als Sprachlehrer erhalten hat, längere Zeit vor dem 4. Juli 1318 nach dem Osten abgereist.

8) Schäfer, 564.

9) Schäfer, 573: Raynerio de Costansa presbytero et Alexandro Petri clerico, nuntiis regis Ermenie, qui debent docere in curia linguas eorum, datis presbitero 4 turon. gross. in die et clerico 2 turon. gross., pro diebus preteritis 5 sol. tur. gross. Auch M. Faucon, La librairie des papes d'Avignon, I, 1886, 32 möchte aus dem Plural (docere linguas eorum) entnehmen, daß nicht bloß das Armenische gelehrt wurde. Von einer ähnlichen unterrichtlichen Tätigkeit anderer armenischer Gesandter, die gerade in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts sich oft und lange an der päpstlichen Kurie aufhielten, wird sonst nichts berichtet; vgl. Schäfer, 438 (1323), 815 (1318); H. K. Schäfer, Die Ausgaben der Apostolischen Kammer unter Benedikt XII., Klemens VI. und Innozenz VI., 1914, 263, 285; ders. im Oriens Christianus IV, 1904, 184—187.

10) Schäfer, Die Ausgaben, 1914, 198. Bereits früher wurde Barlaam durch Geld unterstützt (ebd. 91, 138, 157; in den Jahren 1339,

Hesychastenstreites in der griechischen Kirche bekannte Barlaam, Abt des Salvatorklosters in Konstantinopel, der als Gesandter des griechischen Kaisers nach Avignon gekommen war, für seine Tätigkeit als Lehrer der griechischen Sprache (in curia legens graecum) für einundachtzig Tage einen Gehalt von 53 Florenen und 20 Schilling (solidi). Wie lange Barlaam diese seine Tätigkeit fortgesetzt hat, ist aus den Gehaltslisten nicht genau zu erkennen. Jedenfalls erhält er auch in den nächsten Wochen ein Honorar von 9 Turonenses grossi für den Tag. Während seines Aufenthaltes in Avignon lernte er Petrarca kennen und brachte dem Dichter die Elemente der griechischen Sprache bei. Auf eine Empfehlung Petrarcas beim König Robert von Neapel wurde Barlaam bereits am 2. Oktober 1342 zum Bischof von Gerace in Kalabrien ernannt [11]). Durch seine Verbindung mit dem königlichen Hofe wirkte der Bischof auch in Neapel stark für Verbreitung der Kenntnis des Griechischen [12]). 1347 ist Barlaam gestorben [13]).

Seit Anfang 1340 weilte der aus der Geschichte der armenischen Glaubens- und Unionsstreitigkeiten bekannte, aus dem dominikanischen Ordo fratrum unitorum hervorgegangene armenische Erzbischof Nerses Balients in Avignon, um als einer der heftigsten und gehässigsten Ankläger gegen die Rechtgläubig-

1341 und Anfang 1342). Diese Zahlungen wurden ihm zu seiner Unterstützung in seiner Eigenschaft als Gesandter bzw. (seit 1341) als ehemaliger Gesandter des byzantinischen Hofes bewilligt. Erst am 7. August 1342 wird er als „legens graecum" besoldet und zwar ratione elemosine (ebd. 198). — Über Barlaam vgl. im übrigen F. Vernet: Dict. de Théol. cath. II, 407—410; A. Ehrhard bei K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897, 100 ff.; J. Gay, Le pape Clément VI et les affaires d'Orient, 1904, 27 f., 49 f., 113 ff.; J. Dräseke: Neue Kirchliche Zeitschr. 1911, 638 ff.; O. M. Viller: Revue d'Hist. ecclés. 1921, 296 f., 1922, 21 ff., 48 ff.; Tafareli, Thessalonique au 14e. siècle, Paris 1912, 170—203; R. Guilland, Essai sur Nicéphore Grégoras, L'homme et l'oeuvre, Paris 1926, 23—30; M. Jugie, Echos d'Orient 30, 1931, 397 ff.

11) P. de Nolhac, Petrarque et Barlaam: Revue des Etudes grecques, 1892, 94—99; G. Mandalori, Fra Barlaamo Calabrese, maestro del Petrarca, Roma, 1888; G. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, I, 1893, 47 f. u. II, 1893, 107 ff.

12) W. Goetz, König Robert von Neapel (1309—1343). Seine Persönlichkeit und sein Verhältnis zum Humanismus, 1910, 36 ff.

13) Eubel, Hierarchia cath. I², 1913, 263; F. Lo Parco, Gli ultimi anni di Barlaam, Napoli 1910; G. Mercati, Simone Atumano (Studi e Testi 30), Roma 1916, 28 A. 2 u. 3.

keit seiner Landsleute aufzutreten[14]). Als „sacerdos latinus", wie er sich ostentativ nannte, beherrschte er das Lateinische vollständig[15]). Aus den Rechnungslisten der Apostolischen Kammer entnehmen wir, daß er erstmals am 8. Januar 1340 eine geldliche Unterstützung erhielt. Die Zahlungen flossen, soweit ich sehe, von da ab fortlaufend und regelmäßig bis zum 29. August 1345[16]). Nur einmal, am 7. August 1342, zugleich mit der schon erwähnten Eintragung über Barlaams Lehrtätigkeit wird uns berichtet, daß auch an Nerses für seine unterrichtliche Arbeit (similiter in curia legenti) eine Auszahlung geleistet worden ist (35 Florenen, 21 Solidi und 4 Denare)[17]). Man darf als wahrscheinlich annehmen, daß der Armenier schon vor dem genannten Datum und ebenso nachher, nicht bloß während der kurzen Wochen, für die dies ausdrücklich bezeugt ist, sich an der päpstlichen Kurie durch Erteilung von Unterricht im Armenischen nützlich gemacht haben wird.

Die bis jetzt veröffentlichten Belege über die Ausgaben der päpstlichen Finanzverwaltung, die bis zum Jahre 1362 reichen, enthalten keine weiteren Nachrichten über die Tätigkeit von Sprachlehrern an der Kurie. Aus einem im Jahre 1389 aufgestellten Verzeichnis der an der Kurie wirkenden Dozenten ist zu entnehmen, daß es damals keine magistri linguarum gegeben hat[18]). Faucon, der allerdings nur von der oben erwähnten Lehrtätigkeit des Raynerius und Alexander Kenntnis hatte, spricht die Vermutung aus[19]), daß auf Grund des Kanons von Vienne wohl

14) F. Tournebize, Hist. politique et religieuse de l'Arménie, Paris 1910, 337 ff., 655 ff.; Golubovich, Biblioteca III, 347, 371 ff., 406; J. de Morgan, Hist. du peuple arménien, Paris 1919, 220 f.; M. A. van den Oudenrijn, Annotationes bibliographicae armeno-dominicanae, Romae 1921, 30 f., 35; hier 31 A. 1 weitere Literatur.

15) Johannes Dardel O.F.M. schreibt von ihm: qui scavoit l'un langaige et l'autre: Recueil des historiens des Croisades, Documents arméniens II, 29.

16) Schäfer, Die Ausgaben, 1914, 112, 138, 157, 198, 230, 262, 285; nach S. 112 (8. Januar 1340) erhält er das Geld pro vadiis suis per papam sibi concessis cum conditione videlicet, donec quedam questio, pro qua agitur in Romana curia coram papa, fuerit terminata. Nach Joh. Dardel (Recueil des Hist. des Croisades, Doc. Armén. II, 29) geht Nerses erst 1346 nach dem Orient; vgl. Tournebize, 695 ff.

17) Schäfer, Die Ausgaben, 1914, 198.

18) Denifle, Universitäten, 310.

19) M. Faucon, La librairie des papes d'Avignon I, 1886, 32.

in irgendeinem Kloster Avignons, vielleicht dem der Dominikaner, Unterricht in den orientalischen Sprachen erteilt worden sei. Der Papst habe, um diesen Unterricht dort zu ermöglichen, vielleicht eine Stiftung gemacht, und aus diesem Grunde sei über Ausgaben zur Besoldung von Sprachlehrern in den Exitus-Rechnungen fast nichts verbucht worden. Diese Annahme halte ich, wie die vorausgehenden Darlegungen es nahelegen, für sehr unwahrscheinlich. Daß speziell der Dominikanerkonvent von Avignon nicht Mittelpunkt der Sprachstudien gewesen sein wird, kann wohl auch daraus erschlossen werden, daß davon nichts in den Akten der General- und Provinzialkapitel des Ordens berichtet wird[20]). Jedenfalls ist aus den von mir mitgeteilten Daten zu entnehmen, daß an der Kurienuniversität wohl einige Ansätze zur Durchführung des Dekrets von Vienne festzustellen sind, jedoch ist nirgends etwas von einem zielsicheren, aus Missionsbegeisterung und kulturpolitischem Wollen herausgewachsenen Programm, aus dem die Idee des Raymundus Lullus, des geistigen Vaters des Konzilsdekrets, geboren war, zu spüren.

Auch die sonstigen Nachrichten, die über etwaige seit 1312 an den anderen im Vienner Kanon genannten Universitäten betriebene Studien orientalischer Sprachen gesammelt werden konnten, sind gleichfalls wenig ergiebig; sie betreffen fast nur die Pariser Hochschule. Am 24. Februar 1319 verwendet sich Papst Johann XXII. beim Pariser Bischof Wilhelm von Baufet[21]) für einen gewissen Johannes Salvati de Villanova. Der Genannte ist jüdischer Konvertit und jetzt Kleriker der Diözese Beauvais. Der Papst wünscht, daß Johannes Salvati an der Pariser Universität Unterricht im Hebräischen und Syrischen[22]) geben solle; der Empfohlene werde auch gern bereit sein, Schriften, die in den genannten Sprachen verfaßt sind, ins Lateinische zu übersetzen; seine Tätigkeit solle der Bekehrungsarbeit zu-

20) B. Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts, 1924, 91 ff.

21) Eubel, Hierarchia, I, 1913, 391 (Bischof von 1305—1319).

22) Über die Frage, warum mit der lingua chaldea nicht das biblische Aramäisch, sondern das damals gesprochene Syrisch gemeint ist, vgl. meine Ausführungen in dem o. A. 1 zitierten Aufsatz.

gute kommen [23]). Gemäß der Konstitution Klemens V. sollen die Prälaten und Klöster Frankreichs für die Besoldung des genannten Dozenten und ebenso für seinen eventuellen Nachfolger aufkommen. Es muß auffallen, daß hier im Gegensatz zum Vienner Beschluß von einer Unterhaltungspflicht der Bischöfe und Klöster die Rede ist, während nach dem Dekret von 1312 der französische König für die Sprachlehrer zu sorgen verpflichtet sein sollte. Offenbar hatte die französische Regierung eine dahingehende Verpflichtung nicht anerkannt. Der Papst verfügte darum ganz ähnlich, wie dies in Vienne für Bologna und Salamanca und noch früher bei der Errichtung des von mir in einem anderen Zusammenhang erwähnten „orientalischen Instituts" zur Heranbildung eines einheimischen orientalischen Klerus durch Innozenz IV. (1248) [24]) geschehen war, daß die französische Kirche die notwendigen Leistungen übernehmen müßte. Aus einer Gehaltsquittung vom 3. Februar 1320 können wir entnehmen, daß Johannes von Villanova sein Amt wirklich angetreten und ausgeübt hat [25]). Weiteres ist über diesen Pariser Lehrer nicht bekannt.

Auch in den nächsten Jahren war derselbe Papst Johann XXII. um die Durchführung des Beschlusses von Vienne bemüht. Unter dem 25. Juli 1326 forderte der Papst vom Pariser Bischof Hugo Michael von Besançon einen genauen Bericht darüber, wie viele Dozenten der orientalischen Sprachen an der Universität wirken; ferner will der Papst wissen, wie groß die Hörerzahl, wie es mit der Besoldung der Lehrer bestellt ist, und aus welchen Mitteln diese Ausgaben bestritten werden [26]). Daß um diese Zeit tatsächlich mehrere Sprachlehrer in Paris angestellt waren, darf auch aus einem päpstlichen Schreiben des Jahres 1325 geschlossen werden. Hier erhält der Kardinallegat von Frankreich den

---

23) Die hier Joh. Salvati übertragene Aufgabe entspricht genau den in Kanon 11 des Konzils von Vienne getroffenen Bestimmungen.

24) Zeitschr. f. Missionswiss. 1928, 196 f.

25) Denifle-Chatelain, Chartularium II, 1, 1891, 237 n. 786; Ch. Jourdain, Excursions hist. et philosophiques à travers le Moyen-âge, Paris 1888, 221.

26) Denifle-Chatelain, l. c. 293 n. 857; O. Raynaldus, Annales ecclesiastici ad 1326 n. 29.

Auftrag, darüber zu wachen, daß nicht etwa durch Dozenten der orientalischen Sprachen fremde, d. h. wohl aus dem Orient importierte, verdächtige Lehren verbreitet würden[27]). Diese Maßnahme war vielleicht von der Furcht eingegeben, es könnte zumal durch das Studium der arabischen Literatur der Einfluß der averroistischen Philosophie, deren Bekämpfung sich bekanntlich auch Raymundus Lullus besonders hat angelegen sein lassen, wachsen[28]).

Als letzter Beleg dafür, daß man während des 14. Jahrhunderts in Paris das Sprachstudium im Sinne des Dekrets von Vienne betreiben konnte und betrieben hat, kann hier noch auf eine vom 1. Dezember 1349 datierte Studienstiftung hingewiesen werden, durch die Humbert II., der letzte Herzog der Dauphiné, einhundertundzwanzig allen Ordensprovinzen entnommenen junge Dominikanern einen dreijährigen Studienaufenthalt in Paris ermöglichen wollte. In der Stiftungsurkunde wird u. a. bestimmt, daß aus den Provinzen Graecia und Terra sancta sechzehn, jedoch nur solche Studierende ausgewählt werden dürften, die die griechische Sprache bereits beherrschen; vier von diesen sechzehn müßten überdies befähigt sein, auch Unterricht im Griechischen zu erteilen[29]). Daß nicht auch von Studierenden die Rede ist, die arabisch sprachen, liegt offenbar daran, daß die Provinz Terra sancta seit 1291 keine Konvente mehr besaß, die auf dem asiatischen Festlande lagen. Aus uns unbekannten Gründen ist diese große Studienstiftung niemals in Kraft getreten. Jedenfalls wird uns durch diese Stiftungsurkunde die Vermutung nahegelegt, daß vielleicht auch in anderen Fällen sprachkundige Mitglieder der Missionsorden, die aus dem Orient stammten oder

27) Bulaeus, Historia Universitatis Parisiensis, IV, 1668, 209; M. Crevier, Hist. de l'université de Paris, II, 1761, 227 f.; Ch. Jourdain, Excursions, 1888, 223; Hist. littéraire de la France, XXIV, 1862, 386. In Hist. littéraire de la France XXXIV, 1914, 527 f., werden ohne Angabe von Gründen Zweifel an der Echtheit dieser von Denifle-Chatelain nicht erwähnten Urkunde geäußert.

28) M. Viller (Revue d'hist. ecclés. 1921, 295) denkt an das Eindringen romfeindlicher Ideen der griechischen Schismatiker.

29) Bourchenu de Valbonnays, Hist. du Dauphiné, Génève II, 1721, 613 f.; Zeitschr. f. Missionswiss. 1928, 197 f.

dort gewirkt hatten, ihre theologischen Studien in Paris gemacht und durch ihre Anwesenheit fördernd auf das Studium der orientalischen Sprachen gewirkt haben mögen.

Auf Grund der hier beigebrachten Zeugnisse kann natürlich noch nicht die Behauptung aufgestellt werden, daß bereits im 14. Jahrhundert in Paris dauernd und in ununterbrochener Reihenfolge Dozenten für Griechisch oder orientalische Sprachen vorhanden gewesen seien. Erst seit dem Jahre 1421 läßt sich eine nicht mehr unterbrochene Reihe von Lehrern des Hebräischen aufzeigen. Im Jahre 1430 verlangt die „französische Nation" der Pariser Universität, daß die Lehrer des Griechischen, Hebräischen und Syrischen mit auskömmlichen Pfründen ausgestattet werden möchten [30]). Wie wir auch aus anderen Beobachtungen schließen dürfen, scheint das Studium der orientalischen Sprachen in Paris erst im 15. Jahrhundert, d. h. zu einer Zeit, da bereits der Humanismus aus anderen Motiven heraus dem Sprachstudium an sich Interesse entgegenbrachte, auf eine festere und gesicherte Basis gestellt worden zu sein. Nicht unerwähnt darf in diesem Zusammenhange die Tatsache bleiben, daß in demselben vierten Jahrzehnt das Basler Konzil in seiner Sitzung vom 7. September 1434 den Beschluß von Vienne, im wesentlichen unverändert, erneuert hat. Trotz der inzwischen erfolgten zahlreichen Neugründungen von Universitäten werden nur die bereits früher genannten Hochschulen aufgeführt. Neu ist nur die Bestimmung: Die Rektoren der Universitäten sollten gehalten sein, bei Übernahme ihres Amtes zu schwören, sie würden sich Mühe geben, das Konzilsdekret durchzuführen, und außerdem wird noch eingeschärft: Den als Sprachlehrern angestellten Dozenten müßten angemessene Gehälter gezahlt werden [31]).

Zum Schluß noch ein Wort darüber, wie es um unser Wissen über die Durchführung des Konzilsdekrets von 1312 an den drei

30) Ch. Jourdain, Excursions, 233 ff.; Denifle-Chatelain, Chartularium IV, 1897, 394 n. 2178, 401 n. 2186, 505 n. 2361.
31) Conciliorum t. XXX, Paris 1644, Concilium Basiliense 159; Joh. Haller, Concilium Basiliense, III, 1900, 198; vgl. auch B. Walde, Christliche Hebraisten in Deutschland am Ausgang des Mittelalters, 1916, 8.

anderen Universitäten steht. Zusammenfassend muß gesagt werden, daß sich bis jetzt für das 14. Jahrhundert und darüber hinaus kaum merkliche Anzeichen dafür entdecken lassen, daß in Bologna, Salamanca oder Oxford die uns hier interessierenden Sprachstudien getrieben wurden. So kennen die aus den Jahren 1371 und 1388 stammenden Professorenlisten von Bologna noch keine magistri linguarum und ebensowenig ist hierüber etwas aus dem umfangreichen im Chartularium Studii Bononiensis gesammelten Dokumentenmaterial zu entnehmen [32]). Das gleiche gilt für die Universität Salamanca, deren Dozentenlisten wir für die Jahre 1355 und 1394/95 kennen [33]). Dagegen ist in einer Bulle Benedikts XIII. vom 26. Juli 1411 erstmals die Rede von einem Lehrer für Hebräisch, der auf Grund eines Statuts der Universität auch Syrisch und Arabisch dozieren soll. Für ihn wird, falls er Magister der Theologie ist, das auch den Professoren der Bibelwissenschaft zustehende Honorar in Höhe von jährlich 100 Florenen festgesetzt, andernfalls erhält er, wenn er wenigstens in zwei der genannten drei Sprachen die nötigen Kenntnisse besitzt, jährlich nur 30 Florenen [34]). Das in der Bulle vorausgesetzte Statut kann also erst nach dem Jahre 1395 erlassen worden sein. In Oxford läßt sich, soweit ich sehe, erst gegen Ende des 14. Jahrhunderts ein Dozent für Griechisch und Hebräisch nachweisen. Der Sprachlehrer war ebenso wie in einem oben für Paris erwähnten Falle ein konvertierter Jude [35]).

Das hier vorgelegte Material zeigt, daß der durch das Bemühen des Raymundus Lullus zustande gekommene kulturhistorisch so beachtenswerte Beschluß wie so vieles andere Große, das im

---

32) G. Tiraboschi, Storia della Letteratura italiana, Venezia V, 1795, 420; Denifle, Universitäten, 208 f.; Chartularium Studii Bononiensis, Documenti per la storia dell'università di Bologna dalle origini fino al secolo XV, Imola 7 vol. 1907—1923.

33) Denifle, Universitäten, 493 f.

34) Archiv f. Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters V, 1899, 178.

35) H. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle ages, II, 2, 1895, 459. Was bei C. E. Mallet, A History of the University of Oxford, 1924, 297, 342, 344, 415 ff. sonst noch über das Studium des Griechischen berichtet wird, hängt bereits mit dem Humanismus des 15. Jahrhunderts zusammen.

Laufe der Geschichte gewollt und geplant war, nur in ganz bescheidenem Umfange in die Tat umgesetzt werden konnte. Angesichts der Lückenhaftigkeit des Quellenmaterials und des sehr oft vom Zufall abhängigen Auffindens irgendeiner hierher gehörenden Nachricht kann man damit rechnen, daß gelegentlich neue Nachrichten gefunden werden, die das bisher gewonnene Bild ergänzen und vervollständigen.

Abgeschlossen am 31. März 1933.

Zwingli oder Luther?

Von H. A. van Bakel.
Amsterdam, Joh. Verhulststraße 94.

Die Erinnerung an Zwinglis Heldentod in der Schlacht bei Kappel am 11. Oktober 1531 hat nur wenige Federn in Bewegung gebracht. Mehr als sein Sterben hat das Jahrhundertgedächtnis des Marburger Religionsgespräches die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt. War es Zufall, vielleicht eine Folge des mehr Begrenzten und Abgelegenen seines Arbeitsfeldes, der Verbindung seines religiösen und politischen Strebens, die Ursache seines frühen Todes? Oder hat es tieferen Grund? Ist Zwingli eine Gestalt für sich? Oder wird er am besten antithetisch gegenüber Luther verstanden?

Es ist nicht ohne Bedeutung, sich hierüber Rechenschaft zu geben. Besondere Aufmerksamkeit hat die zusammenfassende Schlußfolgerung von A. Bruining, Nieuw Theologisch Tijdschrift 1911 in dem Artikel „Lutheranisme, Roomsch-Katholicisme en Zwinglio-Calvinisme in hunne onderlinge verhouding in de 16e eeuw" gefunden: „Ein vorwärtsstrebender reformierter Protestantismus hat nicht an erster Stelle an Calvin, sondern an Zwingli anzuknüpfen, um die durch diesen gegebenen Motive reiner, als es Calvin getan hat — und als vielleicht in jener Zeit mit einiger Hoffnung auf Gelingen bei der großen Menge geschehen konnte —, aufzunehmen und dann zu einer auf der Höhe der modernen Wissenschaft und Forschung stehenden religiösen Lebens- und Weltanschauung auszuarbeiten." Vom Luthertum als einer „Übertragung der in der römischen Kirche entwickelten Heilstheorie in eine neue religiöse Tonart" kann für die moderne Lebens- und Weltanschauung selbstverständlich nur wenig erwartet werden. Zwinglis Frömmigkeit ist der modernen Psyche am meisten verwandt. Ist dieses „Moderne" etwa das Geheimnis seines bleibenden Martyriums?

Es würde nicht undenkbar sein, daß auch das Anziehende in Luthers Persönlichkeit zugunsten seiner größeren Popularität

ein Wort mitgesprochen hat. Natürlich haben beide ihre Schwächen gehabt: „Sein sterblich Teil hat auch der größte Genius“[1]; aber man muß gestehen: wenn die Schwächen gegeneinander abgewogen werden, würde die Waage nicht zuungunsten von Luther ausschlagen. In beider Beurteilung von einander, anfänglich günstig, vor allem seitens Zwingli — er nennt Luther „Ajax und Elias“ [2]) und Luther nennt Zwingli „quidem ens“ [3]) — kam später vor allem nach Marburg ein Umschlag. Wenn, wie Justus Jonas sagt, „in Zwinglio (fuit) agreste quiddam et arrogantulum“ [4]), dann brauchen wir uns über die schlagfertige Antwort Luthers nicht zu verwundern. Es war sicher sehr zu bedauern und nicht ohne betrübliche Folgen, daß Luther Zwingli erst während des bereits zu ziemlicher Spannung gekommenen Konflikts näher kennen lernte. Ob es von Luther wohlgetan war, dies so schwer wiegen zu lassen, daß von vornherein in seiner Einschätzung ein befriedigender Kompromiß vollkommen ausgeschlossen war, kann man bezweifeln. Wichtiger dennoch und wohl auch entscheidend bleibt die Frage, ob Luther nicht das Recht auf seiner Seite hatte und sich wehren mußte gegen den, der ihm dies Recht beschneiden wollte. Wenn Calvin an Farel am 4. März 1540 schreibt, also lange genug nach dem großen Streit, um genügend überlegt zu sein: „Uruntur boni viri (die von Zürich), si quis Lutherum audet praeferre Zwinglio, quasi Evangelium nobis pereat, si quid Zwinglio decedit, neque tamen in eo fit ulla Zwinglio injuria. Nam si inter se comparantur, scis ipse, quanto intervallo Lutherus excellat“ [5]), so mögen

1) W. Köhler, Martin Luther und die deutsche Reformation, 1917, 135.

2) „Elias“ nennt Zwingli Luther in seinem Brief an Myconius (Luzern) vom 4. Januar 1520. Cf. Huldrici Zuinglii Opera, edd. Schuler et Schulthess, VII, 193, 106. Der Name „Elias“ wird Luther aus verschiedenen Gründen gegeben; so im Jahre 1519—1520 als Vorläufer von Christus; bei Zwingli spielt hier der Gedanke an Luthers Kampf gegen den päpstlichen Antichrist mit; im Jahre 1546 ist das tertium comparationis Luthers plötzlich aus dem Leben weggenommen worden. Cf. Theol. Lit.Zg., 1919, 178.

3) Später fügt er bei: „sed nec verum nec bonum.“ Über diese und mehrere gleiche Einschränkungen spricht O. Farner, Das Zwinglibild Luthers, 1931, 21.

4) Cf. W. Köhler, l. c., 52, 139.

5) Cf. J. C. L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1853, III. Bd., 2. Abt., 171, 4.

wir darin ein unparteiisches und vielsagendes Urteil zu Luthers Gunsten sehen und implicite eine Antwort auf alle obigen Fragen.

Bemerkenswert ist es, daß anfänglich selbst hinsichtlich der Lehre über das Abendmahl keine ernstliche Meinungsverschiedenheit zwischen Luther und Zwingli bestanden zu haben scheint. Walther Köhler, der in seinem großen Werk „Zwingli und Luther“ [6]) dem Entwicklungsgang der Lehrunterschiede über das Abendmahl sorgfältig nachgegangen ist, konstatiert, daß, wenn Luther den Zwingli von 1524 in Marburg getroffen hätte, aller Wahrscheinlichkeit nach kein Abendmahlsstreit gestritten sein würde. Luther gab nie die wirkliche Gegenwart von Christi Leib und Blut im Abendmahl preis; Zwingli hat sie bis 1524 aufrechterhalten. Es ist keine Rede davon, daß er von Anfang an die symbolische Auffassung verteidigt hat. Er lehrte erasmianisch: der Glaube genießt unter der Gestalt des Brotes wirklich den zur Rechten Gottes sitzenden Christus. Er genießt ihn nicht mit den Zähnen, aber der cibus spiritualis ist auch nicht ein rein geistliches Sich-Vergegenwärtigen, denn Christus ist wirklich aus dem Himmel herniedergekommen. „Mirabili modo“: das Wie ist mit dem Schleier des Mysteriums umhüllt. Der Ungläubige aber genießt ihn nicht. — Dies steht Luther nicht fern (Köhler, 812). Es war Hoens Brief, der Zwingli von Erasmus zu der symbolischen Exegese umschwenken ließ und ihn dadurch zwangsläufig auch von Luther fortführte. Aber auch dann noch gab Zwingli nicht zu, daß die Kluft zwischen ihm und Luther unüberbrückbar sein sollte. Er ist sich vielmehr bewußt, mit Luther gegenüber Rom zusammenzustehen an der Seite von Christus. In Christus bleiben sie beide eins. „Er und ich“, so schreibt er an den römischen Polemiker Joh. Faber am 30. April 1526, „er und ich werdend wol miteinander eins ... Und obglych was zwitrachts zwüschend uns wäre, mag doch dasselbig den glöubigen kein vorgricht bringen, dann sy wussend, wem sy

6) Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen. I. Bd.: Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529. Dieser erste Teil erschien 1924. Der zweite erschien bis heute noch nicht.

ggleubt habend, nit Luthern oder Zwinglin, sunder Christo Jesu, unserem Herrn. Dem sye eer und lob! Denn Luther und ich habend einen glouben uf in und in in" (831) [7]).

Für Luther stand die Sache einigermaßen anders. Die Einheit in Christus sah er hier gerade nicht. Ohne Zögern hatte er, bei dem Hoen noch wohl „omne judicium S. Scripturae" in Verwahrung zu sein meinte, die symbolische Auffassung abgewiesen. Wenn auch er nicht ohne weiteres für sich selbst zufolge seiner früheren Schriften in der Abendmahlsfrage zu einer definitiven Lösung gekommen war, so war er doch sicher, daß die symbolische Erklärung verwerflich wäre. Also das gerade Gegenteil von Zwingli. Und dieser Gegensatz mußte früher oder später in Erscheinung treten. Er wäre auch bereits vor 1524 in Erscheinung getreten, wenn bei einer Debatte zwischen beiden die Gedanken in ihrer Entwicklung und Entfaltung einander berührt hätten.

Ja, wir können noch einen Schritt weitergehen. Denn wenn es wahr ist, daß sowohl Zwinglis als Luthers Überzeugung nicht ein unzusammenhängendes Gedankengebilde gewesen ist, sondern aus des Herzens tiefstem Grund wuchs, dann steht beider Abendmahlslehre nicht auf sich selbst, sondern ist organisch mit ihrem ganzen Bekennen verbunden. Der Unterschied in dem religiösen Erleben beider kam in dem Streit über das Abendmahl ans Licht. Es hätte ebensogut auch bei der Diskussion über ein anderes Lehrstück geschehen können. Als erster würde dies auch dann Luther bemerkt haben. Denn er hatte ein feines Gefühl für das, was ihm verwandt war oder nicht. Wenn er Zwingli abweist, der erklärt, nichts von ihm gelernt zu haben [8]), dann geschieht das nicht aus gekränktem Stolz, sondern um des Evangeliums willen. Und wenn er selbst dazu kommt, in seinem (Großen) Bekenntnis vom Abendmahl Christi 1528 zu erklären: „Ich

7) Über die damaligen fünf Varianten in der Abendmahlslehre lese man: W. Köhler, Zur Abendmahlskontroverse in der Reformationszeit, insbesondere zur Entwicklung der Abendmahlslehre Zwinglis, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 47. Bd., Neue Folge 10, 1928, 47 ff.

8) Cf. W. Köhler, Das Marburger Religionsgespräch 1529, 38, 129. Und O. Farner, l. c., 7. Auch: Rudolf Steck, Luthers Bedeutung für die Schweizerische Reformation, in: Protestantische Monatshefte, 1917, 193—200.

bekenne für mich, daß ich den Zwingel für einen Unchristen halte mit aller seiner Lehre; denn er hält und lehret kein Stück des christlichen Glaubens recht“ [9]), dann ist dies kein leeres Wort.

„Kein Stück“!... Aber lehrt denn Marburg nicht das Gegenteil? Lehrt die Geschichte nicht, daß alle dort Anwesenden vierzehn von den fünfzehn Artikeln unterzeichnen konnten? Und kam man nicht auch in dem 15. Artikel über das Abendmahl weitgehend überein?... Nur der eine Punkt: „Und wie wol aber wir uns, ob der war lyb unnd blut Christi lyplich im brot unnd wyn sye, diser zyt nit verglichen habend, so sol doch ein teyl gegen dem andern Christliche lieb, so verr yedes gewüssen ymmer lyden kann, erzeigen, unnd bede teyl Gott den Allmächtigen flyssig bitten, das er unns durch synen geyst den rechten verstand bestätigen wölle [10]).“ Hier, im Jahre 1529, spricht doch wohl ein anderes Zeugnis? — Und doch weigerte Luther auch 1529 die Anerkennung von „fraternitas“ und „communio“! Trotzdem hielt er in dem „amici sed non fratres et membra ecclesiae Christi“ [11]) das Urteil aufrecht, das Zwingli und den Seinen das Christensein aberkannte.

Tatsächlich vernehmen wir, daß die Lutherschen zu Marburg bereits gleich Besprechung der gesamten Glaubenslehre gefordert haben. Zwingli war überrascht [12]). Aber die Wittenberger trauten ihm nicht. Melanchthon erzählt davon in seinem Bericht an den Kurfürsten Johann von Sachsen und in dem an Herzog Heinrich von Sachsen, die beide durch ihn nach Ablauf des Disputes geschrieben wurden. Wegen der Wichtigkeit dieser Sendschreiben seien sie hier auszugsweise angeführt. Zunächst das an Kurfürst Johann [13]).

9) Erlanger Ausgabe, 30. Bd., 225.

10) Die Marburger Artikel werden zitiert nach dem Text in „Das Buch der Reformation Huldrych Zwinglis“, Ausgabe W. Köhler, 1931, Cf. 306—312.

11) Cf. W. Köhler, Religionsgespräch, 132 f.

12) Cf. W. Köhler, Warum sind Luther und Zwingli 1529 in Marburg nicht einig geworden? in: Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis, 1929, 86.

13) Cf. Corpus Reformatorum, Opera Melanthonis, I, Kolom 1099; W. Köhler, Religionsgespräch, 45. Die lateinische Übersetzung dieses

„Erstlich schaffet mein gnädiger Herr, der Landgraf, daß sich Doctor Martinus allein mit Oecolampad, und Philippus allein mit Zwingel unterredet. Da ward ihnen vorgehalten, daß wir sonst viel Artikel befinden in ihrer Lehr, die auch sträflich, davon auch zu reden. Als nämlich, dass Zwinglius geschrieben, dass keine Erbsünde sey, und lehret, Sünde sey allein äusserliche böse Werke und Thaten, und meinet des Herzens angeborne Unreinigkeit und Lüste. Item, daß wir von Natur Gott nicht fürchten, nicht glauben, sey nicht Sünde. Diess ist eine grosse Anzeigung, dass Zwinglius nicht viel von rechter christlicher Heiligkeit wisse, dieweil er Sünde allein in äusserliche Thaten setzet wie die Pelagiani, alle Papisten und Philosophi.

Zum andern irren sie sehr vom Predigtamt oder Wort, und vom Brauch der Sacramente. Denn sie lehren, dass der heil. Geist nicht durchs Wort oder Sacrament gegeben werde, sondern werde ohne Wort und Sacrament gegeben. Also lehrete auch Münzer und fiel dadurch auf eigene Gedanken; wie denn folgen muß, wenn man den heil. Geist ohne Wort vermeinet zu erlangen.

Zum dritten sind Reden erschollen von denen von Strassburg, dass sie nicht recht halten von der heiligen Dreifaltigkeit, davon wir auch ihre Meinung begehret zu wissen. Denn wir haben vernommen, daß etliche unter ihnen von der Gottheit reden wie Juden, als sollte Christus nicht natürlicher Gott seyn.

Zum vierten reden sie und schreiben unschicklich davon, wie der Mensch vor Gott gerecht geschätzt werde, und treiben die Lehre vom Glauben nicht genugsam, sondern reden also davon, als wären die Werk, so dem Glauben folgen, dieselbige Gerechtigkeit. Auch thun sie bösen Bericht, wie man zum Glauben komme ..."

Und nun Melanchthons Bericht an Herzog Heinrich[14]):

„... Von solchen Artikeln hat auch Philippus mit Zwingel gehandelt, und sind nämlich diese gewesen:

Zwingel hätte unrecht geschrieben de peccato originali, dass Erbsünde nicht sollte Sünde seyn, dass auch die Taufe nicht da-

---

und des folgenden Briefes durch Hospinianus ist zu finden in Zuinglii Opera IV, 184 ff.

14) Cf. Corpus Ref., Op. Mel., I, Kol. 1103; W. Köhler, l. c. 46.

zu dienet, dass dadurch die Erbsünde den Kindern vergeben werde. Item, vom heil. Sacrament des Leibes und Blutes Christi hätte er unrecht geschrieben, dass Leib und Blut Christi nicht wahrhaftig im Sacrament seyen. Item, de usu verbi et sacramentorum lehren sie nicht, dass Wort und Sacrament instituirt, dass dadurch der heil. Geist gegeben werde. Derhalben ministerium verbi et sacramentorum in ecclesia leichtlich fallen möchten. Item, man sagt, daß sich etliche bei ihnen hören lassen, als halten sie nicht recht von der Gottheit Christi.

Darauf Zwinglin geantwortet: erstlich von der Gottheit Christi, dass er allezeit gehalten und noch halte, dass Christus wahrhaftiger Gott und Mensch sey. Item, daß er auch sonst halte de trinitate wie synodus Nicäna gelehret. Es gehe ihn aber nichts an, dass etliche droben im Lande gewesen, von denen ungeschickliche Reden gehört. Zeiget auch an, dass Hetzer, ein Wiedertäufer, der zu Costnitz gerichtet, contra divinitatem ein Buch geschrieben habe, welches er, Zwinglin, verhalten, dass es nicht ans Licht kommen.

Von den andern Artikeln, nämlich von der Erbsünde, item, dass der heil. Geist durchs Wort und Sacrament nicht gegeben werde, ist viel disputirt worden, wie viel daran gelegen ..."

Wenn es sich so verhielt, war es begreiflich, daß Luther und die Seinen sich nicht auf eine Abendmahlsdebatte beschränken zu dürfen meinten. Da andererseits der Landgraf von Hessen nur aus politischen Beweggründen die deutschen und schweizer Theologen zusammengebracht und das Religionsgespräch inszeniert hatte, lag es ebenso nahe, daß er eine Erweiterung der Gefechtslinie zu verhindern suchte. So blieb es deshalb im Prinzip und offiziell beim Abendmahl. Wenn schließlich dennoch die Marburger Artikel ein ausgedehnteres Gebiet umfassen, dann ist das vor allem dem Wunsche der Straßburger Theologen zu verdanken, die gegenüber ihren Auftraggebern dort drüben verantwortlich zu sein begehrten und sich nicht nachsagen lassen wollten, „kein Stück des christlichen Glaubens recht zu lehren", „per omnia falsa docere" [15]). Daß dabei Luther aufgetragen wurde,

15) So Bucer in seinem Brief an Ambrosius Blarer, 18. Oktober 1529; cf. W. Köhler, Religionsgespräch, 141.

die Artikel aufzustellen, war ein prekärer Fall. So sah er es auch selbst: „Ich will die artickel auffs aller pesste stellen, sy werdens doch nicht annemen[16])." Was Luther aber erwartete, jedenfalls vermutete, geschah nicht. Die Schweizer lehnten nicht ab. Sie lehnten nicht ab, nachdem ihnen zugestanden war, in Luthers Entwurf einige Kleinigkeiten zu ändern, ein einzeln Wörtlein zuzufügen, wogegen Luther und die Seinen keine Beschwerde gehabt hätten[17]). Diese Zustimmung ist ihnen, wie sie hinterher erfuhren, durch die Schweizer als Kapitulation angedichtet worden. Vollständig unverdient, denn auch mit diesen „parvula", von denen Bucer spricht, sind die Marburger Artikel ein reines, wenn auch nicht auf die Spitze getriebenes lutherisches Bekenntnis. Luther ist nicht gewichen.

Aber hat denn die Gegenpartei kapituliert? Melanchthon sagte am Schluß der beiden oben auszugsweise zitierten Briefe ausdrücklich: „Also haben sie ihnen unsere Meinung in allen Stücken gefallen lassen, ausgeschlossen diesen einigen Punkt von der Gegenwärtigkeit des Leibes Christi im Nachtmahl"[18]) und: „In denselbigen (Artikeln) haben Zwinglin und Oecolampadius gern in allen Stücken Luthers Meinung gefolgt; allein vom Sacrament haben sie nicht folgen wollen, denn die Sache ist zu

16) Cf. Osianders Bericht bei W. Köhler, l. c., 140. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Luther bei seiner Aufstellung der Glaubenspunkte die kurz vorher durch ihn formulierten Schwabacher Artikel als Vorbild genommen (Cf. Luthers Werke, Weimarer Ausg., 30. Bd., III. Abt., 97 und 83). Die Marburger Artikel machen den Eindruck „Trümmer einer besseren systematischen Ordnung zu sein" (Cf. H. v. Schubert, Bündnis und Bekenntnis, 20). Die Beschuldigung, daß die Lutherischen ihr Bekenntnis schon vorher formuliert hätten (Cf. W. Köhler, in seinem Aufsatz im Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis, 1929, 87), steht im Widerspruch mit den Mitteilungen von Osiander und Brenz (Cf. sein Religionsgespräch, 140), es sei denn, daß dieses sich auf die Priorität der Schwabacher Artikel bezieht, was dann hätte gesagt sein müssen.

17) Cf. Scultetus, Annales (Hospiniani historia sacramentaria, II, 127): „Illi autem articuli cum Zwinglio et Oecolampadio praelegerentur, quaedam verba dumtaxat mutari petierunt, propter contentiosos quosdam, qui verba potius quam sensum urgerent." Und Bucer in dem zitierten Brief an Blarer: „A nostris consensum (est), pauculis adjectis, quibus planius fieret, omnem fructum Doctrinae sanctae et sacramentorum donum esse spiritus divini, non nostrum, aut verborum vel signorum" (Weim. Ausg., 30. III, 95, 2).

18) Cf. Corpus Ref., Op. Mel., I., Kol. 1102. Und: W. Köhler, Religionsgespräch, 45.

weit geführt[19])." Und Luther sagt ebenso: „Vides autem, hos Marpurgi revocasse in articulis positis ea, quae de baptismo, sacramentorum usu, similiter externo verbo... docuerunt[20])." Die Schweizer aber leugneten, daß sie sich besiegt gegeben hätten. Haben sie denn um des lieben Friedens willen, und um Philipps politische Pläne und die Sache der Reformation zu retten, gegen ihre eigene Überzeugung unterzeichnet? Ist die durch sie gegen die Lutherischen lancierte Widerrufungslegende eine Selbstverteidigung, mit der ihr eigenes Umschwenken gedeckt, wenigstens verteidigt werden sollte? Es ist eine delikate Sache. Denn die überarbeiteten Marburger Artikel sind durch sie gezeichnet. Ihr Ja war richtig gesehen ein verschleiertes Ja — Luther sagt in seinem Brief vom 15. Juni 1530 an Jacobus Praepositus von Bremen mit Entrüstung: eine Lüge[21]), sei es dann auch eine Lüge in guter Absicht.

Daß dies tatsächlich so ist, geht daraus hervor, daß Zwingli vor sich selber après coup durch eine „Interpretation" sich zu rehabilitieren gesucht hat. Diese Interpretation ist uns in einer Reihe von „Notae" überliefert, die er in seinem Handexemplar „manu propria adnotavit" und die durch Heinrich Utinger in das in der Züricher Stadtbibliothek befindliche Exemplar der Marburger Artikel (unter Sign. G. V. 174)[22]) übernommen worden ist. Auf diese Notae soll deshalb zu allererst die Aufmerksamkeit gerichtet werden. Sie sind in Zuinglii Opera, IV,

19) Cf. Corpus Ref., I. 1106. Und W. Köhler, l. c., 46.

20) Cf. Weim. Ausg., 30. III, 95. 4. Und Enders, Luthers Briefwechsel, VII, 353.

21) Cf. Enders, l. c., VII, 353 ff.: „Quod Sacramentarii jactant, me esse Marpurgi victum, more suo agunt. Sunt enim non solum mendaces, sed ipsum mendacium, fucus et simulatio, quod testatur Carolostadius et Cinglius ipsis factis et verbis suis. Vides autem . . . (siehe oben) . . . Nos nihil revocavimus."

22) Auf dem Titelblatt steht in Handschrift diese Anmerkung: „Am IIJ. tag Septembris frytag uff der nacht fur H. Z. hinweg etc. Am 19. tag Octobris Ziustag vm dz nachtmal kam er widerum heim von Margburg etc. und am 24. tag Octobris Sontag was diss buchle trukt und nams mit im uff die kantzel und erklert es, und leit das uff die meinung uss, wie dann in summa ghandlet was etc. vor der kilchen Zürich, die jm denn bsonders empfolen was. und das han ich ouch ghört und gsechen mit anderen vil frommen lüten etc. hec H. utinger rescripsit et annotauit" (Weim. Ausg. 30. III, 101).

183 sq. im Lateinischen und in „Das Buch der Reformation Huldrych Zwinglis" (1931), 306—312, in deutscher Übersetzung zu finden [23]).

Artikel 1 der Marburger Artikel handelt über die Dreieinigkeit. Er ist gemäß dem Symbolum Nicaenum formuliert. Zwingli merkt dabei an, daß auch die Päpstlichen (Pontificii) dies anerkennen. Die Deutschen singen es, wir lesen es des Sonntags bei der Predigt.

Bei Artikel 2, über die Menschwerdung des Sohnes Gottes, hat Zwingli keine Anmerkung für nötig erachtet.

Artikel 3 weist uns auf das Leiden von Christus: „Das derselbig Gottes unnd Maria Sun unzertrente person Jesus Christus sye, für uns gecrütziget..." Das „unzertrent" wollte Luther offensichtlich durch Zwingli bestätigt sehen. Zwingli kommt hierin entgegen: „Nisi enim indisiuncta esset persona, non esset omnium salvator." „Sed", fügt er am Schluß wieder etwas korrigierend hinzu, „in unitate personae servat utraque natura proprietatem suam".

Der 4. Artikel, über die Erbsünde, gibt deutlich Luthers Auffassung wieder: „Zum vierdten gloubend wir, das die Erbsünd sye uns von Adam angeboren und ufgeerbet, und sye ein söliche sünd, das sy alle menschen verdamnet, unnd wo Jesus Christus uns nit zu hilff kommen were mit sinem tod und läben, so hettend wir ewig daran sterben und zu Gottes rych und säligkeyt nit kommen müssen." Daß Zwingli hier keine andere Anmerkung hinzugefügt hat, als daß der Nachdruck hier auf „müssen" [24]) liegt, ist ganz merkwürdig. Zwingli hatte doch mit Melanchthon in der vorangegangenen besonderen Sitzung über die Erbsünde debattiert. Wir besitzen darüber Berichte von Zwingli selbst, von Hedio und von Bullinger; auch die oben genannten Briefe von Melanchthon an Johann von Sachsen und an Herzog Heinrich [25]). Der Bericht von Zwingli, auf den der von Hedio zu-

23) Cf. Weim. Ausg., 160—171, Anmerkungen.

24) Der lateinische Text meldet auch dieses selbst nicht. Die Erlanger Lutherausgabe (65, 89) liest, mit den zwei weniger bedeutenden Handschriften H und P, „mögen".

25) Die folgenden Zitate sind den Texten in W. Köhler, Religionsgespräch, 41—46, entnommen.

rückgeht, ist in Eile aufgestellt und nicht sehr genau: für ihn konzentrierte sich alle Aufmerksamkeit auf die Debatte über das Abendmahl. Sein „Zwinglius admittit: peccatum originale morbum esse credimus", durch Hedio geworden zu „Ex concessis Philippi: ... quod peccatum originale sit morbus", wird durch Melanchthons Bericht, u. a. an Herzog Heinrich als eine „concessio" seinerseits Lügen gestraft: „... von der Erbsünde ... hierin ist Zwinglin gern von seinen Schriften gefallen." Desto mehr befremdend ist Bullingers Zeugnis, das via recta der sich noch in Zürich befindenden Handschrift Zwinglis entlehnt ist: „Also ward Zwingli ussgäben, er verlougnete die erbsünd. Sy beid aber warend des eins, das die erbsünd der prast were, der von Adamen uff alle menschen geerpt und der aart sye, daz der mensch sich selbs, nitt Gott liebe, ja, ein sömlich übel und ein sömliche sünd sye, die den menschen verdamne, die kinder aber uss krafft der verheyssung imm pundt durch Christum sömlicher verdamnus ledig werdent." Was Melanchthon hier zugegeben haben möge — Zwingli erzählt Vadian von St. Gallen am 20. Oktober 1529 aus Zürich: „Melanchthon cum nimis lubricus esset et Protei in morem se in omnia transformaret ...[26])" —, von Luther steht dies „Bresten" (prast) weit ab. Einstimmigkeit über Artikel 4 war für Zwingli nur durch reservatio mentalis möglich.

Artikel 5, über den Glauben, bekennt das „sola fide" und weist die Rettung durch irgendein „werck, stand oder Orden etc." ab. Zwinglis Nota fügt in Übereinstimmung mit seinen Darlegungen während des Religionsgesprächs hinzu: „Sola ergo fides, quae nihil aliud est quam spiritualis manducatio, justificat, non manducatio sacramentalis", eine Folgerung, die Luther natürlich abgewiesen hat: „Deus creandae, erigendae atque augendae in nobis fidei plures modos ac rationes habet[27])."

Typisch in Luthers Geist ist auch Artikel 6, über die verdienstlichen Werke. Der Glaube ist Gottes Gabe, nicht zu erwerben

26) Zwinglis Brief an Vadian ist vollständig zu finden in den Opera VIII, 369 f. Philipp von Hessen schreibt in demselben Geist über Melanchthon an Zwingli, nach dem 1. September 1530: „Sed quid dicam de eo, quod Philippus Melanchthon retro it ut cancer, et vir est, qui Evangelio Christi noceat verecundia sua?" (VIII, 504; im deutschen Text, 505).

27) Cf. Weim. Ausg., 129; W. Köhler, Religionsgespräch, 87.

durch Werke oder Verdienste noch aus eigener Kraft: „sondern der heylig Geist gibt unnd schafft wo er wil denselbigen in unsere hertzen, wenn wir das Euangelion oder Wort Christi hörend". Die Wirkung des Geistes gebunden an das Wort. Zwingli streitet es nicht ab, aber bemerkt nach der Erklärung: „In isto articulo tota summa pendet", in Übereinstimmung mit seiner Anmerkung zu Artikel 5 ziemlich gesucht und rechthaberisch: „Non igitur datur peccatorum remissio, cum porrigitur sacramentum." Wiederum für Luther als Schlußfolgerung unannehmbar.

Artikel 7, über die Rechtfertigung durch Glauben, d. h. über die Gerechterklärung, nach Luthers Auffassung herauskommend auf eine Verwerfung des Klosterlebens und der Klostergelübde als unnütz für des Menschen Rechtfertigung, hat Zwingli wiederum nicht näher erläutert.

„Über das äußerliche Wort" spricht Artikel 8: „Das der heylig Geist, ordenlich zu reden, niemants sölichen gloubenn oder syne gabe gibt on vorgend (ohne vorhergehende) predigt oder müntlich wort oder Euangelion Christi, sonder durch unnd mit sölichem müntlichem wort würckt er und schafft den glouben, wo und in welchen er wil. Röm. 10 (Vers 8 ff.)." Durch Zwingli wird anerkannt, daß außerordentliche Offenbarungen des Geistes verwerflich seien: „alias tolleretur ministerium verbi." Bei „Euangelion" heißt es: „Per evangelium intelligimus in genere omnem externam adnuntiationem." Aber dann: „Ipse (deus) fidem dat, non externum verbum; idcirco bis positum est: Er κατ' ἔμφασιν." Hatte Melanchthon nicht in seinem Brief an den Kurfürsten konstatiert: „Sie lehren, daß der heil. Geist nicht durchs Wort oder Sacrament gegeben werde, sondern werde ohne Wort und Sacrament gegeben?" Und ist es nicht ein wenig auch in Streit mit seiner „Bekehrung" nach dem gegebenen „Unterricht" [28]), wenn es in Zwinglis Fidei ratio von 1530 (!) heißt: „Die Gnade kommt (allein) von dem Geiste Gottes und kommt allein zu dem Geiste (des Menschen) und hat dabei keinen Fuhrmann

28) „Nun haben sie Unterricht in diesem Artikel von uns dazumal, so viel in der Eil geschehen mögen, empfangen. Je mehr sie davon höreten, je bass es ihnen gefiel, und sind in allen diesen Stücken gewichen, wiewohl sie vor öffentlich anders geschrieben"; cf. Corpus Ref., Op. Mel., I, Kol. 1099; W. Köhler, Religionsgespräch, 45.

oder Wagen nötig“ [29]), woraus dann wie üblich die Begrenztheit der Wirkungssphäre für die Sakramente abgeleitet wird?

Interessanter noch ist Artikel 9, über die Taufe. Die Taufe, lesen wir, ist „nit allein ein ledig zeichen oder losung under den Christen, sonder ein zeichen und werck Gottes, darinn unser gloube gefordert, durch welchen wir zum läben wiedergeboren werdend“. „Durch welchen“, sagt Zwingli, „refert fidem“, bezieht sich auf den Glauben, gemäß Artikel 10. Luther denkt dabei vielmehr an die Taufe: die Taufe ist das Sakrament der Wiedergeburt; aber er gibt hier nach, obwohl auch er weiß: „Wasser tuts freilich nicht, sondern das Wort Gottes . . . und der Glaube . . .[30]).“ — Wohl besonders interessant ist die Frage, was mit „gefordert“ gemeint sein soll. Sprachlich kann es beides sein, „gefordert“ und „gefördert“. Zwingli faßt es im ersteren Sinne auf: „Gloube gefordert, sive ipsius qui baptizatur, sive eius qui ad Baptismum mittit, puta parentis (nämlich vom Vater) h. e. ut baptisatus aut in promissa credat et Ecclesiae velit inseri, aut, cum adolescat, de fide doceatur.“ Luther hingegen hält es dafür, daß die Sakramente sowohl den Glauben „fördern“ als daß sie für ihren heilsamen Gebrauch den Glauben auch „fordern“. Debattiert darüber hat man wahrscheinlich nicht; Oecolampad und Bucer erklären es wie Zwingli, Osiander denkt an die „Förderung“. Luther hat ohne Zweifel auch vor allem an „Förderung“ gedacht. Denn wo liegt in dem Artikel für ihn der Schwerpunkt? Doch in der Anerkennung, daß die Taufe nicht nur „ein ledig zeichen oder losung under den Christen, sonder ein zeichen und werck Gottes“ ist. Zwinglis Anmerkung bei „werck Gottes“: „dictum est, ne quis contemnat“ hat Luthers Meinung sicher und doch wohl absichtlich mißverstanden. Gott ist es, der in der Taufe zu uns kommt, und sein Ziel ist dabei des Menschen Wiedergeburt, die Erweckung und Stärkung seines Glaubens: „darinn unser gloube gefördert, durch welchen wir zum läben wiedergeboren

29) „Nam gratia ut a spiritu divino fit aut datur . . . ita donum istud ad solum spiritum pervenit. Dux autem vel vehiculum spiritui non est necessarium“; Cf. Zuinglii Opera, IV, 10.

30) Cf. Kl. Katechismus, Das Sacrament der h. Taufe. Zum Dritten. Anno 1529!

werdend." „Zu sölichem glouben", beginnt der Artikel, ist „der heylig Touffe . . . von Gott yngesetzt." Daß Zwingli und die Seinen sich demnach fügten, haben Luther und Melanchthon ihrerseits als eine Schwenkung angesehen. Zwingli selbst hat später durch seine abschwächende Anmerkung diesen Eindruck zu verwischen gesucht.

Artikel 10, über die guten Werke, als Frucht des Glaubens, geht ohne Bedenken durch.

Artikel 11, über die Beichte, entlockt Zwingli die Bemerkung, daß die „inferiores", d. h. die „Unterländer", „Bicht" sagen und die Schweizer „Radtsuchung" (consulere), daß die ersteren das Wort „Absolution" gebrauchen und wir sprechen von „Trostung" (consolari). Deshalb sind auch beide genannt. Zwingli spielt hier auf die katholisierenden Neigungen an, die er bei Luther rügt.

Mit Luthers Auffassung von der Obrigkeit als einem der „drei heilige Orden" stimmt Zwingli in Artikel 12 überein. Er ist gegen die „Bäpstischen" und vielleicht wohl auf Zwinglis Drängen hin auch gegen die „Widertöuffer" gerichtet, die — sei es durch ihre Geringschätzung des Staates als eines irdischen Institutes „ad nutum sacerdotii", sei es durch ihre Eliminierung des Staates — dessen Selbständigkeit und Notwendigkeit und auch die Bürgerpflichten des Christen, „so darinn berüffen oder geboren", verkennen.

Artikel 13 tritt für die Schwachen ein und beschirmt die Tradition, deren Verletzung Ärgernis erregen würde. So, merkt Zwingli an, taten auch die Apostel, die den Tempel, in dem noch „carnales hostiae" geopfert wurden, wohl hätten meiden können, aber damit nicht dem Fortschritt der Evangeliumspredigt gedient haben würden. Daß nichtsdestoweniger Luther hier konservativer als Zwingli dachte, ist bekannt. Die Beifügung: „das ouch die leere, so pfaffen Ee verbüt, Tüfels leer sye", war aus beider Herz gesprochen.

Der 14. Artikel, über die Kindertaufe, zeigt dieselbe Zwiespältigkeit, die wir bei Artikel 9 antrafen. Einfach, die innerliche und äußerliche Wirkung der Kindertaufe kurz andeutend, heißt es: „Das der Kinder Touffe recht sye und sy dadurch zu

Gottes gnaden und in die Christenheyt genommen werdend." Zwingli fügt als Erklärung ein kurzes Wort hinzu, das aber Luthers Absicht widerspricht: „Zuo gottes gnaden, d. h. sacramentaliter accipimus in gratiam. Quod nihil est, quam eum, qui in gratiam iam receptus est, fidei sacramento signari." Das Sakrament des Glaubens zeichnet das Kind, das schon in Gnade angenommen ist. — Erst 1743 hat man in „vollständigen" Ausgaben diesen 14. Artikel wiedergefunden, der zwei Jahrhunderte verloren war. Noch die Erlanger Lutherausgabe (65, 91) läßt ihn weg. Mit Artikel 9 schien über die Taufe das Nötige bereits gesagt zu sein.

Endlich Artikel 15 „Vom Sacrament des lybs und bluts Christi". Über fünf Punkte erklärt man hier miteinander eins zu sein: daß man das Abendmahl unter beiderlei Gestalt gebrauchen soll; daß das Meßopfer zu verwerfen ist; daß das Sakrament des Altars das Sakrament des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi ist; daß der geistliche Genuß dieses Leibes und Blutes für jeden Christen über allem vonnöten, d. h. die Hauptsache ist; daß Zweck und Segen des Sakramentes des Abendmahls ist, die schwachen Gewissen im Glauben zu stärken. — War man darüber wirklich eins? Oder sind ebenso wie in Artikel 8 über das Wort und in 9 und 14 über die Taufe Zwinglis retractationes auch hier wieder so eingreifend, daß sie Luthers Absicht in ihr völliges Gegenteil umkehren? Daß er das katholisierende „Sacrament des Altars" der „inferiores", wenn auch nur im Anfang, durch „Nachtmal" ersetzt, können wir ihm nicht vorwerfen. Und daß er die ersten zwei Punkte der concordia unangefochten läßt, ist gut. Aber dann: Punkt drei! Dies bleibt nicht ohne Einschränkung: „Sacramentum signum est veri corporis etc., non est igitur verum corpus", ein Zeichen ist das Sakrament, der wahre Leib ist es nicht[31]). Der geistliche Genuß in Punkt vier deutet ein Entgegenkommen von Luther an: das Zeichen sollte, so erkannte auch Zwingli in Artikel 4 über die Taufe an,

31) Diese ausdrückliche Erklärung kehrt wieder in Zwinglis feierlicher Mitteilung in seiner Fidei ratio, 1530 zu Augsburg Karl V. im Druck übergeben: „Credo igitur, o Caesar! sacramentum esse sacrae rei, hoc est factae gratiae, signum"; cf. Zuinglii Opera, IV, 11.

nicht nur „ein ledig zeichen" sein, kein zeremonieller Actus ohne Inhalt, da es doch um das gläubige Empfangen von Gottes Gnade ging[32]; und auch er selbst hatte immerhin stets einen Genuß von dem für uns gestorbenen Heiland im Glauben gepredigt, daneben allerdings den leiblichen Genuß des wahren Leibes und Blutes keineswegs gering geachtet. — Die für Zwingli so wichtige, von Wort und Sakrament schließlich unabhängige Wirkung des Geistes hebt er auch wieder bei Punkt fünf hervor: „Sed solus Spiritus Sanctus est, qui corda illuminat et per fidem iustificat. Idcirco in huiusmodi semper curavimus addi expositionem, qua intelligatur fidem a solo Deo esse." Bezweckt die Einsetzung des Abendmahls die Verkündigung von Christi Tod, auf daß wir ihm dafür danken und ihn loben sollten, so ist der Segen der Verkündigung, daß die einen im Glauben gestärkt und die andern zum Glauben gebracht werden. „Sed haec omnia non nostro verbo, etiamsi instrumentum sit, sed divina operatione in mentibus hominum perficiuntur."

Nun wir so den 15 Artikeln mit Zwinglis Notae aufmerksam nachgegangen sind, ist es uns, auch wenn wir die Unterschiede nicht übertreiben, doch wohl deutlich geworden, daß aus den Notae ein anderer Klang als aus den Marburger Artikeln selber uns entgegenklingt. Was Bucer ganz vorsichtig in seinem Brief an Blarer andeutet, ist hier durch Zwingli, besonders bei den Artikeln über das Wort und die Sakramente, sehr deutlich antithetisch umschrieben. Daß Luther Zwinglis Anmerkungen später kennen gelernt hat, ist wohl ausgeschlossen. Wenn sie ihm in Marburg vorgelegt worden wären, würde er sie zurückgewiesen haben. Seinen Namen hätte er nicht dazu hergegeben. Das verschwiegene, aber entschlossene „Nein" der Schweizer hat er ja auch zu Marburg gut verstanden. Ihre Umsicht, ihre Reserve, ihre Politik verstimmten ihn. Er kannte „den anderen Geist".

Aber — war es von Luther nicht doch ein unerlaubtes Verallgemeinern, wenn er schließt: „Der Zwingel lehrt kein Stück des christlichen Glaubens recht"? Ging es an, Zwingli wegen seiner Abkehr von einer supranaturalistischen, magischen

32) Cf. J. Köstlin, Martin Luther[5], II, 129.

Sakraments- und Erlösungslehre einen „Unchristen" zu nennen? Kehrte auch Zwingli sich nicht von den Schwärmern und Täufern und ihrer Berufung auf die sehr persönlichen Eingebungen des Geistes ab, und verwarf er ihren „Geist" nicht als „Saturnisch, melancholisch Fleisch"? [33]) Hing auch er nicht gerade demgegenüber und nicht minder gegenüber Rom der Offenbarung des Geistes in der Schrift an? [34]) Und hat Luther, dem er, Zwingli, gleich als ein Freund von Karlstadt angekündigt worden war, ihn dadurch nicht zu sehr und deshalb zu Unrecht als einen Geistesverwandten der Schwärmer und Täufer gesehen und ihn ohne Grund unmittelbar und für immer als Mitkämpfer abgelehnt?

Wir gehen hier nur dann sicher, wenn wir Zwingli anhören, wo er nicht unter Luthers Einfluß, sondern frei heraus und ehrlich zu uns spricht. Nachdem er von Marburg fort ist und sich selbst überlassen ist und sich frei äußern kann, da wollen wir ihn hören. Er hat es uns außerordentlich leicht gemacht, da er auf Ersuchen von Philipp von Hessen seine zu Marburg gehaltene Rede De providentia Dei ausführlicher ausgearbeitet hat. Wir wollen ihren Grundideen deshalb folgen [35]).

Zwingli meditiert über Gottes Vorsehung. Es ist vernünftig, so lehrt er, an einen vorhersehenden Gott zu glauben. Gott ist die absolute Kausalität. Von ihm geht alles aus. Er ist der allein wirklich Seiende, die Kraft und das Leben in allem, was ist. So haben ihn die Philosophen bekannt; so hat er sich Moses geoffenbart: Ich bin, der Ich bin, bestehend durch Mich selbst. Gott tut alles, und es ist eigentlich ein Irrtum, von des Menschen Handeln als causa secunda zu sprechen. Tatsächlich besteht die prima causa allein. Gott ist der Auktor auch von dem, was wir Sünde nennen, wenn auch Sünde an und für sich allein für den bestehen kann, der das ihm gestellte Gebot übertritt, deshalb nicht für Gott. Gott hat dem Menschen das Gesetz gegeben,

33) Cf. W. Köhler, Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis. Christentum und Antike, 67.
34) L. c., 66 ff.
35) Cf. Zuinglii Opera, IV, 79—144. Ferner u. a. Paul Wernle, Der evangelische Glaube, nach den Hauptschriften der Reformatoren. II, Zwingli, 246—306. Und A. Bruining, l. c., N.T.T., 1911, 348 ff.

stellte es in den Dienst seiner Providenz und es ist die Kenntnis des Gesetzes, die den Menschen zum Sünder macht, selbst ohne seinen Willen. Denn einen freien Willen hat er nicht. Es ist Gott, der in ihm das Wollen und Können wirkt. Gott wußte von seinem Fall, brachte seinen Fall. Aber nicht zum Verderben; sondern auf daß er lernen sollte, zu unterscheiden zwischen Unrecht und Gerechtigkeit; durch den Fall mußte er zur Kenntnis Gottes kommen. Und so brachte Gott mit dem Fall auch des Menschen Erlösung. Die absolute Kausalität, die allumfassende Providenz, ist auch der Gott der Liebe.

Konsequent geht aus Zwinglis religiös-deterministischer Gotteslehre seine Lehre über die Prädestination hervor. Bei dem Fehlen eines freien Willens kann der Mensch nicht selbst sein Heil erwirken. Das donum superadditum ging bei dem Fall verloren. Aus eigener Kraft hätte Adam nun das göttliche Gebot erfüllen müssen, und wie er, so auch die nach ihm kamen; aber das war eine Unmöglichkeit. Trotzdem ist unsere Sünde nicht der von Adam gleich. Geerbte Sünde ist keine Sünde, sondern „Bresten und Mangel der zerbrochenen Natur", eine Krankheit, ein Fehlen. Eigentliche Sünde, Ungehorsam gegen Gott, ist Schuld, und Schuld verdient ewige Strafe. Ungetauft verstorbene Kinder gehen deshalb nicht verloren, denn sie waren sündlos. Fromme Heiden [36]) werden gerettet. Es ist alles in Gottes electio gelegen. Welche Gott auserwählt hat, denen schenkt Er Glauben. Und wer glaubt, darf wissen, daß er auserwählt ist [37]).

Diese ganze Beweisführung, wir spüren es, atmet keinen spezifisch christlichen Geist. Rein philosophisch ist sie aufgebaut: „Dei cognitio natura sua Christi cognitionem antecedit [38])." Doch

36) In seiner Expositio fidei, vom Juli 1531 (!), an Franz I. von Frankreich gewidmet, nennt Zwingli in dem Schlußhauptstück (XII) über die „vita aeterna", die „sodalitas" der „sancti, prudentes, fideles . . .", die er hofft, daß der König einmal im Paradiese begegnen soll, anfangend mit den „duo Adami" (!), schließend mit den „Pipini"; Zuinglii Opera, IV, 65. — Cf. auch P. Wernle, l. c., 351 ff., und W. Köhler, Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis, 97, 142.

37) „Et ipsa fides non salvat, si proprie loqui volumus, sed signum est salvationis et electionis"; cf. Zuinglii Opera, VI, 340: Adnotationes in ev. Matthaei 18: 18 f.

38) Cf. De vera et falsa religione commentarius, in Zuinglii Opera, III, 180.

es ist nicht undenkbar, daß diese Wendung nur aus dem Gegenstand von Zwinglis Abhandlung hervorgegangen ist, und daß, wenn nicht gerade die providentia Dei an der Reihe ist, auch Zwingli das Heil in Christus wohl deutlicher lehrt. Laßt uns sehen! Was meint Zwingli, wenn er sagt, daß Gott die Seinen vor der Grundlegung der Welt „per filium suum" erwählt hat? Ist Christus hier der Mittler, der kam, um stellvertretend für die Welt zu leiden und so uns das Leben zu erwerben, „agnus Dei qui tollit peccata mundi"? Sicher, Zwingli kennt die Schrift und will sie nicht verleugnen. Er zeugt von einer Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit, von einer Versöhnung unserer Sünden durch Christi Opfer, davon, daß er uns ein Leben vorgelebt hat, das Gott wohlgefällig ist. Gerechtfertigt sieht Gott die an, welche durch den Glauben mit Christus verbunden sind. Christus ist ihr „Gsatz", der Frommen Gesetz. Dennoch, mehr als ein Unterpfand von Gottes Gnade, ein „pignus divinae bonitatis et clementiae", mehr als ein „signum" ist Christus für Zwingli tatsächlich nicht. Mehr als eine besondere Offenbarungstat von Gottes Seite ist diese „Mittlerschaft" von Christus nicht, denn Gottes Sonne geht auf über Böse und Gute, auch in der Heidenwelt, vor und außerhalb von Christus. Zwingli sieht Gottes Gnade auch, wo die Schrift sie nicht kennt oder so nicht kennt.

Und was von Christus gilt: daß er das Zeichen von Gottes Gnade ist, das gilt ebensosehr von den media salutis im engeren Sinn, von der Kirche, deren Haupt er ist, von Wort und Sakramenten. Gnadenmittel sind auch sie allein im übertragenen Sinn. Die Kirche als hierarchisches Institut besteht für Zwingli nicht. Er kennt allein die Kirche der wahren fideles, „soli Deo nota", und die „kilchhören". Und zu dieser wahren Kirche gehören alle praedestinati zu allen Zeiten und in allen Himmelsgegenden. Die ecclesia invisibilis erstreckt sich auch über die Heidenwelt. Sie ist auch in der sichtbaren Kirche, die wohl nicht — dies gegen die Täufer — ohne Riten ist, aber die diesen nicht ihre Bedeutung verdankt, sondern allein ein Zeichen ist von Gottes Providenz. Ein Zeichen, wie auch Wort

und Sakramente kein Kriterium, sondern pignora und Symbole sind.

Es unterliegt keinem Zweifel, der christliche Stramin, auf den Zwinglis Anschauungen gewirkt sind, ist stark zerschlissen und kein fester Untergrund. Möge er sich auch auf die Offenbarung in den Schriften berufen und sich von dem „fleischlichen" täuferischen „Geist" abwenden: wenn er selbst demgegenüber das objektive Kriterium in der Schrift angeben soll, dann schwenkt er ab nach der Einsicht der „Rechtgläubigen", die „es heiter und licht verstehen" [39]), dann vertraut er auf „den Geist in unserer Seele" [40]). Sein „vom Himmel her einströmender Geist" [41]) ist trotz allen Eifers, ihn von dem Schwärmergeist, „der Herren eigner Geist" [42]), zu isolieren, diesem doch wohl ganz nahe verwandt. Wo Zwingli sich frei bewegt, wie in De providentia Dei, wo er nicht an traditionelle Terminologie und Dogmatik gebunden ist, wo das sehr Persönliche sich bei ihm geltend macht und das Herz seiner Überzeugung berührt wird, da beugt er sich vor ... „Aristoteles"!

Das ist der „andere" Geist, den Luther scheut, mag er sich auch mit dem Frömmigkeitskleid zieren, mag er sich auch mit vernünftigen und ethischen Motiven umgürten. Was er da findet ist subjektive Willkür, was er da vermißt ist objektive Heilsgewißheit. Gerade durch diese Gewißheit wurde er sich zu Marburg seiner Kraft und seines Rechtes bewußt. Er hatte hier keine Reserve. Sein „Ja" war „Ja". Und das nicht, weil er selbst die Artikel aufgestellt hatte, sondern weil er sich bewußt war, den Geist Gottes zu Hilfe zu haben und die Schrift als seinen Zeugen.

Aus der Schrift hatte das Gotteswort zu ihm gesprochen, das die Rechtfertigung aus Gnade auf Grund des Glaubens predigt; in der Schrift bleibt er „gefangen", wo sie „Christum treibt". Sie zeugt ihm von Sünde, von Gerechtigkeit und Gericht. Sie

39) Cf. W. Köhler, Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis, 72.
40) Cf. Paul Wernle, l. c., 7.
41) Cf. W. Köhler, l. c., 66.
42) Cf. Melanchthon an Kurfürst Johann: „Münzer fiel dadurch auf eigene Gedanken."

offenbart ihm die Not der Welt und des Menschenlebens. Er weiß von den Mächten, die seit Adam die Menschheit binden, quälen und dem Tod preisgeben, gegen welche sie nichts vermag. Aber er weiß auch von der Erlösung in Christus, der die Sünde zunichte macht, den Tod überwindet und den Teufel tötet. Mit Gottes „opus alienum" fließt sein „opus proprium" unmittelbar zusammen. Der „deus absconditus" ist in Christus geoffenbart. Wer das im Glauben erlebt, ist erhalten [43]), ist erwählt. In Christus wird seine Schwachheit Kraft. Wohl bleibt er „justus et peccator". Sein Optimismus leugnet die schwarze Seite des Lebens nicht. Er weiß, daß die Sünde kein „Bresten" ist, sondern Aufstand gegen Gott. Für ihn ist Christus sicher auch Herr und Führer, aber über allem Heiland und Erlöser. Für ihn ist das Evangelium nicht ein Gesetz, sondern gerade die Verkündigung vom Ende des Gesetzes: womit will denn das sündige Menschenkind Gott näher treten? Gesetzeserfüllung machte Sein Erbarmen zunichte! Und so ist denn auch die Kirche nicht nur ein Zeichen von Gottes Bemühungen: sie besitzt das Unterpfand von Gottes Wort, von dem Geist, der die Geschichte leitet [44]). Ihre Sakramente sind keine Symbole, sondern konkrete Träger Seiner Gegenwart. Sie ist die Wohnstätte Gottes unter den Menschen, wo sie Ihm mit Seiner Gnade begegnen.

Man hat gefragt, ob in Luthers Lehre nicht sehr viel von Rom bewahrt ist. Wie sollte das bei einer konservativen Natur wie der seinen anders möglich sein! Luther hat nur abgetan, was in Roms Lehre und Praxis dem Evangelium widerstrebte. An erster Stelle den Irrtum, daß es im Christentum um ein Rechtsverhältnis zwischen dem Menschen und Gott, um Verdienst und Lohn, nicht um lauter Gnade ginge. Dadurch bereits wird die ganze römische Bußinstitution aus ihren Angeln gehoben und damit der ganze Aufbau, das System, die Macht der römischen Kirche. Insoweit aber Roms Fromme in ihrem Erleben der Wirklichkeit Gottes mit ihm übereinstimmten, insoweit diese

43) Wo Zwingli erklärt: „fides non salvat" lehrt Luther: „sola fides justificat"!

44) Cf. Erich Seeberg, Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther, 1929, 63 ff.

Erfahrung auch sie demütigte, insofern sie in ihrer Seele von Rom frei waren, hat er sie als seine stillen Teilhaber angesehen; ja insofern dies ihr Glaubenserleben in Roms Lehre, sei es auch in Schwachheit, verdolmetscht wurde, hat er sie geehrt. Bei ihm war allerdings nicht das Credo, sondern der Glaube das Fundamentale und Zentrale, wodurch seine „römische" Lehre über Kirche und Sakramente evangelisch durchleuchtet wurde.

Immerhin, nicht Luther allein trägt römisches Erbe mit sich. Auch Zwingli ist nicht ganz von Rom frei. Seine Lehre über das Verwirken des donum superadditum durch Adam ist römisch, seine Abschwächung der Lehre über Christi Mittlerschaft ist verwandt mit Roms praktischem Vorziehen der Mittlerschaft von Kirche und Sakramenten; und mit seinem Urteil über die frommen Heiden steht er zwischen Luther und Rom.

Aber die Tendenz in seinem religiösen Denken ist eine ganz andere als die von Luther. Geht bei Luther die Linie von oben nach unten, von Gott zum Menschen, bei Zwingli geht sie von unten nach oben, vom Menschen zu Gott. Ist Luther ein Geistesverwandter von Paulus und Augustinus, Zwingli beseelt Ehrerbietung vor der ratio, welche die Antike anbetete, die in der Scholastik blühte, die die Humanisten bewunderten. Und seinem Intellektualismus entsprach sein Moralismus: über die Sünde lehrt er pelagianisch. Seine Lehre ist, ganz anders als die von Luther, nicht in wirklich christlichem Erleben verwurzelt; sie ist vielmehr eine christlich gefärbte Philosophie. Zwingli fordert einen vernünftigen Glauben. Für ihn muß die Offenbarung übereinstimmen mit der Vernunft. Im Grunde kommen Offenbarung und Glaube für ihn überhaupt nur zur Verhandlung, weil es hier ein Wissen von Gott und göttlichen Dingen gilt. Mit einem Worte: der Akzent liegt anders. Nach Luthers Schätzung ist er tödlich verlegt: „Für einen Unchristen halte ich den Zwingel!"

Wohl luce clarius zeigt uns dieser prinzipielle Unterschied, der sich über die ganze Breite von beider Anschauungen auswirkt, den nicht-anthropozentrischen Charakter von Luthers Lehre. Denn wenn einem, dann ging es ihm um die Ehre Gottes. In all seinem Denken, in all seinem Bekennen

stand nicht er, nicht das sündige Menschenkind im Zentrum, sondern Gott. Er sah auf und wartete; mit einer „resignatio ad infernum". Das Licht kam zu ihm von oben. Und als es seine Seele gefunden hatte, war er befreit. — Für Zwingli aber ging das Licht von innen aus. Er hatte sich gelabt an dem Brunnen der Antike. Er, Bewunderer von Vernunft und Wissenschaft, argumentierte, theoretisierte. Er konstruierte seinen religiösen Determinismus und erreichte so weniger den lebendigen Gott als einen Gottesbegriff. Wie seine Frömmigkeit ihn auch in seinem Leben geführt und gesegnet haben möge, sein „Gott" trägt schier die Züge des Fatums. Starr ist seine Prädestinationslehre. Christi Mittlerschaft, der Glaube, die Kirche, das Wort, die Sakramente sind pignora, Zeichen. Daher stammt auch seine pelagianische Auffassung von den Sünden und fehlt ihm das Schaudern vor dem Dämonischen der Sündenmacht. Daher sein Optimismus. Bei Luther das Mysterium, die Spannung, das bei aller Heilsgewißheit als Bettler schweigend Stehen vor Gottes „Verborgenheit"; bei Zwingli Vernunft, Logik, hell und durchsichtig ... anthropozentrisch.

Was Marburg uns predigt, ist deshalb wohl ganz etwas anderes als Luthers Eigensinnigkeit. Begreiflich war es sicher, daß man wohl einmal bei dem ermüdenden Hin und Her mißmutig wurde und hohnlächelte über die verzweifelten Versuche, Einstimmigkeit zu erreichen[45]). Aber nicht wie Ambrosius Blarer, der schon am 5. Januar 1526 an Zwingli schrieb: „Digladiationes sunt καθ' ὑπερβολὴν τραγικαί, ut risura sit posteritas, si qua futura est, nostri saeculi rixandi amorem, quod ob concordiae signum tantas discordias concitamus", hat Luther gedacht. Für ihn ging es um den cardo rerum. Wie er es sah, hielt Zwingli wirklich „kein Stück des christlichen Glaubens recht". Und es mag uns befremden, daß Köhler für sein

45) Bezeichnend ist das uns durch Hedio überlieferte Gespräch des 25jährigen Philipps von Hessen mit Wilhelm von Fürstenberg: „Princeps inquit: ‚hatt mich der Teuffel zum Disputirer gemacht'. Inquit inter alia, se non mori cupere propter istam sententiam, velle tamen se medium annum in lecto decumbere, ut sublatum esset dissidium. Fürstenberg — nam a(d)stabat cervisia — respondet, se epotaturum poculum." Cf. W. Köhler, Religionsgespräch, 49.

„Zwingli und Luther" dies Wort von Blarer als Motto gewählt hat [46]).

Eine andere Frage ist es, ob Luthers Erleben noch das unsrige sein kann, oder ob wir mit unseren veränderten Perspektiven viel eher an Zwinglis Seite stehen müssen. An die Buchstaben sind wir nicht gebunden. Ihr Reich ist von kurzer Dauer. Wer sich ihnen ergibt, vertröstet sich mit einem Schatten. Vergessen wir aber nicht, daß Luthers plastisches Wort nur allzuviel und unverdient dem Buchstaben nach begriffen wird. Wenn er von Hölle und Teufel spricht, die uns quälen, dann weist er uns selbst darauf, daß es für ihn Bilder sind, Bilder von Realitäten, aber Bilder: „Man muß doch dem groben Volk kindlich und einfältiglich vorbilden als man immer kann [47])." Auch seine Lehre über die ubiquitas corporis Christi darf doch nicht grob sinnlich verstanden werden.

Es ist nur die Frage: Kann Luthers Erleben noch das unsrige sein? Oder hat Zwingli für uns die Losung gegeben? Kann unsere moderne Mentalität es ertragen, daß die Vernunft disqualifiziert wird gegenüber dem Glauben? Wenn wir die Heiden vom Heil nicht ausgeschlossen erachten, können wir uns dann noch nach Luther nennen? Wenn weder die Christologie noch die Versöhnungslehre noch die Lehre über Kirche, Wort und Sakramente von beiden unserem Empfinden mehr entspricht, was sollen wir dann anfangen? Oder ist ein vages Glaubensvertrauen und eine Neigung zum Konservatismus für unser Luthertum und eine weitherzigere, elastischere, unabhängigere Frömmigkeit für unsere Geistesverwandtschaft mit Zwingli genug?

Unsere Zeit kennt den Hang nach Synthese, und vor allem derjenige, der den Reichtum der humaniora schätzt, dessen Geist

46) Cf. Zuinglii Opera, VII, 460. Und W. Köhler, l. c., VII u. 837.
47) Man lese Luthers Predigt über den zweiten Artikel des christlichen Glaubens von Jesu Christo, gehalten am 13. April 1533 zu Torgau auf dem Schloß, in loco: „Niedergefahren zur Hölle", Erlanger Ausg., 1. Aufl. 20, 167 ff.; 2. Aufl. 19, 42 ff. — Auch H. Mandel, Christliche Versöhnungslehre, 1916, 187 und das Luther-Jahrbuch 1931, 127 ff.

durch die Weisheit der Weisen genährt ist, der gelernt hat, die Schönheit lieb zu haben, und die Welt als den Ort ansieht, wo er bei aller Enttäuschung glücklich sein kann, der weigert sich, diese Segnungen als feindlich gegen Christi Geist zu verwerfen, auch wenn sie den „christlichen" Stempel nicht tragen. Neben dem religiösen stehen andere Gebiete des Lebens, die gerade von der Religion ihre Weihe empfangen können. Wer die Welt anerkennt, der kann sie als den Schauplatz von Gottes Leben und Arbeit, von Gottes Offenbarung und wunderbaren Führungen sehen. Des Menschen Vernunft ist trotz ihrer Hilfsbedürftigkeit ein kostbares und sehr „reelles" „Geschenk"; sein Wollen und Vermögen lauter „Gabe". Wenn er liebt, so ist es, weil er zuerst geliebt wurde.

Zweifellos hat Luther nicht nur das Wesen des Christentums, sondern auch die Not des Menschenherzens tiefer als Zwingli erkannt. Die Begegnung mit Zwinglis ratio brachte ihn zu dem klaren Durchschauen der Antithese. Für uns braucht der „andere" Geist Christi Geist nicht feindlich zu sein. Uns scheint es möglich, daß ein christliches Erleben der höchsten Realität wie das von Luther der Zwinglipsyche jetzt in Frieden begegnet. Es kann beiden nur zum Segen sein. Vernünftigkeit verzichtet nicht notwendig auf Bewußtsein des eigenen Unvermögens. Und eine befreite christliche Frömmigkeit sieht über die Trennungsmauern der Richtungen hinweg. Eine ganze Reihe von Dogmen und Systemen mit mannigfaltigem Akzent kann in der Una sancta invisibilis Wohnung finden.

Wer aber mehr begehrt, als sie in Friede und Verträglichkeit zusammenleben zu sehen, und nach dem Aufbau „einer auf der Höhe der modernen Wissenschaft und Philosophie stehenden religiösen Lebens- und Weltanschauung" [48]) strebt, die nicht allein dem Geist von Christus nicht fremd sein soll, sondern bei der dieser Geist das allbeseelende Leben ist, der wird, bei aller Ehrerbietung vor und allem Gewinn aus dem Teil der Wahrheit, die Zwingli anzuschauen gegeben ist, nicht bei Zwinglis „Motiven" „anknüpfen" müssen, sondern der wird, auch hier das

48) Cf. A. Bruining, l. c., N.T.T., 1911, 476.

Wort von Calvin bejahend: „si inter se comparantur, scis ipse, quanto intervallo Lutherus excellat", und mit Calvins Erlaubnis, vor allem den Weg zu Luther einzuschlagen haben. Nicht zu allererst von Zwingli, sondern von Luther wird er zu lernen haben, was auch für den modernen Menschen, d. h. für den Menschen dieser Zeit, wenn er sicher gehen soll, im Leben und Denken die Richtschnur sein muß.

Abgeschlossen im Juni 1933.

Die Ursachen der Religionskriege in Frankreich[1]).

Von Leonhard von Muralt,
Zürich, Spiegelhofstr. 24.

Am 1. März 1562 marschiert Herzog Franz von Guise von Joinville kommend auf dem Wege nach Paris durch das Städtchen Vassy in der Champagne. Er ist begleitet von 200 Arkebusieren, einer Kompagnie Bogenschützen und seinem persönlichen, bewaffneten Gefolge. Es ist Sonntag Vormittag. In einer Scheune sind etwa 1200 Hugenotten zur Predigt versammelt. Guise läßt seine Leute in den Raum eindringen und auf die Ketzer einhauen. Etwa 60 werden getötet, 250 verwundet, der Minister gefangengenommen. Die anderen können fliehen. Mit diesem Überfall verletzte Guise bewußt das sogenannte Januar-

1) Die nachfolgenden Ausführungen sind meine unveränderte Züricher Antrittsvorlesung vom 24. I. 1931. Sie beruhen auf folgender Literatur: Die beste Einführung in die französischen Verhältnisse in der Mitte des 16. Jahrhunderts bietet immer noch Erich Marcks, Gaspard von Coligny (1892). In neuerer Zeit hat sich aber besonders Lucien Romier in einer Reihe von Werken über dieses Thema ausgesprochen, die ich alle benutzt habe, nämlich:

1. Les origines politiques des guerres de religion, 2 Bde. Paris 1913/14.
2. Le royaume de Catherine de Médicis. La France à la veille des guerres de religion, 2 Bde. Paris 1922.
3. La conjuration d'Amboise, Paris 1923.
4. Catholiques et Huguenots à la cour de Charles IX., Paris 1924.

Romier ist reich dokumentiert, stellt die Vorgänge auch weitgehend objektiv dar und läßt den Protestanten Gerechtigkeit widerfahren; trotzdem ist er nicht ganz frei von Einseitigkeiten, die sich aus seinem katholischen Standpunkte ergeben. So fehlt es nicht an scharfer Kritik von protestantischer Seite. Zunächst nimmt oft John Viénot, Histoire de la réforme française des origines à l'édit de Nantes, Paris 1926, zu Romier Stellung, ergänzt sein Tatsachenmaterial und korrigiert seine Deutung. Dazu sind folgende Besprechungen zu nennen: No. 2 von J. Plattard, Revue du XVIième siècle IX, 1922 S. 90. No. 3 von N. Weiss, Bulletin de la Soc. de l'hist. du protestantisme français 73, 1924, S. 63. Nr. 4 von N. Weiss ebenda 75, 1926, S. 80 ff. Dazu V. Carrière et N. Weiss, A propos du massacre de Vassy, ebenda 75, 1926, S. 332 f.

Nur indirekt in Betracht fiel H. Naef, La conjuration d'Amboise et Genève, Genève 1922.

Die nachfolgende Darstellung versucht, die Resultate dieser Forschung in einem geschlossenen Überblick zusammenzustellen.

Edikt von 1562, das den Calvinisten in Frankreich das Recht zu gottesdienstlichen Versammlungen eingeräumt hatte. Im Namen der Hugenotten verlangte Prinz Ludwig von Condé von der Königin-Mutter, Katharina von Medici, die für ihren Sohn Karl IX. die Regentschaft führte, die sofortige Bestrafung der Friedensbrecher. Katharina war aber nicht mehr frei. Franz von Guise und seine Freunde hatten Paris besetzt und sich der Person des Königs bemächtigt. Den Protestanten blieb nichts mehr übrig als der bewaffnete Widerstand. Condé und Coligny riefen ihre Glaubensgenossen zu den Waffen. Im April besetzten sie Rouen, Lyon und eine Reihe von anderen, mehrheitlich reformierten Städten. Die Bürgerkriege, die Religionskriege hatten begonnen. Sie sollten erst nach 36 Jahren durch das Edikt von Nantes von 1598 ein Ende finden. Wie konnte das im Vergleich zu vielen anderen Kämpfen dieser Zeit geringfügige Ereignis von Vassy diesen jahrzehntelangen Krieg auslösen? Darauf möchten wir eine Antwort zu geben versuchen.

Wir könnten eine begriffliche Scheidung vornehmen und einerseits die Ursachen, andererseits die Gründe für die Religionskriege aufsuchen. Unter den Ursachen würden wir die Zustände und Verhältnisse in Frankreich auf politischem, sozialem, wirtschaftlichem Gebiet verstehen, welche überhaupt einen Bürgerkrieg möglich gemacht haben, unter den Gründen das persönliche Fühlen und Denken der handelnden Personen, das sie zum Kampfe trieb. Manche Momente liegen aber gleichsam dazwischen, z. B. die Ketzergesetzgebung der katholischen Kirche. Müssen wir sie zu den Ursachen zählen, denen sich die handelnden Personen nicht entziehen können, oder erhebt sich nicht gerade hier infolge des Auftretens einer neuen Religionspartei die Frage: Wie ist die Handlungsweise jedes einzelnen durch sein Denken und religiöses Empfinden bestimmt? Wir stehen an der Grenze von Notwendigkeit und Freiheit. So werden wir im geschichtlichen Leben Ursachen und Gründe nie scharf voneinander trennen können, beide treten zugleich auf, beide bestimmen den Fortgang der Dinge, bestimmen sich selber wechselseitig. Deshalb versuche ich, in anderer Weise den Stoff zu gliedern.

In einem ersten Teil möchte ich die allgemeinen Verhältnisse und Zustände in Frankreich um die Mitte des 16. Jahrhunderts besprechen. Dabei wird das politische und das kirchliche Leben und das Heranwachsen einer neuen religiösen Partei im Vordergrunde stehen.

In einem zweiten Teil möchte ich sodann einen Überblick über die Ereignisse in den Jahren vor dem Ausbruch des Bürgerkrieges geben. Dabei werden im ersten Teil von selber mehr die unpersönlichen Ursachen deutlich werden, während im zweiten die persönliche Handlungsweise und Verantwortung der Einzelnen zu zeigen ist.

I. Die allgemeinen Verhältnisse.

Der große Einschnitt der französischen Geschichte fällt in das Jahr 1559. In diesem Jahre findet die lange Periode auswärtiger Kriege ihren Abschluß. Seit Karl VIII. im Jahre 1494 nach Italien gezogen war, kämpfte Frankreich um die Hegemonie in Europa gegen die habsburg-spanische Macht, die in der Person Kaiser Karls V. ihre Vereinigung gefunden hatte. König Franz I. ist der Vorkämpfer des nationalen und selbständigen Frankreich, das sich nicht unter die Universalmonarchie Karls V. beugen will. Die Kämpfe führte Franz' I. Sohn, Heinrich II., zu Ende. Im Frieden von Cateau-Cambrésis mußte Frankreich auf alle Eroberungen außerhalb seiner natürlichen Grenzen, d. h. vor allem in Italien verzichten.

Diese Periode größter außenpolitischer Anspannung hatte die Kräfte des Landes erschöpft. Der Staat hatte Schulden. Die direkten Steuern konnten nicht mehr höher getrieben werden, weil man unter dem Volke Revolten fürchten mußte. Klerus und Adel durften nicht besteuert werden. Doch lagen im Bürgertum noch reiche Reserven, die auf dem Wege der direkten Grundsteuer nicht erfaßt werden konnten. Sie wurden nun durch Ämterverkauf in den Tresor gelockt. Dadurch verlor aber die Zentralregierung einen großen Teil ihrer Autorität über die staatlichen Beamten. Die Ämterkäufer konnten nur durch Rückgabe der Kaufsumme abgesetzt werden, sie konnten ohne Befragung ihrer Vorgesetzten die Ämter weiter verkaufen und

vererben. Dieser Ämterverkauf erfuhr in der Regierungszeit Heinrichs II. eine bedenkliche Steigerung. Eine allgemeine Schwächung der staatlichen Autorität war die Folge. Sie erleichterte den Aufstieg selbständiger Parteigewalten. Die allgemeine Unruhe und Unzufriedenheit wurde außerdem genährt durch Wirtschaftskrisen, Hungersnot, Krankheit, herumziehende Söldnerbanden usw.

Die wesentliche Voraussetzung für den Bürgerkrieg war die Bildung von großen politischen und religiösen Parteigruppen. Sie entstanden nicht erst infolge der konfessionalen Spaltung. Diese gab ihnen vielmehr erst die radikale Schärfe, die Ausschließlichkeit. Sie bedeutete gleichsam die letzte Zuspitzung einer Bildung, die schon durch soziale und politische Verhältnisse vorbereitet war. Es handelte sich dabei um große Adelsparteien. Wir haben also in erster Linie die Lage des französischen Adels um die Mitte des 16. Jahrhunderts zu untersuchen.

Im allgemeinen ist zu sagen, daß sich in Frankreich, wie in den andern Ländern Europas, die wirtschaftliche Lage des Adels stark verschlechtert hatte. Infolge des Sinkens des Geldwertes konnte der Adlige aus den Grundzinsen, die er aus seinen verpachteten Gütern bezog, nicht mehr leben. Diese Not wird verschärft durch die Zerstückelung des adligen Grundbesitzes durch viele Erbteilungen. Auf der andern Seite stiegen die Lebensbedürfnisse, angeregt durch die italienische Renaissancekultur, die der französische Edelmann auf zahlreichen Feldzügen kennengelernt hatte. Lange hatten die Kriege eine Erleichterung gebracht, indem die wehrfähigen Männer ihr Auskommen im Felde gefunden hatten. Wenn aber die Besoldung und Versorgung des Heeres durch die Staatskasse infolge ihrer Erschöpfung ausblieb, wie in den Jahren 1557/58, dann wurde der arme Adlige, der doch selbst für seine Ausrüstung aufkommen mußte, bald ruiniert. Kam er nach Friedensschluß nach Hause, dann fand er keine besseren Verhältnisse vor. An die eigene Bewirtschaftung seiner Güter wollte er sich nicht heranmachen. Er hatte nichts zu beißen, keinen Beruf und nach dem allgemeinen Friedensschluß keine Aussichten auf neue Be-

schäftigung. Das mußte eine Stimmung schaffen, welche schnell bereit war, sich in irgendein Abenteuer zu stürzen.

Ein deutliches Symptom für die wirtschaftliche Schwäche des Adels war der häufige Kauf von Grundstücken, Herrschaften, Gütern und Schlössern durch reiche Bürger. So wurden von den vierzig im Jahre 1531 dem Connetabel von Bourbon abgenommenen Gütern siebenunddreißig an Bürgerliche verkauft, an Kaufleute von Lyon oder italienische Bankiers.

Der Adel hatte auch keinen Platz mehr im zivilen Staatsdienst. Zahlreiche Beamtenstellen waren an Bürgerliche vergeben oder verkauft worden. Der „noblesse d'épée" trat die „noblesse de robe" entgegen. Die Vertreter des Adels in den Generalständen von 1560 protestierten gegen die Anstellung von Bürgerlichen im Hofdienst, der doch ganz den Edelleuten reserviert bleiben sollte. Der Adel stemmte sich vergeblich gegen eine Entwicklung des französischen Verwaltungsapparates, welche die Zentralregierung aus politischen und fiskalischen Gründen förderte.

Trotzdem Heer und Verwaltung Frankreichs mehr und mehr zentralisiert worden waren, hielt doch der Adel auf sozialem Gebiet an den alten lokalen und provinzialen Bindungen fest. Das alte, einst politisch und militärisch bedeutungsvolle Vasallitätsverhältnis blieb gleichsam als gesellschaftliche Lebensform noch bestehen. Die meisten kleinen Edelleute schlossen sich einem großen Herrn an. Die Söhne des gewöhnlichen Landedelmannes wurden als Pagen am Hofe eines Grandseigneur erzogen. Der Große vermochte manches für die jungen Leute zu tun, ihnen eine Stelle am Hofe oder in der Armee zu verschaffen. Dafür leistete ihm der Vasall Gefolgschaft in seinen politischen Unternehmungen. Ein enges Klientelverhältnis bildete sich aus, das oft stärker war als die Konfession. Ein katholischer Edelmann konnte seinem protestantischen Patron Gefolgschaft leisten oder umgekehrt. Dieses Vasallitätsverhältnis hatte so lange keine große politische Bedeutung, als die Autorität des Staates und seiner Organe stark war und die Zentralregierung die Leitung des Landes noch in den Händen hatte. Wurde sie aber geschwächt und begannen die Grandseigneurs am Hofe

Einfluß zu gewinnen, dann erleichterte diese Gruppierung des Adels eine rasche Parteibildung.

Der Adel gruppierte sich um drei Namen: die Bourbons-Vendôme, die Guisen, Montmorency. Der ganze Westen von der Grenze von Artois bis zu den Pyrenäen stand unter dem Einfluß der Bourbons, der Nebenlinie des französischen Königshauses, die mit Heinrich IV. den Thron besteigen sollte. Sie wurde geführt durch Anton, den Fürsten des kleinen pyrenäischen Königreiches Navarra und seinen Bruder Ludwig, den Prinzen von Condé. Der Adel des ganzen Ostens, der Champagne, Lorraine, Bourgogne, des Lyonnais und des Dauphiné folgte den Guisen, unter Heinrich II. vertreten durch die beiden Söhne des Claude von Guise aus dem Hause Lothringen, der die französischen Besitzungen geerbt hatte und sich nach der zum Herzogtum erhobenen Grafschaft Guise an der Oise benannte. Der ältere, Franz, Herzog von Guise, hatte in den Kämpfen gegen Karl V. erfolgreich Metz verteidigt und im Jahre 1558 Calais erobert und für immer den Engländern entrissen; Karl von Guise wurde Erzbischof von Reims und Kardinal, gewöhnlich der Kardinal von Lothringen genannt. Eine Reihe weiterer Brüder bekleideten später hohe geistliche Ämter oder traten als Politiker und Militärs in den Bürgerkriegen hervor. Diese Familie strebte voll hohen Ehrgeizes nach dem höchsten Einfluß in Frankreich. Sie führte ihren Stammbaum auf Karl den Großen zurück, fühlte also königliches Blut in ihren Adern. Eine Königskrone eines von Frankreich abhängigen italienischen Staates, etwa von Neapel, war das höchste Ziel ihrer Wünsche. Der Kardinal hatte die politische Leitung des Hauses. Er war der feingebildete, in den diplomatischen Künsten seiner Zeit geschulte Kirchenfürst der Renaissance. Der Herzog, ohne große politische Fähigkeiten, war durchaus Soldat, ein populärer Führer seiner Adligen und des französischen Kriegsvolkes. Möglichkeiten des Aufstieges boten ihnen vor allem die italienischen Kriege, die Fortführung der großen Außenpolitik. Als diese mit dem Frieden von 1559 ein Ende nahm, mußten sie sofort darauf bedacht sein, sich den entscheidenden Einfluß auf die Geschicke Frankreichs im Innern am Hofe zu sichern. Romier betont, daß der Ehr-

geiz, l'ambition, dieser Familie eine der wesentlichsten Ursachen der inneren Wirren Frankreichs in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gewesen sei. Wir werden sogleich auf ihre enge Verbindung mit der katholischen Kirche zu sprechen kommen.

Das Zentrum Frankreichs, Ile—de—France, Auvergne, Berry, Orléanais, Touraine, Anjou standen unter dem Einfluß des ersten Ministers und Staatsmanns Franz' I. und Heinrichs II., des Connetabels Anne de Montmorency. Dieser hatte sich besonders unter Heinrich II., zum größten Teil aus königlichen Domänen, einen riesigen Reichtum erworben. Er trat allerdings in der Zeit seines größten Einflusses treu für die Autorität der Krone ein, verfolgte dann unter Heinrich II., im Gegensatz zu den Guisen, eine vorsichtige Politik, die Frankreich das einmal Erworbene erhalten wollte und der Schwächung des Landes Rechnung trug. Seine treuen Gefolgsmänner waren vor dem konfessionellen Bruch seine Neffen, die Châtillons, Gaspard de Coligny, der Admiral, und Franz d' Andelot.

Wir werden uns im zweiten Teil wieder diesen Persönlichkeiten zuwenden und ihrem Kampfe um den entscheidenden Einfluß auf die Leitung der französischen Politik und die Macht am Hofe. Zunächst sehen wir sie als die Schutzherren des französischen Landadels. Romier kann die Beobachtung machen, daß die konfessionelle Einstellung der französischen Landschaften in gewissem Grad abhängig ist von der Einstellung des maßgebenden Herrn. So ist die protestanische Bewegung im Südwesten, wo die Bourbonen herrschen, wohl am stärksten und auch am frühesten politisch organisiert, während sie sich naturgemäß in den Gebieten der Guisen verbergen und zurückhalten muß, ja auf die stärksten Gegenkräfte stößt. Im ganzen ist zu sagen, daß der französische Adel noch stark landschaftlich, provinzial empfindet und in der Politik für ständische Forderungen gegenüber dem Absolutismus der Krone eintritt. Diese lokale Sondertendenz wird dann ausschlaggebend, wenn die Autorität der Zentralgewalt sinkt und religiöse Motive eine Spaltung hervorrufen.

Die kirchlichen Verhältnisse waren in Frankreich nicht schlimmer und nicht besser als im ganzen Abendlande des 15. und

16. Jahrhunderts. Die Verdinglichung des ganzen kirchlichen Lebens hatte auch hier überhandgenommen. Die französische Hierarchie war wie die übrige im allgemeinen auf eine möglichst reiche Versorgung von sich selbst bedacht durch die Vergrößerung des Kirchengutes, durch die Häufung von Pfründen, durch ein ausgebautes Finanzsystem. Wie in andern Ländern residierten die wenigsten Inhaber höherer Stellen, sondern ließen ihre geistlichen Pflichten durch Vikare besorgen. Daraus ging die weitgreifende Vernachlässigung der geistlichen Bedürfnisse der Pfarrkinder hervor. Der Grundbesitz der Kirche und Klöster erregte natürlich die Begehrlichkeit des Landadels und der Bauern, die oft zu wenig Land besaßen. Diese Kreise traten dann in den Generalständen von 1560 für die gesamte Säkularisation des Kirchengutes ein. Charakteristisch für die gallikanische Kirche ist nun aber ihre enge Verbindung mit der Krone, und diese Verbindung ist von größter Bedeutung für die Stellung der Krone gegenüber der Reform im allgemeinen und den Wünschen nach Säkularisation im besonderen. 1516 hatte Franz I. die pragmatische Sanktion von Bourges ersetzt durch das Konkordat mit Papst Leo X., das ihm die Besetzung aller Bischofssitze und Prälaturen einräumte. Dadurch verfügte der König auch indirekt über das Kirchengut, indem die Geistlichen für ihre Ernennung dem Staate reichen Dank abzustatten hatten. Tatsächlich bewilligte die Geistlichkeit, wenn der König an sie gelangte, große Subsidien; so bewilligte der Klerus im Oktober 1561, als sich unter dem Druck der Generalstände und den drohenden Wirren für die Krone kein Ausweg mehr zeigte, 17 Millionen Livres.

Es lag also für die Krone kein Anreiz vor, wie etwa in manchen deutschen Fürstentümern oder in England, die Kirchengüter zu säkularisieren. Vielmehr bot die Kirche die Möglichkeit, eine Reihe von Höflingen, Diplomaten, Beamten, Günstlingen mit dem nötigen Einkommen zu versorgen, ohne in die Staatskasse greifen zu müssen.

Die zunehmende Ausbreitung der Reformation mußte in der französischen Kirche eine gewisse Läuterung zur Folge haben. Die eifrigsten Anhänger des gallikanischen Prinzips, d. h. der

Loslösung von Rom, traten zum Protestantismus über. Diejenigen Prälaten aber, die bei der Kirche blieben, suchten den Zusammenhang mit Rom, suchten die katholische Einheit, die allein wirksam der reformatorischen Spaltung entgegengesetzt werden konnte. Zu den letzteren gehört Karl von Guise. Bezeichnend ist die Haltung des Kardinals von Lothringen und Erzbischofs von Reims in der Frage der Aufrichtung eines französischen Patriarchates, dessen erster Inhaber er selbst geworden wäre. Auf die Frage Heinrichs II., wie er sich dazu stelle, appelliert er an das Gewissen des Königs, der doch diese Frage selber entscheiden könne. Er will damit sagen, daß ein guter Katholik gar nicht an eine Trennung von Rom denken kann. So haben der König, Heinrich II., die Königin, Katharina von Medici, die in den kritischen Jahren die Geschicke Frankreichs zu leiten versuchte, ihre Söhne, der alternde Montmorency und eine Reihe anderer treuer Berater nie daran gezweifelt, der allein wahren Kirche Christi anzugehören. Der König von Frankreich ist „le roi très chrétien". Heinrich II. war auch gar nicht die Persönlichkeit, selbständig über die Fragen nachzudenken, er erhielt nie genaueren Einblick in die Gedankengänge der Neuerer. Für ihn war maßgebend die jahrhundertealte Tradition des königlichen Hauses. In den religiösen Fragen wußte er sich als weltlichen Arm der Kirche, der das kirchliche Verdammungsurteil gegen die Ketzer mit Feuer und Schwert zu vollziehen hat. Täte er es nicht, würde er ja selbst der Strafe Gottes verfallen.

Für die Haltung Karls von Guise war der Einfluß der Jesuiten wohl von größter Bedeutung. Er war ihr Förderer und Gönner in Frankreich und erwirkte ihre Zulassung. Damit hatte er der Reformation die fähigste und erfolgreichste Kampftruppe entgegengestellt. Das mußte weitherum eine Stärkung des katholischen Bewußtseins hervorbringen und den Gegensatz gegen die Calvinisten unter der kirchlichen Bevölkerung verschärfen. Wenn wir die Jesuiten nennen, müssen wir uns ganz allgemein in Erinnerung rufen, daß die katholische Kirche um die Mitte des Jahrhunderts in grundlegender Weise an ihrer eigenen Erneuerung und Reformation zu arbeiten beginnt und dem Protestantismus viel geläutertere und reinere Kräfte entgegensetzen

kann als in der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Wir befinden uns im Zeitalter der katholischen Reformation oder der Gegenreformation.

Wir können sagen, daß sich in Frankreich Thron und Altar in fester Verbundenheit dem Angriff des Protestantismus entgegenstellen.

Über die ersten Anfänge der Reformation von Luther aus, ihre Verbreitung und ihre Führung durch Calvin von Genf aus habe ich hier nicht ausführlich zu berichten. Es ist dabei nur auf das hinzuweisen, was zur Entstehung eines scharfen Gegensatzes gegen die herrschenden Mächte beigetragen hat. Für die Kirche bedeutete die bloße Existenz eines andern religiösen Prinzipes eine Bedrohung ihres Wesens selbst. Für die Menschen kann es nur eine absolute Größe, eine letzte Instanz geben. Die katholische Kirche war die irdische Vertreterin dieser einen letzten Instanz. Eine Ablehnung der Kirche bedeutete zugleich eine Leugnung des Absoluten selbst. Der Protestantismus trat mit dem Anspruch auf, einen andern, und zwar den richtigen Zugang zum Absoluten, zu Gott zu haben. Im Protestantismus lagen allerdings die Keime zu einer Auffassung vor, welcher bewußt war, daß alle menschlichen, religiösen Formen nur Hinweise auf Gott sind, daß Gott selbst dem Menschen verborgen ist, und sein Wille und sein Urteil über den Menschen nur im persönlichsten Gewissen, im Glauben, erfaßt werden kann. Praktisch trat aber der Protestantismus mit dem Anspruche hervor, die einzig richtige Lehre, welche der Bibel entsprach, zu verkünden. Eine Verständigung zwischen zwei religiösen Prinzipien, welche ihre menschlich-irdische Form selbst für absolut halten, ist aber unmöglich.

Zunächst sind es einzelne, welche sich der neuen Lehre anschließen. Bald gewinnen sie Freunde, Familienglieder, Hausgenossen. Sie vereinigen sich in aller Stille in ihren Wohnungen zum Gottesdienst. Lange kann sich dieses neue religiöse Leben im geheimen verbergen und dadurch der Verfolgung entgehen. Mit dem Wachsen der Zahl der Anhänger wird das immer schwieriger. Die Calvinisten sind genötigt, größere Räume für ihre Versammlungen aufzusuchen. Ob sie wollen oder nicht, sie müs-

sen öffentlich hervortreten. Mit dem Wachsen der Zahl der Anhänger wird auch eine Gemeindeorganisation nötig. Sie erfolgt nach Genfer Muster durch die Wahl von Ältesten, Diakonen und die Einsetzung eines Konsistoriums. Je mehr diese Gemeinden infolge ihres Wachstums aus der Verborgenheit und ihrem Schutze hervortreten müssen, um so mehr müssen sie sich nach andern Mitteln umsehen, um sich gegen die Unsicherheit und Bedrohung ihres Kultus zu schützen. Diese Aufgabe übernehmen naturgemäß die Edelleute, die sich der Bewegung anschließen. Sie haben ja das Recht, den Degen zu tragen. Die Gemeinden begeben sich also, wenn möglich, in den Schutz eines oder vieler Adeliger. Diese bilden bald innerhalb der Gemeinde bei ihren Versammlungen eine geschlossene bewaffnete Gruppe.

In dieser kirchlichen Gemeindebildung lag nicht im geringsten irgendeine politisch-revolutionäre Absicht. Die Protestanten wollen zunächst loyal der Obrigkeit, der Krone gehorsam sein. Die Lehre Calvins verurteilt aufs schärfste den Geist der Empörung und Revolution. Vor allem ist zu betonen, daß den Protestanten zu Beginn ihres Auftretens jeder Kampf gegen den König völlig fern lag. Für eine Änderung dieser Stellung der Hugenotten der Krone gegenüber mußte also die Haltung der Krone ihrerseits gegenüber der Reformation ausschlaggebend werden. Daran mußte sich das Schicksal der Reformation in Frankreich entscheiden.

Romier stellt mit Recht die beiden grundsätzlichen Fragen auf: Warum haben die Könige Frankreichs diese Religion, die ihnen durchaus nicht entgegentreten wollte, abgelehnt?

Warum wurde die Religion, deren moralische und politische Grundsätze friedlich und konservativ waren, Ursache für Unruhen, Revolten und Bürgerkriege?

Die erste Frage haben wir beantwortet durch unsere Ausführungen über die Stellung des Königs zur gallikanischen Kirche. Es lag für Franz I. und für Heinrich II. in keiner Weise die Nötigung zu irgendeiner Änderung vor.

Die zweite Frage ist die Schicksalsfrage des französischen Protestantismus. Seinem Ursprunge nach völlig unpolitisch, nur auf religiöse Erneuerung eingestellt, bestrebt, unabhängige Ge-

meinden und Kirchen zu gründen, muß er unter der Macht der französischen Verhältnisse eine grundsätzliche Umwandlung erfahren. Er muß doch politisch werden. Dieser Entwicklung möchte ich die feinen Beobachtungen von Erich Marcks über den religiösen Kampfgeist des Protestantismus voranstellen. Die Calvinisten wissen sich als die Berufenen, Angenommenen, als die Kinder Gottes, als die Auserwählten inmitten der verworfenen Welt. Ihre Gegner sind die Gehilfen des Satans, ihre Feinde sind die Feinde Gottes. Zahlreiche militärische Ausdrücke werden für den religiösen Kampfesgeist gebraucht, sogar im Briefwechsel Calvins. Gott ist ein Gott der Schlachten, sein Geist ist Waffe und Wehr der Gläubigen, die in seinem Kriegsdienst marschieren und sich unter seiner Fahne sammeln. Wenn diese Gedanken ihre religiöse Grundlage und ihren rein geistigen, religiösen Sinn verlieren, wenn sie konkret verstanden werden und sich verselbständigen, dann fehlt nur ein kurzer Schritt zum politischen Kampfe. Dazu kommt, daß die Verfolgung, die ja schon unter Franz I. eingesetzt hatte, auch die Friedfertigsten zum Zorne bringt. Unter der Leitung Calvins begann früh die kirchliche Organisation. Sie mußte den Kern einer politischen bilden. Mehr und mehr veränderte sich auch der soziale Charakter des Protestantismus. In den Anfängen waren alle Stände beteiligt, am meisten Handwerker, kleine Bürger. Je mehr Edelleute der Bewegung beitraten, um so mehr mußte der politisch-militärische Ton wachsen und konkrete Gestalt annehmen. Der Adel, wie auch viele Bürger und Bauern, schlossen sich nicht nur aus religiösen Motiven der Reformation an. Wir kennen die wirtschaftlichen Schwierigkeiten des Adels, seine Beschäftigungslosigkeit, seine Unzufriedenheit, Momente, die alle um 1559 ihre größte Stärke erreichten. Die meisten erhofften von der Reformation irgendeine Besserung der Verhältnisse.

Wir erwähnten, wie sich die Schwachen, die Bürger und Bauern, unter den Schutz der Edelleute stellten. Die Gemeinden wählten sich nach und nach unter dem zugehörigen Adel einen Protektor. Unter sich schließen sie sich zu Kolloquien, diese zu Provinzen zusammen, erstere stehen unter einem „colonel", letztere unter einem „protecteur général". Die einzelnen Gemeinden bezeichnen

ihre Protektoren als „capitaines". Diese Organisation hat sich allerdings nur im Süden ausgebildet. Dort aber lag die Stärke des Protestantismus. Den Schlußstein dieser Entwicklung bildet der Anschluß der calvinistischen Kirchen an das Haus Bourbon. Der Prinz von Condé wird „protecteur général des églises de France". Damit ist der Rahmen einer militärischen Organisation geschaffen. Die Leitung der reformierten Kirche entgleitet mehr und mehr Calvin und den Pfarrern und geht in die Hände der großen weltlichen Herren über.

Diese Umwandlung der protestantischen Kirche, gegen die Calvin vergeblich ankämpfte, unter dem Drucke der Verfolgungen in Frankreich und ihr Anschluß an eine der großen politischen Parteien stellt mit eine wesentliche Ursache des Bürgerkrieges dar. Es scheint mir denkbar zu sein, daß bei der wachsenden Zahl der Hugenotten die Verfolgungen hätten eingestellt werden müssen. Eine politisch und militärisch organisierte Partei konnte weder von der Krone noch von der Gegenpartei geduldet werden. Wenn also die Krone nicht mehr imstande war, beide Parteien im Schach zu halten, dann mußte der Kampf zwischen ihnen losbrechen.

II. Der Gang der Ereignisse in den Jahren vor dem Ausbruch der Religionskriege.

Unter Franz I. (1515—1547) hatten die Grandseigneurs und die hinter ihnen stehenden Adelsgruppen keine ausschlaggebende Bedeutung in der französischen Politik gehabt. Das Land diente in den oft erfolgreichen Kämpfen dem König und seinen Zielen. Franz I. und seine Zentralregierung hatten die Leitung des Landes fest in den Händen. Das ändert sich wesentlich unter Heinrich II. (1547—1559). Dieser Fürst tritt stark zurück gegenüber seinem blendenden, seine Umgebung beherrschenden Vater. Er ist ein gewöhnlicher Mensch ohne besondere Färbung. Das erlaubte andern Einflüssen, besonders den Parteien der Großen des Reiches, mehr Relief zu gewinnen. Zunächst dominierte durchaus Anne de Montmorency, der Connetabel. Ihm unterzog sich der König willenlos als einem väterlichen Freund. Daneben suchten aber die Guisen hervorzutreten und schließlich die Lei-

tung Frankreichs an sich zu bringen. Wir schilderten ihre ehrgeizigen Pläne. Wie weit schließlich infolge dieses rivalisierenden Kampfes zweier führender Gruppen und infolge der persönlichen Schwäche Heinrichs II. dem König die oberste Leitung seiner Politik entglitt, zeigt am schönsten die Geschichte des Waffenstillstandes von Vaucelles.

Montmorency suchte in den Jahren 1555/56 eine Fortsetzung des Kampfes gegen Spanien zu verhindern. Sein Neffe, Gaspard de Coligny, brachte mit kaiserlichen Unterhändlern einen Waffenstillstand zustande, der für Frankreich sehr günstig war, da er ihm den Besitz von Piemont und Savoyen zusicherte. Inzwischen hatte aber der Kardinal von Lothringen selbständig im Namen des Königs mit Papst Paul IV. ein Bündnis gegen Spanien geschlossen. Während seiner Abwesenheit in Rom hatte aber Montmorency das Übergewicht gehabt und den Waffenstillstand erreichen können. Der König konnte unmöglich diese beiden sich völlig entgegengesetzten Verträge halten. Zunächst schien es, als ob die Friedenspolitik des Connetabels durchdringen würde. Aber die spanische Diplomatie hatte natürlich von dem Abschluß des französisch-päpstlichen Bündnisses Kenntnis erhalten, und zögerte deshalb mit der Erfüllung der Bestimmungen des Vertrages von Vaucelles. So gelang es dem Kardinal von Lothringen nach seiner Rückkehr aus Italien, Heinrich II. zum Bruch mit Spanien zu bestimmen. Diese Machtlosigkeit der Krone gegenüber der Politik der großen Herren muß unter die schweren Ursachen des späteren Bürgerkrieges gezählt werden.

Die Spaltung der französischen Politik mußte zur Katastrophe führen. Während Franz von Guise gemäß dem päpstlichen Bündnis in Italien Krieg führte, fielen die Spanier in die Picardie ein und siegten unter der Führung des Herzogs von Savoyen entscheidend bei St. Quentin. Diese Niederlage scheint Heinrich II. aus seiner Lethargie geweckt zu haben. Es war die Erfüllung eines persönlichen Wunsches des Königs, wenn Franz von Guise nach seiner Rückkehr Calais einnahm und damit den Franzosen doch einen aktiven Posten für die Schlußabrechnung gewann. Zum Friedensschluß wird der König bestimmt durch

die Erschöpfung des Landes, durch die militärische Niederlage und durch das gerade in diesen Notjahren immer stärkere Hervortreten der Hugenotten. In den Augen des Königs ist diese Bewegung nichts anderes als eine Rebellion. Dieser Eindruck wird verstärkt, indem die Friedensverhandlungen erschwert werden durch die Haltung der deutschen protestantischen Fürsten, die, politisch gegen Karl V. eingestellt, doch auf Veranlassung Calvins zugunsten ihrer Glaubensgenossen in Frankreich intervenieren. Diese Tatsache veranlaßte den König, den schärfsten Kampf gegen die Ketzer als die Feinde der Kirche und des Landes zu eröffnen. Er muß entscheiden zwischen seiner traditionellen Politik mit den deutschen Protestanten gegen Habsburg-Spanien und seiner konfessionellen Einstellung mit Spanien gegen die Ketzer. Er entschließt sich für letzteres und schließt 1559 den Frieden von Cateau-Cambrésis. Dieser Friede bedeutet die außenpolitische Kapitulation Frankreichs. Der König will aber freie Hand erhalten für die Bekämpfung der Gefahr im Innern. Romier sagt, im Jahre 1558, da die politische Entscheidung des Königs fällt, beginne in Wirklichkeit die Epoche der Religionskriege. Durch die „Lettres patentes" vom Juni 1559, die den königlichen Organen bewaffnetes Vorgehen gegen die Ketzer vorschreiben, erklärt Heinrich II. den Protestanten den Krieg. Der Splitter der Turnierlanze, durch das Visier in das Auge und den Kopf des Königs gedrungen, verursacht eine tödliche Wunde. Heinrich II. stirbt mitten aus seinen Plänen heraus am 10. Juli 1559. Er hinterläßt die Krone dem fünfzehneinhalbjährigen Dauphin Franz II.

Die Regierung übernehmen die Guisen als die Oheime der jungen Königin, Maria Stuart. Montmorency geht auf seine Güter. Die Guisen haben mit bedeutenden Schwierigkeiten zu kämpfen, besonders finanziellen. Sie suchen diese zu lösen durch scharfe Eintreibung der Steuern und Reduktion der Ausgaben, besonders derjenigen für die Armee. Sie wollen außerdem die Vergabungen, die unter Heinrich II. aus den königlichen Domänen gemacht wurden, zurückziehen. Da diese Maßnahmen in erster Linie die gegnerische Faktion betrafen und die eigenen Leute im Hof- und Staatsdienst weiterhin untergebracht wur-

den, hatten die Guisen sofort viele Gegner zu fürchten. Die Unzufriedenheit des kleinen Adels, der für seine Dienste entschädigt werden wollte, steigerte sich in bedrohlichem Maße. Ihrer Herrschaft treten sofort die Bourbonen, die „princes du sang", entgegen. Als solche erheben sie den Anspruch auf die Regentschaft, da sie den König für minderjährig halten. Die Guisen dagegen vertreten die Auffassung, daß Franz II. nach dem Gesetze volljährig sei, sich also seine Ratgeber selbst wählen könne. Die Bourbonen waren nicht die Persönlichkeiten, die einen solchen Anspruch durchsetzen konnten. Derjenige, der wirklich als der der Krone am nächsten stehende Prinz gelten konnte, Anton von Bourbon, war ein willenloser Schwächling, der höchstens auf die Vergrößerung seines Königreiches Navarra bedacht war und mit Anerbietungen in dieser Richtung jederzeit für irgendwelche Politik geködert werden konnte. Sein Bruder Condé war ehrgeizig genug, um hartnäckig nach der Macht in Frankreich zu streben. Als der jüngere konnte er aber im Grunde nur die Rechte seines Bruders verteidigen; wenn dieser sie aber nicht selbst geltend machte, hatte Condé keinen Rückhalt. Diese Stellung gibt seiner Politik einen willkürlichen und revolutionären Charakter. Er erscheint eher als Konspirator denn als Vertreter einer königlichen Regierung. Die Protestanten, die von den Guisen alles fürchten mußten, wandten sich doch Anton von Navarra zu und drängten ihn, seine Rechte geltend zu machen. Jetzt konnte die These Calvins vom Widerstandsrecht der „magistrats inférieurs" Bedeutung gewinnen. Nicht der einzelne Untertan, auch nicht der gewöhnliche Edelmann darf, nach der Auffassung des Reformators, sich gegen die Obrigkeit erheben, doch die dem Throne zunächst stehenden ständischen Gewalten, die „princes du sang", dürfen sich gegen die unrechtmäßige Regierung der Guisen für den König und seine Handlungsfreiheit einsetzen. Damit bot Calvin selbst den Gedanken, der zur Verbindung des Protestantismus mit der ständischen Opposition führen mußte. In den Augen der Protestanten sind die Guisen Usurpatoren und bei der Minderjährigkeit des Königs müssen die Generalstände einberufen werden. Dort kön-

nen die Protestanten auf ein starkes Gewicht ihrer Partei rechnen.

Condé versucht, sich durch einen Putsch der Person des Königs zu bemächtigen. Er ist das geheime Haupt der sogenannten Verschwörung von Amboise. Eine Gruppe von Edelleuten will den Hof, der sich in Amboise aufhält, überfallen, die Guisen vertreiben und den König in die Gewalt der Gegenpartei bringen. Der Anschlag scheitert kläglich. Calvin und auch Coligny, der sich bald als Verfechter der protestantischen Sache zeigen wird, wußten um die Sache, mißbilligten aber den illegalen Weg. Coligny, selbst in Amboise am Hofe, hielt sich tadellos als Diener seines Königs. Romier sagt ausdrücklich, daß die Verschwörung von Amboise keine Unternehmung der Protestanten war. Doch beginnt gerade in dieser Zeit in den Gemeinden der Einfluß Calvins zu sinken, derjenige Condés zu steigen. Für die Konstellation der Parteien ist die Verschwörung von schwerwiegender Bedeutung. Sie treibt Montmorency, der gegen jeden Aufruhr gegen den König ist, auf die Seite der Guisen. Bis jetzt bildete die Macht des Connetabels eine letzte Stütze der Krone, ohne sie konnte keine Partei die Eröffnung des Kampfes wagen. Die Vereinigung Montmorencys mit den Guisen, die sich jetzt anbahnte, machte den Versuch der Bourbonen, die Zentralgewalt an sich zu reißen, von vornherein aussichtslos. Ferner beginnt von jetzt an die Königin Mutter, Katharina von Medici, in die Geschäfte einzugreifen. Ihr erstes und höchstes Motiv ist die Sorge der Mutter um das Schicksal ihres Sohnes. Religiös ist sie indifferent. Sie sucht die Macht der Guisen zu schwächen und wendet sich deshalb an Coligny. Denn es erhebt sich Tag für Tag dringender die Frage: Können die politischen Organe in der alten Weise die Ketzergesetze durchführen und die Protestanten rücksichtslos vernichten? Ihre große Zahl muß die alte Methode unmöglich machen.

Katharina, beraten von Coligny und dem Kanzler de L'Hospital, verhindert die Einführung der Inquisition und erläßt ein Edikt, das persönliche Glaubensfreiheit zuläßt, öffentliche Wirksamkeit der Prediger und Versammlungen der Protestanten verbietet. Die dadurch entstehende Unsicherheit in den Maßnah-

men der staatlichen Organe gibt den Hugenotten neuen Mut zum offenen Hervortreten. Besonders im Rhonetal bemächtigen sie sich der Kirchen und plündern Klöster. Calvin und Coligny tun alles, um gewaltsames Vorgehen ihrer Glaubensgenossen zu verhindern, doch der Einfluß der politischen Strömung wird stärker. Die Königin beauftragt Coligny mit einer Prüfung der Verhältnisse in der Normandie. Dann beruft sie einen erweiterten Kronrat nach Fontainebleau. Die Bourbonen bleiben weg. Vom 21. bis zum 26. August 1560 finden die Beratungen statt. Coligny legt eine Eingabe der Hugenotten vor. Diese erklären darin, dem Könige alle Zeit Treue und Gehorsam leisten zu wollen, und richten das Gesuch an den König, ihnen Kirchenräumlichkeiten für ihren Gottesdienst zur Verfügung zu stellen. Einige der königlichen Ratgeber treten für die Gewährung des Gesuches ein, für die Prüfung der kirchlichen Verhältnisse, für ein Konzil, und wenn dieses keine Lösung bringt, für ein Nationalkonzil, und befürworten die Einberufung der Generalstände. Coligny, voller Kühnheit, fordert die Entlassung der starken königlichen Leibgarde, ein Werk des Franz von Guise. Franz widersetzt sich heftigst dieser Zumutung. Die beiden Männer, einst Kameraden in der Armee ihres gemeinsamen Herrn und Königs, sind unversöhnliche Gegner geworden. Guise hält ein Konzil für überflüssig und erklärt, er werde auch gegen ein solches an der Religion seiner Väter festhalten. Der Kardinal macht vorsichtig darauf aufmerksam, daß ja die Dogmen der Kirche längst festgelegt seien. Die Tage von Fontainebleau zeigen die Gegensätze des Zeitalters in ihren höchsten persönlichen Vertretern. Wir ahnen den kommenden Kampf. Noch ist aber alles zurückgehalten durch die Hand der Regentin und den Gedanken der königlichen Autorität. Wie lange wird dieser, ohne reale Macht hinter sich, die Gegner verhindern können, das Schwert zu ziehen?

Die Generalstände werden auf den 10. Dezember 1560 nach Orléans einberufen. Es finden Vorberatungen in den Provinzialständen statt. Der Hof begibt sich im Oktober in die Stadt an der Loire. Er wird geschützt durch starke militärische Kräfte, die zum großen Teil protestantisch gesinnten Bürger von Or-

léans haben ihre Waffen abzugeben. Gleichzeitig verhandelt die Regierung mit Spanien. Philipp II. hält an der Grenze von Navarra und Roussillon Truppen bereit, um Anton von Bourbon im Schach zu halten. Unternimmt dieser etwas gegen den König und die Guisen, dann verliert er sein Königreich. Er fügt sich und kommt mit Condé an den Hof. Franz II. verhaftet persönlich Condé sofort, die Guisen beginnen den Prozeß gegen ihn wegen Amboise. Die baldige Beseitigung des gefährlichsten Gegners der Guisen ist zu erwarten. Da stirbt plötzlich nach siebzehntägiger Krankheit am 5. Dezember 1560 Franz II. Damit hat die unmittelbare Herrschaft der Guisen ein Ende. Der zweite Sohn Heinrichs II., Karl IX., ist neuneinhalb Jahre alt. Die Minderjährigkeit des Königs ist also unbestritten. Katharina ergreift die Regentschaft. Karl von Guise muß die Leitung der Finanzen an de L'Hospital abgeben. Franz bleibt an der Spitze der Armee. Beide bleiben zunächst auch am Hofe. Anton von Navarra verzichtet unschlüssig auf größern Einfluß im königlichen Rat.

Am 13. Dezember werden die Generalstände eröffnet. In ihnen dominiert die Finanzfrage. Neue Steuern auf dem flachen Lande sind unmöglich, seine Steuerkraft ist erschöpft. Ebenso darf der Adel aus begreiflichen politischen Rücksichten nicht besteuert werden. Es bleibt der Klerus. Die weltlichen Stände fordern mit Entschiedenheit die Säkularisation des Kirchengutes. Die allgemeine Unzufriedenheit gegen die Herrschaft der Guisen, gegen die Macht der Kirche, der Einfluß der calvinistischen Prediger ist so groß, daß Frankreich in Gefahr ist, protestantisch zu werden, wenn die Stände mit ihren Forderungen durchdringen können. Katharina sucht sich dem Drucke der Stände, die von sich aus eine Regentschaft einsetzen wollen, und dem Drucke der Guisen, welche die Stellung der alten Kirche um jeden Preis halten wollen, zu entziehen, indem sie beide Teile gegeneinander ausspielt. Die Stände werden vertagt, die Guisen am Hofe durch Entgegenkommen festgehalten, um der Königin ein Gegengewicht gegen die vordrängenden Bourbonen zu bieten. Am Hofe wächst der Einfluß der protestantischen

Führer. Coligny und d'Andelot halten offen mit ihren Freunden und ihrem Gesinde evangelischen Gottesdienst ab und meiden die Messe. Gleichzeitig schließt sich aber die Verbindung der beiden großen Adelsfaktionen der Guisen und Montmorencys. Die Stände hatten die Minister Heinrichs II. und Franz' II. zur Rechenschaft ziehen wollen. Sie hatten dabei die Forderung aufgestellt, daß die Schenkungen aus den königlichen Domänen wieder an den Staat zurückfallen sollten. Würde diese Aktion von den Ständen und ihren Beauftragten durchgeführt, dann wäre der Besitz des Connetabels, des Marschalls von St. André, und auch der Guisen gefährdet. Diese Bedrohung ihrer Machtstellung und das immer ungehemmtere Hervortreten der Ketzer führte die ehemaligen Rivalen zusammen. An Ostern 1561 schlossen sich die drei Männer, Montmorency, Franz von Guise und St. André, bei einem feierlichen Hochamt zusammen zur Aufrechterhaltung der katholischen Religion, zur Verteidigung der Krone gegen die Übergriffe der Neuerer und zur Wahrung ihrer eigenen Machtstellung. Damit war der Bürgerkrieg unvermeidlich geworden; denn jetzt konnte die Krone die Guisen nicht mehr zurückhalten, sie hatten die Übermacht, und die Protestanten waren zu stark geworden, als daß ihre kampflose Unterdrückung noch möglich gewesen wäre. Montmorency und Guise drohten der Regentin offen mit den Waffen, falls sie den Forderungen der Stände auf Restitution der früheren Vergabungen und Säkularisation der Kirchengüter nachgäbe. Auf ihre Anfrage, was er tun würde im Falle eines Religionswechsels des Königs, antwortete Franz von Guise Katharina, der Kardinal von Tournon, einer der einflußreichsten Kirchenfürsten neben dem Kardinal von Lothringen und aufs engste mit der Kurie verbunden, der Connetabel von Montmorency, die Marschälle von St. André und von Brissac, seine ganze Familie und seine zahlreichen Freunde und er selbst seien fest entschlossen, sich einem solchen Falle zu widersetzen und sie seien stark genug, den alten Glauben der französischen Könige mit den Waffen zu verteidigen. Bald darauf verließen die Triumvirn den

Hof und überließen Katharina den Bourbonen und den Protestanten. Die Dinge mußten reif werden.

Katharina konnte sich dem Drucke der Protestanten nicht entziehen, oder besser gesagt, sie konnte ihre Macht nicht entbehren, wenn sie nicht ein Spielzeug der Guisen, des Triumvirates werden wollte, hinter dem Spanien stand. Sie hoffte auf Rettung durch ein Nationalkonzil oder wenigstens durch ein Religionsgespräch. Dieses kam tatsächlich in Poissy zustande. In Gegenwart des Hofes diskutierten die Protestanten unter Führung von Theodor von Beza mit den Katholiken unter Führung der Kardinäle von Lothringen und von Tournon und des Jesuiten Lainez. Eine Verständigung war ausgeschlossen. Das Gespräch von Poissy entzog vielmehr Katharina die letzte Spur von Respekt, den die katholischen Großen dem Hofe gegenüber vielleicht noch gehabt hatten. Die französische Geistlichkeit vermag in großzügigster Weise den Stoß der Stände zu parieren, indem sie der Krone ein Subsidium von 17 Millionen Livres bewilligt.

Die katholischen Großen bereiten inzwischen den Kampf diplomatisch vor. Sie unterhandeln mit dem Papst und mit Spanien über eine Liga zur Erhaltung des katholischen Glaubens. Die katholischen Prediger beginnen das Volk aufzufordern, die Waffen gegen die Ketzer zu ergreifen. Zahlreiche Unruhen werden aus ganz Frankreich gemeldet: Überfälle auf Versammlungen der Hugenotten, Einfälle der Protestanten in die Kirchen, Bilderstürmerei. Das Gespräch von Poissy hatte die Hugenotten zu siegesgewiß gemacht. Zur Beruhigung der Katholiken befiehlt Katharina im Oktober 1561 im Einverständnis mit Beza und Coligny die Restitution aller Kirchen, die auch vollzogen wird. Beza schreibt in dieser Zeit das bezeichnende Wort: „Ich fürchte, daß die Ungeduld uns einen sichern Sieg entreißt." Katharina richtet die Anfrage an Coligny, auf wie viel Hilfe sie von protestantischer Seite gegen die Guisen rechnen könne. Coligny gibt 2500 Gemeinden an. Das kann doch nicht, wie es Viénot tut, so verstanden werden, wie wenn erst diese Anfrage den Prote-

stanten den Gedanken einer militärischen Organisation nahegelegt hätte. Vielmehr geht gerade aus diesem Gespräch der Regentin mit dem Führer der Hugenotten hervor, daß die militärische Organisation der Protestanten schon vorhanden ist und Coligny genau darüber Bescheid weiß.

Am 17. Januar 1562 erläßt Katharina ein Toleranzedikt. Den Protestanten werden Versammlungen bei Tage außerhalb fester Städte erlaubt. Das Parlament weigert sich lange, das Edikt zu registrieren.

Inzwischen verhandeln die Guisen mit dem Herzog von Württemberg, um die Intervention der deutschen Protestanten zugunsten der Hugenotten zu verhindern. Sie spielen dabei die lutherische Abendmahlslehre gegen die calvinistische aus, indem sie die Gemeinsamkeit des Glaubens zwischen Katholiken und Lutheranern im Abendmahl, nämlich des Glaubens an die leibliche Gegenwart Christi, betonen. Wenn Romier hier plötzlich behauptet, das sei keine Vorbereitung des Bürgerkrieges, nachdem er selbst das Gespräch des Franz von Guise mit Katharina berichtet hat, dann wirkt diese Verteidigung der Guisen doch beinahe lächerlich. Am 28. Februar 1562 befiehlt Franz von Guise seinem Statthalter in der Dauphiné, die Prädikanten gefangenzunehmen und sie am nächsten Pfosten als Aufrührer aufzuknüpfen. Am folgenden Tage läßt er seine Söldner in die Versammlung der Hugenotten von Vassy eindringen. Er hat den Religionskrieg gewollt.

Franz von Guise folgte damit dem Interesse seines Hauses, seiner Machtstellung und der Auffassung seiner Kirche, welche seit den Jahrhunderten des Mittelalters die Vernichtung der Ketzer gutgeheißen hatte.

Wenn wir heute Mühe haben, diese Auffassung zu verstehen, wenn wir sie jedenfalls keineswegs teilen können, so werden wir uns doch davor hüten, uns als Richter über Franz von Guise und seine Zeitgenossen zu stellen. Wir möchten vielmehr zwei Gedanken an die Betrachtung dieser Vorgänge anknüpfen. Der eine ist die Einsicht in die enge Verflochtenheit alles menschlichen Zusammenlebens. Katholiken und Hugenotten, Franz von

Guise und der Admiral von Coligny, vermögen sich nicht den Bindungen, den herrschenden Vorstellungen und Auffassungen ihres Zeitalters zu entziehen. Sie erliegen dem Verhängnis, das sich aus dieser Gebundenheit mit Notwendigkeit ergeben mußte. Daran müssen wir aber zweitens die Frage anknüpfen, die wir nicht nur an Franz von Guise, sondern auch an uns selbst richten müssen: Sind wir Menschen uns der Verantwortung bewußt, die sich uns gerade gegenüber dieser engen Verflochtenheit des menschlichen Zusammenlebens auferlegt?

Abgeschlossen im Juni 1933.

Die Nöte der Orthodoxie in Wittenberg.

Von Theodor Wotschke.
Pratau, Bez. Halle.

Den Ansturm der Schwärmer, Enthusiasten, Mystiker hatte die Orthodoxie im 17. Jahrhundert siegreich abgewehrt, aber an den Pietismus verlor sie in der Folgezeit weite Gebiete, in Preußen ganze Provinzen. Auch dort, wo sie sich wider ihn behauptete und den Geist Speners und Franckes niederhielt, erlitt sie Einbuße, war ihre Geltung und Stellung nicht mehr so stark wie ehedem. Selbst wo sie ihre Hochburgen hatte, in Wittenberg, Leipzig, Dresden, Hamburg, Gotha, waren ihre Mauern zum Teil zerrissen, ihre Fundamente erschüttert. In Leipzig, der Stadt des Joh. Benedikt Carpzov, lehnte das Ministerium wohl anfänglich noch einstimmig das neue religiöse Leben ab, aber die theologische Fakultät vertrat es[1]). Adam Rechenberg stand voll zu seinem Schwiegervater Spener und nannte Löscher

1) Wernsdorf unter dem 22. März 1710 seinem Freunde Löscher: „In Leipzig wirds, soviel ich merke, alle Tage ärger. Ew. Magnif. erforschen nur ein wenig den Überbringer dieses, H. M. Henrichsdorf. Audies mira. Die Studenten, so herüberkommen, erzählen mir ungefragt und ungeplagt so viele Dinge, daß ich darüber erstaunen muß. Gott bewahre uns nur, daß nicht etwa auch Wittenberg durch Leipzig ruiniert werde! Wir würden betrübten Anfang in facultate iuridica bereits vor uns haben. Sed haec sub rosa". Und ein halbes Jahr später: „Mit den Leipzigern ist es leider dahin gekommen, daß sie sich so gut als öffentlich zur Pietistenpartei bekennen. Gegen die Wahrheit mag gesagt, gelehrt und geschrieben werden, was da will. Da ist niemand, der eine Zunge zu Leipzig dawider regte oder eine Feder ansetzte. Wenn wir aber zu Wittenberg wider die Hallischen oder andere Pietisten uns rühren, o, da sind wir Stänker, Zänker, Ketzermacher und weiß nicht was mehr. Mir kommt auch vor, als ob mit der Anrichtung eines ordentlichen und öffentlichen Gottesdienstes im Paulino gar was Sonderliches gesucht werde. Credo mihi, id agitur, daß man sich ganz und gar bei der theologischen Fakultät von dem dasigen Ministerio abzureißen und gleichsam altare contra altare aufzurichten sucht. Mir ist unter anderem geschrieben worden, als habe der alte Rechenberg in H. M. Haases Meditationes pastorales ein ganzes Blatt de termino peremptorio eingeschoben. Glaube aber kaum, daß es invito Haasio geschehen. Denn wie ich höre, führt dieser in Predigten öfters Speners Schriften an, empfiehlt auch Freylingshausens Catechesis bei der Jugend, gerade als ob man nichts besseres in unserem Lande hätte."

nur den Erzheuchler, gegen diesen sandte Joh. Olearius seine Pfeile[2]), der Dekan und Senior Cyprian gewährte 1719 Francke die Kanzel, die ihm das Ministerium versagt hatte. In dem Responsum, das die ganze Fakultät 1710 nach Langensalza gehen ließ, wurde zum Entsetzen der Wittenberger der Pietismus als eine Fabel erklärt[2a]). Der Orthodoxe Klausing, der 1719 Glied der Fakultät wurde, klagte bald nach seinem Amtsantritt: „Weil ich keine pietistischen Hypothesen annehmen will, sondern das Gegenteil wie ein rechtschaffener Mann bei aller Gelegenheit vortrage, werde ich per tot fraudes, insidias, dolos etc. angefeindet, verleumdet und angegeben als einer, der sich mit keinem vertragen könne[3]). Jetzt hat man in der ganzen Stadt ausgesprengt, man werde mich honesto modo relegieren und als Superintendenten nach Oschatz setzen. Meine Kollegen sagen mir gar nichts, daß ich nichts erfahren kann, was sie vorhaben oder vornehmen." Aus Dresden hatte Spener weichen müssen, aber doch unter den Bürgern und Beamten viele Freunde hinterlassen, des Superintendenten Löscher Stellung hatte die Beschwerde des preußischen Hofes 1713 erschüttert, seit 1719, wo ihm die Redigierung der Unschuldigen Nachrichten verboten wurde, war er kaltgestellt und ohne Einfluß, der Präsident des Oberkonsistoriums

2) Wernsdorf unter dem 7. Oktober 1709: „Olearii Werkchen habe ich in duplo von Leipzig bekommen und mich sehr über des Mannes Heftigkeit und Vehemenz geärgert. Wie schändlich mißbraucht er die h. Schrift, wie verdreht er die Stellen der Konkordienformel, wie schnöde und verächtlich traktiert er die, so Gott ihm als superiores angewiesen! Sollte da Segen zu hoffen sein! Ego non puto. Der alte Duckmäuser ist wert, daß man ihn vor allen Dingen strafe."

2a) Wittenberg, den 28. November 1712 beschwert sich die theologische Fakultät über das Responsum in Dresden. Ihre Eingabe im Cod. Goth. A 298.

3) Unter dem 15. Dezember 1720 Klausing: „Es gehet hier in Leipzig wie leider an vielen Orten schon in der Kirche. Was die Orthodoxen vormittags gut machen, das machen nachmittags die pietistischen Leute wieder schlecht. Was ich und etliche wenige suchen gutzumachen, das machet Pfeiffer und die Rüdigeriani wieder schlimm und verderben die Jugend auf eine ganz unverantwortliche Art und Weise. Wenn ich solches sage und schreibe, so heißen sie mich einen Kalumnianten.." Elers unter dem 9. Oktober 1719: „In der Kirche habe ich auch den H. Prof. Klausing gesehen, der, wie mir deucht, kein Löwe ist. Er hat zu Lic. Crell gesagt: ‚Meine Brüder in Wittenberg haben H. Jahn mir in der Profession vorgezogen und mich in Ägypten (wofür aber die wenigsten diese Universität meines Erachtens erkennen werden) gesandt, weil ich nicht mit ihnen eines Sinnes gewesen'."

von Leipziger trat bald darauf in Briefwechsel mit Francke. In Hamburg wurde in dem Kampfe wider Speners Schwager Horb der eindringende Pietismus wohl zurückgeschlagen, hier wirkten auch in dem Hauptpastor Erdmann Neumeister und dem Professor Sebastian Edzardi die schroffsten Vertreter der Orthodoxie, doch wie mancher Schwärmer von Johann Michaelis bis zu Joh. Otto Glüsing hat in der großen Handelsstadt im geheimen seine Netze gestellt, und wie stark waren die Sympathien, die die Bürgerschaft bei der Pfarrwahl 1711 dem Tangermünder Superintendenten Seidel, diesem Spenerschüler und -freunde, entgegenbrachte! [4]). In Gotha war der Herzog Friedrich II. wohl eine feste Säule der Orthodoxie, in allen Nöten die Hoffnung Wernsdorfs und Löschers, und doch verbot er 1724 seinem Kirchenrate Cyprian die Polemik gegen Halle und besonders gegen Joachim Lange, und am Gymnasium waren der Rektor Vockerodt, in der Generalsuperintendentur Georg Nitsche ausgesprochene Vertreter pietistischen Geistes. Doch wir wollen von den Nöten sprechen, die der Orthodoxie selbst in ihrer festesten Burg, in Wittenberg, erwuchsen.

Im nahen Prettin in der Lichtenburg residierte die verwitwete Kurfürstin Anna Sophie. Mit wehem Herzen hatte sie Spener aus Dresden scheiden sehen, ihn noch bestimmt, ihr Beichtvater zu bleiben, nach ihrem Witwensitze, der Lichtenburg, alle Jahre einige Male herüberzukommen und ihr das heilige Mahl zu reichen. Sie stand ganz unter seinem Einflusse. Auf seine Vorstellung gewährte sie selbst dem bekannten Gegner der Orthodoxie, Friedrich Breckling, ein Jahrgehalt. Bei ihr lebte ihre Schwester Wilhelmine Ernestine, die Witwe des 1685 verstorbenen Kurfürsten Karl von der Pfalz, mit ihrem Hofprediger Rhein, der ein Freund und Anhänger Petersens war, dessen

4) Hamburg, den 1. August 1711 Dornemann: „Unter den Kandidaten, so dem Ministerio zur Zensur übergeben worden, ist nur der H. Prof. Winckler als orthodox passiert, die übrigen drei, als H. D. Nitsche aus Gotha, H. Heineccius aus Halle und H. Seidel aus Tangermünde sind verworfen nicht nur von unserem Ministerio, sondern auch von der Rostocker theologischen Fakultät, von der im Namen des Ministerii ein Bedenken eingeholt worden. Es hat aber bei den Patronen dieser Kirche nichts gefruchtet, so darauf bestehen, daß diese Männer gut seien. Unser Edzardi hat sich auch eingemengt, so aber vom Magistrate abgewiesen, agiert also heimlich."

Gedanken vortrug, am liebsten über 1. Petr. 3, 19 predigte. Wenn Spener aus Berlin herüberkam, überschütteten ihn die Kurfürstinnen und deren Hoffräulein mit Fragen, zu denen Rheins Schwärmerei sie angeregt hatte. Petersen wurde eingeladen, nach der Lichtenburg zu kommen. Er erschien, predigte vor den Fürstinnen und machte einen tiefen Eindruck. Man erzählte sich, die hohen Damen hätten eine Vision Petersens durch einen Maler darstellen lassen[5]). Auch Francke trat vor die Fürstinnen, hielt ihnen Erbauungsstunden, erzählte von seinem Waisenhause, überreichte Bücher, blieb wenigstens mit einigen Fräulein des Hofes im Briefwechsel. Am 17. Juli 1702 sendet die Hofdame Maria Elisabeth von Bülow Francke Gaben für seine Anstalten und dankt ihm für ein Buch, seinen Brief habe sie Ihren Hoheiten vorgelesen. Den 22. Februar 1704 schreibt sie ihm:

„Wenn Sie in Ihrem Briefe der zwei Bücher gedenken, welche Sie mir für Ihre Hoheiten geschickt, so müssen solche vergessen und nicht mit auf die Post gegeben sein. Die Leichenpredigt haben Ihre Hoheiten beiderseits bekommen und ich auch. Sie verlangen, lieber Herr Professor, von mir zu wissen, wie viel Bediente die beiden Kurfürstinnen insgesamt haben. Es sind deren ziemlich viel, wenn sie alle zusammen gerechnet werden. Ich will Ihnen diesmal nur die Kavaliere und die Damen nennen. Wollen Sie dann noch mehr davon wissen, so will ich Ihnen weitere Nachricht geben."

Natürlich wünschte Francke nur über den ganzen Hofstaat unterrichtet zu sein, um jedem einzelnen Gliede die Bücher, Predigten und Traktate zusenden zu können, die seine Buchdruckerei in so großer Zahl auf den Markt warf. Fortgesetzt hören wir auch von Schriften, die von Halle nach Lichtenburg

5) Spener an Rechenberg in einem undatierten Briefe: „Quae de visione d. Petersenii Lichtenburgi iactata et a pictore expressa memores, fabulis accenseo, quarum ab aliquo tempore tam uber fuit proventus. Si enim quicquam eius rei actum esset, serenissimae id haudquaquam mihi relaturae fuissent, cum toties viri mentio fieret. An forte ex eo error, quod in aliquo arcis conclavi pictura exstat tempore Hedwigis electricis iam expressa, quae visionem repraesentare apparet, de qua saepius, quem autorem agnoscat, uti ego quoque interrogatus sum." Unter dem 19. Juni 1700: „Ich bin in Lichtenburg von Grund der Seelen erschrocken, als mir des H. P. Siegvolk Traktätlein von dem ewigen Evangelium von H. Rhein gezeigt und nachmal von Ihrer Hoheit von der Pfalz überreicht worden."

gingen. Den 22. Juli 1704 schrieb die erwähnte Hofdame wieder an Francke:

„Bitte, mir nicht übel zu nehmen, daß ich hiermit eine Erinnerung tue wegen der Bücher [5a]), die Sie, als Sie zu Lichtenburg waren, mir versprochen. Es waren unterschiedliche, welche ich nun nicht mehr so alle benennen kann. Sie waren aber dazumal, wie Sie bei mir waren, so gut und schrieben sich alle auf. Das Neue Testament war eins davon, welches ein Reformierter aus dem Griechischen in das Deutsche übersetzt hat, von dem ich um drei Exemplare bitten will. Denn Ihre Hoheiten beiderseits verlangen jegliche eins, und ich wollte für mich auch gern eins haben. Das andere Buch weiß ich nicht, wie es heißt. Sie sagten mir aber, daß der Spruch Hebr. 11, 3 darin erklärt wäre. Es waren noch mehr, aber ich kann sie nicht nennen, und da war auch was dabei über das hohe Lied Salomons."

Der ganze Hof in Lichtenburg, dann auch in Pretzsch, wo August des Starken unglückliche Gattin, Christiane Eberhardine, residierte, verehrte Francke. Der Hofgärtner z. B. verpflichtete sich zu einem jährlichen Beitrag für das Waisenhaus und stiftete diesem dann ein Kapital. Oft eilte man herüber nach Halle, um sich von Francke erwecken zu lassen, oder nach Leipzig, den gebetsinnigen Elers aufzusuchen, mit ihm hinter den Schirm in seinem Buchladen zu treten und mit ihm die Knie zu beugen [6]).

5a) Die Jungfer am Hofe Maria Margarete Grefling, die Francke später verschiedentlich an vornehme pietistische Damen empfohlen hat, schrieb aus Lichtenburg dem Waisenvater schon unter dem 6. Juli 1704 wegen Bücher und bemerkt weiter: „Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige, die im Wesen des Geistes und in lebendiger Kraft des Herrn Lehre vortragen. Wenn sie den Herrn lauter suchten, ohne Gewinn verkündigten, würde es anders aussehen in dem Leibe Christi, da er jetzt dem wahren Wesen nach sehr unkenntlich ist und alles in einer Weise und nur obenhin und nicht in dem wahren Wesen des Geistes geführt wird. Der Herr kennt mein Herz, mit welcher Wehmut ich dies manchmal erwäge, und ist keine Besserung zu hoffen, bis der Herr selber ein Ende macht. Mein Herz steht in großem Verlangen, ganz los zu sein von dem, davon ich gegen Ew. Hochw. letzthin gedacht habe. Die Frau, die den Brief bringt, bitte ich, in das Waisenhaus aufzunehmen. Sie wünscht an einem Ort zu sein, da sie gute Exempel sehen möchte. In Dresden könnte sie unmöglich bleiben, indem es gar zu bös da zuginge. Sie war auch ... frau bei der Königin, aber sie wollte durchaus nicht bleiben, weil es am Hofe gar zu gottlos zuginge. Sie ist an beiden Höfen gar wohl bekannt."

6) Elers unter dem 17. April 1715: „Abends hatte ich eine ganze Stube voll Leute. Der Leibschneider von Lichtenberg kam zuerst, danach H. Scholle, danach ein feiner Schlosser, der in den Osterfeiertagen mit in Halle war." Unter dem 8. Oktober 1715: „Ein Schneider aus

Allen voran war das Hoffräulein von Brandenstein, die mit Francke fleißig korrespondierte, ihm vielfach meldete, daß sie den göttlichen Samen bei groß und klein fleißig ausstreue. Den 29. April 1714 meldet der Buchhändler gewordene Theologe seinem lieben Francke:

„Gestern Abend sandte das Fräulein von Brandenstein her, ob ich nicht heute Mittag um 12 Uhr kommen möchte, weil sie dann Zeit hätte, indem sie heute Fasttag hielte, da sie nicht dürfte bei der Tafel sein. Ich ging demnach um die bestimmte Zeit zu ihr und hielt mit ihr die Fasten unserer Seelen, aber wurden in dem Siege durch das Lamm wohl gespeist. Sie erzählte, was vor ihrer Abreise mit ihr und dem Hofprediger Pipping für eine Konferenz gehalten, darin es scharf zugegangen, daß er auch endlich, da er ihren Ernst sieht, um ihre Gnade bittet, davon mündlich ein mehreres. Auch berichtet sie, wie die Hallartin ihm begegnet, nachdem sie von Halle wieder nach Hause kommen. Die beiden Helden in Dresden werden mit diesen Weibern ihre Not kriegen, zumal da diese jetzo, als wenn sie erst geboren wäre, hervortritt und sich in meiner Gegenwart Gott ernstlich geweiht. Als ich sie in solchem Ernst sah, befahl ich ihr, das Schäflein recht in acht zu nehmen. Ich merkte aber, daß es ihr noch ein mehreres Anliegen war als mir, daß sie ihre Pflicht recht wahrnehme. Als ich des Herrn Professors Brief hervorzog, sagte sie: ‚Das ist von dem Herrn Professor? Will er kommen?' Sie meinte, es wäre die Antwort auf das, was ich am 27. an den Herrn Neubauer geschrieben, daß der Herr Professor nochmals herkommen möchte. Ich entgegnete: ‚Nein, darauf erwarte ich erst die Antwort.' Endlich beteten wir mit eineinander, und da war es hohe Zeit aufzuhören, weil der Königin Wagen schon angespannt war, in die Kirche zu fahren."

Dann schreibt er wieder:[7])

„Um 8 Uhr ging ich zu dem Frl. v. Brandenstein, da sie so viele Zweifel hervorbrachte, so ihr aber benommen wurden. Sie steckt in

---

Prettin bringt mir einen Gruß von H. Rehkopf aus Lichtenburg. Dieser Schmied ist diesen Sommer durch eine schwere Krankheit im Guten gestärkt worden."

7) Elers unter dem 5. Okt. 1714: „Heute habe ich an die Brandensteinin geschrieben und sie ermuntert, auch die vier gebundenen Reden in Marcum übersandt." Zwölf Tage später: „Die Frl. Brandensteinin schreibt, sie hätte ein Exemplar von des H. Professors Reden der Königin gegeben, die es auch mit Freuden angenommen. Von sich berichtet sie, daß sie viel Erweckung darin finde und daß des Herrn Professors ohne Unterlaß bei ihr im Segen gedacht würde. Der Herr solle ihn je mehr und mehr segnen. Sie hielte ihn höher als alle ihre Verwandten, denn durch seine Schriften habe sie erst Christum (so sind ihre Worte) kennen gelernt." Ferner unter dem 14. Mai 1715: „Habe an Frl. v. Brandenstein geschrieben und sie erinnert der vorigen Tage, was nämlich

so vielen Meinungen, die sie aus Jakob Böhme, Tennstedt, und anderen Schwärmern eingenommen, daß kein Ende ist. Ich fragte, ob sie Ruhe dabei fände. Sie antwortete: ‚Nein, lauter Unruhe, sonderlich in der Materie von der Reinigung nach dem Tode'. Ich erzählte, wie der H. Professor mal gegen jemanden gedacht, wenn er dergleichen Leute, die sich damit schleppten, auf dem Totenbette fände, so wollten sie nicht gerne sterben, sondern fürchteten sich, daß sie nun hineinfielen in den Kerker. Im Gegenteil, wenn die Seelen sich im Glauben mit Christo bekannt gemacht haben, so wären sie freudig und willig zum Tode, weil sie ihrem Heilande trauten. ‚Wer an mich glaubet, der kommt nicht in das Gericht'. Und dies hätte mich zu der Zeit sehr gerührt, da der H. Professor dieses erzählt hätte, weil ich auch in solchen Umständen gewesen. Ich fände aber, daß der Glaube noch viel mehr zu lernen hätte an unserem Heilande und seiner Gnade, daß man alle solche Meinung gern stehen ließe. Dieser Punkt traf sie. Sonst war es mir sehr lieb, daß ich die Frucht meines gestrigen Gespräches bei ihr fand, indem sie sich heute früh zum Worte Gottes gewandt und mir nicht genug erzählen konnte, wie es ihrer Seele so schmackhaft worden. Endlich entschloß sie sich, bei dieser Quelle einfältig zu bleiben. Um 11 Uhr war der verwitweten Kurfürstin Leibschneider bei mir und erzählte mir seinen Ruf zu Gott und war außerordentlich herzlich, und ich wurde durch ihn sehr erquickt."

Drei Tage später meldet Elers wieder:

„Um 6 Uhr ging ich gleich zu dem Frl. v. Brandenstein. Da war nun eine ganz andere Arbeit wie gestern. Denn sie hatte eine ihrer Genossinnen bei sich, die wohl ein gut Gemüt zeigte, aber wie ich von Frl. v. Brandenstein vernommen, noch im Tanzen und anderen Mitteldingen ihren Zeitvertreib sucht."

Die Wittenberger Theologen waren in Lichtenburg und Pretzsch ohne Einfluß. Nur Feustking, der freilich nur 1710 und 1711 eine Professur an der Leucorea bekleidete, erfreute sich gewisser Geltung. Deshalb sah ihn Wernsdorf auch ganz gern neben sich, so ablehnend er ihm persönlich gegenüber-

---

Gott vorm Jahre hier in Leipzig an ihrer Seele getan, und sie zur Treue ermahnt. Sie hat einen von der Königin Bedienten hergesandt und Medikamente verlangt. Ich habe denn etwas von den besten Medikamenten für die Seele hinzugefügt. H. Breuning, Ihrer Hoheit von Sachsen Hofgärtner, ist heute angekommen und bezeugt, wie ihm die Weihnachtsfeier in Halle einen nachdrücklichen Antrieb, im Guten fortzufahren, gegeben, sonderlich das Gespräch mit dem H. Professor. An diesem Manne habe ich gesehen, daß das Reich Gottes einem Senfkorn gleich ist. Vorm Jahre kam der Leibschneider und machte mich mit diesem bekannt, und dieses Jahr haben diese beiden den vor zwei Tagen bei mir gewesenen Schuster zu mir gewiesen."

stand[8]). Für ihn, den ersten Professor und Generalsuperintendenten, war der Pretzscher Hof eine ständige große Sorge. „Der Hof zu Pretzsch", verzeichnete er unter dem 15. August 1720, „neigt mehr zu allerhand neueren Ansichten, als mir lieb ist", und dreizehn Tage später: „Diesen Augenblick komme ich von Pretzsch zurück, woselbst der Herr mir in meiner Verrichtung Segen gegeben. In der Predigt ließ mit Fleiß das Lied ‚O Herre Gott, dein göttlich Wort' singen. Fürchtete erst, es würde nicht recht sein. Ihre Majestät aber haben sich alles gnädigst gefallen lassen, wie ichs angeordnet, auch mich selbst gnädigst entlassen." Am 7. Juli 1721 schreibt er wieder:

„Itzt habe ich meine liebe Not mit Pretzsch. Da sind zwölf Kandidaten ausgesucht, die alle predigen sollen. Darunter sind vier bis fünf sehr anbrüchige Prediger, verwerfliche Leute, die sogar von dem Erzquäker, dem Grafen Reuß zu Köstritz, vorgeschlagen sind. Haec consilia de interiore statu aulae testantur. Einer ist so grob, daß der Herr Oberhofprediger selbst dawider protestiert hat[9])."

---

8) Wernsdorf unter dem 20. Juli 1710: „H. D. Feustking hat, so viel ich merke, droben ganz ungewöhnlich großen Ingreß, und stehen die Herren Politiker in den Gedanken, als habe ihn Gott selbst in Sachsen gesandt, bei ihrer Hoheit und dem Kurprinzen viel Gutes zu stiften. Wünsche nur, daß alles seinen Bestand haben möchte, woran ich doch aus vielen Gründen zweifle." Wenig später: „Ich habe nunmehr H. D. Feustking kennen gelernt und finde, quod totus ex ambitione et avaritia sit compositus." Unter dem 4. Juni 1711: „H. D. Feustking hat am Sonntage wieder draußen in Lichtenberg gepredigt, doch glaube ich schwerlich, daß er dem Kurprinzen, wie einige sagen wollen, nachgeschickt werde." 16 Tage später: „H. D. Feustking ließ mir gestern sagen, daß er ganze 14 Tage und länger in Lichtenburg bleiben und daselbst bei Ihrer Hoheit den Sauerbrunnen trinken werde."

9) Vgl. dazu Wernsdorfs Äußerung vom 13. Okt. 1721: „Die Königin besteht noch immer auf Graupner. Bin aber dafür, daß er nunmehr nicht kommt. Steht ihm auch nicht zu raten. Allein diesen Verdruß haben wir an dem ehrlichen H. M. Uhlich verdient, welchen man recht opera data zu kränken gesucht hat, wie er denn nicht einmal coram Abschied nehmen dürfen, sondern es per literas verrichten müssen. H. D. Bück hat sich auch zum Instrument brauchen lassen, ihn zu kränken, und bedenkt nicht, daß ihm heut oder morgen mit eben dem Maß wird gemessen werden. Ich weiß, was mir der sel. H. D. Hoffmann geklagt und was mir H. Uhlich vertraut hat. Meinem Amte als ordentlicher Ephorus von Pretzsch beginnt er auch einzugreifen, sogar wider königliche Reskripte de facto zu despektieren. Es wird nötig sein, daß wir ihn herunter einmal zur Vernehmung fordern und Weisung geben. Der Mann hat bisher so viel gewagt, daß man itzt Einhalt tun muß zu seinem eigenen Besten. Wäre auch gut, wenn H. D. Pipping auch nicht so alles approbierte und hingehen ließe, was

Unter dem 7. September des folgenden Jahres läßt er sich Löscher gegenüber vernehmen:

„Wie ich höre, interessiert sich unser Pretzscher Hof stark für den D. Buck in Torgau zum Oberhofprediger. Glaube auch, daß ers durchdrücken wird. Der Mann hat sonst so frei ins Gelag hinein zu Pretzsch in der Kirche alles getan, was man ihm angemutet oder auch selbst gewollt hat. Solls auch wohl getan sein, daß ich solche Eingriffe so ungeahndet hergehen lasse? Am Sonntag sind sie abends um 6 Uhr aus der Nachmittagspredigt herausgekommen, finden es nicht anormal. Möchte immer sagen, meine Erholungsreise sei mir versalzen worden wie neulich Ew. Magnific. die Ihrige. Denn es ist, als wenn das ganze höllische Heer wider mich aufgewacht wäre."

Etwas eingehender berichtet er am 8. Februar 1723:

„Im höchsten Vertrauen muß ich eröffnen, daß bisher zu Pretzsch in der Kirche sonderlich wegen der Lieder viel neuerliche Dinge eingerissen. 1. Darf die Litanei in der Wochenpredigt gar nicht mehr gesungen werden. 2. Lutheri et aliorum geistliche Gesänge etiam incipiunt sordere. Wenn der Kantor die Lieder ‚Durch Adams Fall', ferner ‚Es ist das Heil', ‚Wo Gott der Herr' singen will, so werden sie bei Hofe ausgestrichen. 3. Hat der Kammermusikus 267 neue Lieder müssen in Melodie setzen, von denen der Kantor sagt, sie schickten sich mehr in die Oper oder aufs Theater als in die Kirche. Auch ist dem Kantor anbefohlen, solche erstlich den Knaben beizubringen, hernach in der Kirche zu singen. Was wird die arme Gemeinde dazu sagen, so sich ohnedies beschwert, sie könne nicht mitsingen? 4. Soll ein neues Pretzscher Gesangbuch[10]) und zwar gleich itzo gegen die Messe gemacht, gedruckt und alle obigen Lieder hineingesetzt, Lutheri seine aber ausgelassen werden. Kantor will beschieden sein, wie er sich verhalten soll. Nun habe zu Pretzsch schon etwas davon gegen

---

der Hof angibt. Wenn consilia nicht wohl geraten, soll ein Beichtvater Remonstration tun. Denn wenn hohe Häupter alle recht hätten, dürften sie kein Vaterunser beten. Doch auch dieses ist ein Dokument der einreißenden Cäsaropapie." Schon unter dem 21. August: „Gestern ließ Ihre Majestät an mich gelangen, daß ich am folgenden Sonntag den neuen Diakonus zu Pretzsch einführe. Gott mag mir Segen dazu verleihen. Es ist wahrlich Zeit, daß bei dem Hofe etwa ein und anderes gebessert werde."

10) Pretzsch, den 17. Mai 1720 die Hofdame Frl. v. Friesen an Francke: „Es veranlaßt mich der hohe Befehl von Ihrer Majestät, meiner gnädigsten Königin, diese Zeilen an Ew. Hochehrw. abgehen zu lassen. Denn nachdem sie das hierbeikommende Gesangbuch (so sie sich täglich bedienen und also Dero Handbuch mit Recht mag genannt werden) wiederum aufs neue zum Druck befördern lassen, haben sie mir befohlen, nebst Versicherung Dero gnädigsten Grußes dieses an Ew, Hochehrw. zu übersenden." Vgl. auch P. Haake, Christiane Eberhardine und August der Starke S. 165.

den H. Präsidenten geklagt und mit ihm Abrede genommen, in solchen Fällen es privatis literis ihm mitzuteilen, damit kein Geschrei daraus werde. Weils aber eine Religionssache ist, habe ich doch auch Ew. Magnif. im Geheimen davon Nachricht geben und bitten wollen, mit Ihrer Exzellenz, dem Herrn Präsidenten, es zu besprechen und mich hernach im Geheimen zu bescheiden, was Kantor tun und lassen, auch was ich wegen des Gesangbuches tun soll. An das Konsistorium davon was zu bringen, non est consultum. Denn wir haben es mit einem Hofe zu tun. Es darf auch sonst niemand was davon erfahren, als der H. Präsident. Gott gebe heilsamen Rat!"

In ständiger Sorge schwebten die Wittenberger, die Hallischen könnten durch ihren Einfluß in Pretzsch ihre Stellung untergraben, die Orthodoxie in Kursachsen stürzen. Ganz erregt schreibt Wernsdorf schon 1715 einmal: „Ich weiß, wie es Lange mit mir bei der dame d'honneur von Brandenstein [11]) bei Ihrer Majestät,

11) Elers unter dem 13. Mai 1715 an Francke: „Einer von der Königin Bedienten bringt mir einen Brief von der Brandenstein. Als ich ihn öffnete, lag ein Brief von ihr und H. Syburg darin nebst dem Auftrage, ich solle einen Boten nach Halle senden und den Brief richtig übermachen." Unter dem folgenden 6. Oktober: „Frl. v. Brandenstein schrieb, nun wäre der Apfel reif und heruntergefallen. Sie hätte eine gnädige Dimission von der Königin erhalten." Zwei Tage später: „Eben kommt der Königin Lakai und bringt mir einen Brief von der Brandenstein, darin sie anzeigt, daß sie gedächte, morgen Abend in Halle zu sein und sich etliche Zeit da aufzuhalten. H. v. Syburg meint, sie könnte bei H. Leidemut einkehren, welches ich denn überlasse, wie es gehen kann. Nur bitte ich dieser aus einer Schlacht Entronnenen auf alle Weise nach ihren Umständen behilflich zu sein, daß sie daselbst ihre Erbauung, wonach sie sich so lange gesehnt hat, finde. Vielleicht kommt der H. v. Syburg, der diesen Abend ihr entgegenreist, mit ihr nach Halle. O wenn durch Ihren Ernst dem armen zweiten Herrn (Reuß) auch eine Hilfe widerfahren möchte! Da nun diese alle, nämlich der H. Graf Reuß, H. Syburg und Frl. v. Brandenstein zu Ihnen kommen, so setzen Sie mal an ihre Gemüter und weisen ihnen, wie sie ihre Sachen recht einrichten, daß sie mit einander selig werden." Unter dem 11. Okt.: „Jetzo habe Ihre Briefe vom 10., die mich sehr erfreuen, sonderlich daß die liebe Brandenstein dort im Segen ist. O, Sie suchen doch alle Gelegenheit, ihrer Seele eine Erbauung zu geben. Denn das haben wir bei dem zweiten Herrn mal wieder zu genießen, weil ich achte, daß sie noch die ernstlichste von dem Hofe sein möchte. Denn der arme Graf muß beständig jemanden haben (wie ein Kind, das eine Wartung nötig hat), der ihm zuredet. Jetzo ist er gottlob wieder in ziemlicher Fassung des Gemüts. Morgen sende ich ihn nach Halle. Da mögen Sie denn ferner an ihm arbeiten mit Gottes Hilfe." Köstritz, den 7. April 1715 v. Syburg an Francke: „H. M. Henke wird mündlich von Frl. v. Brandensteins und meinem Zustande Nachricht gegeben und gemeldet haben, daß sich immer mehr Hoffnung herfürtut, der Königin Herz zu unserem Vorhaben von Gott gelenkt zu sehen."

der Königin, Hofe gemacht und wie er mich da angetastet hat. Joachimus ille hat allen Kredit auf Lebenszeit bei mir verloren, und will ich vor diesem Manne treulich gewarnt haben. Seine eigenen Kollegen müssen gestehen, daß nicht viel Gutes an ihm sei."

Der erste Versuch Halles, einen Pietisten nach Wittenberg in einflußreiche Stellung zu bringen, mißlang. Nach dem Tode des alten Generalsuperintendenten Kaspar Löscher wollte man sein Amt dem Stargarder Professor Zierold, dem streitbaren Vorkämpfer des Pietismus in Pommern, zuwenden[12]). An dem Widerstande des Oberhofpredigers Pipping und dem Einfluß, den er bei der Königin noch besaß, scheiterte der Versuch. Aber fünf Jahre später, als der Pietist Marperger[13]) durch die Kö-

12) Leipzig, den 6. Okt. 1718 Elers: „H. D. Zierold berichtet, wie die drei Herren Theologen hier ihn ersucht, Sonntag früh in der Paulinerkirche zu predigen, so er auch bewilliget. Er gedachte, daß er hier vernommen, wie der Graf von Flemming sich sehr interessiere, daß er nach Wittenberg komme. Er hielte sich aber still darüber. Andere aber stehen in dem Gedanken, der Graf Zinzendorf in Wittenberg hätte den Herren des Rates in Wittenberg H. D. Zierold zu ihrem Superintendenten vorgeschlagen, welche auch auf ihn bestanden und es den Theologen mitgeteilt. Diese aber und sonderlich H. D. Wernsdorf hätten sich sehr dawider gesetzt, wären auch endlich mit dem Rate in solche Weitläufigkeit darüber geraten, daß diese Sache ins Oberkonsistorium gekommen, welches nun den Ausspruch tun werde." Den Tag darauf: „Der H. Oberamtmann Ryssel von Wittenberg hat von der Wahl des Superintendenten in Wittenberg gesprochen. Ich habe ihm angezeigt, daß H. Zierold am Sonntage früh im Paulino predigt, welchen er zu hören zugesagt." Von der Predigt meldet dann Elers: „Im Proloquio spielte er mit dem Namen Jehova und hatte da seine Spekulationen nach seiner Weise. Da habe ich eben recht bemerkt, wie er dadurch viele Einfältige aus der Kirche predigte, daß sie weggingen. Bei dem allen kann ich doch nicht anders sagen, er hat kräftig und überzeugend gepredigt, die Sünder gerührt und die, so sich aufwecken lassen, gewarnt und ermahnt, auf dem guten Wege fortzufahren."

13) Wernsdorf unter dem 18. September 1724: „Ach, daß doch die, so uns Gott zu Häuptern gesetzt hat, eine so gute Meinung von uns hätten, als Auswärtige von uns haben. Novus advena (Marperger) ist zehn Tage diesseits der Elbe gewesen, at ne invitatus quidem voluit salutare Wittebergam, cuius videndae gratia rex Sueciae 16 abhinc annis 13 milliaria est emensus. Ad invitationem necdum respondit. Antwortet er nicht, werden wirs hinfüro auch an uns kommen lassen, ihn einzuladen. Odisse Wittebergam vel aversari ist keine gute Marke." Unter dem 23. Juli 1725: „Als Regina gestern acht Tage kommunizierte, haben einige, so dabei gestanden, beobachtet, daß ὁ δεῖνα post solemnem exhibitionis formulam ‚Nehmen Sie hin' auch noch einen besonderen Wunsch und Gebet appendizieret und sonst allerhand

nigin das Oberhofpredigeramt in Dresden erhalten hatte, glückte der Schlag gegen Wittenberg. Zwei Pietisten, Haferung und Joch, wurden als Strafprofessoren den Orthodoxen Wernsdorf und Schröer zur Seite gestellt [14]), auf Grund eines gestohlenen Briefes Wernsdorf in eine Strafe von 100 T. genommen, er des Vorsitzes im Konsistorium entsetzt, dieser dem Juristen Wernher übertragen [15]), die Universität von einer pietistischen Kommission visitiert [16]). Damals urteilte eine hohe Stelle in Dresden von dem verdienten Wernsdorf: „Da haben wir einen orthodoxen Flegel in Wittenberg. Der muß Prügel haben. Es ist nur schade, daß er jährlich wieder etliche orthodoxe Flegel zeugt, die eben so dumm sind wie er." Den Tag darauf, nachdem Wernsdorf die erste Stelle im Konsistorium eingebüßt hatte, starb die Königin. Viele in Wittenberg wollten darin ein Gottesgericht sehen.

Noch bevor 1726 der schwere Schlag gegen die Orthodoxie in Wittenberg fiel, hinderte der Hof in Pretzsch, bzw. das durch ihn beeinflußte Oberkonsistorium die Theologen daselbst an der nachhaltigen Vertretung der Rechtgläubigkeit. Ritschl urteilt einmal: „In Löschers Timotheus Verinus hat die Orthodoxie

---

neuerliche Ceremonien auf der Kanzel gebrauchet. Wohin werden wir noch verfallen? Incipiunt nonnulli etiam illa in aula secius de eo sentire et palam dicere, er sei ein Flatteur, Heuchler und Schmeichler."

14) Vgl. Wotschke, Oberhofprediger Marperger in Briefen an Francke, diese Zeitschrift 1932 S. 181 ff.

15) Wernsdorf unter dem 1. Februar 1728: „Es ist die größte Prostitution für den hiesigen Superintendenten, daß er künftig nicht einmal mehr von dem Ordinando abgeholet wird und sich dazu von seinem Kollegen, einem Juristen, in seiner eigenen Kirche dirigieren oder vielmehr kommandieren lassen soll. Hic candide et ingenue scribo. Ehe ich mich so subjungiere und vor der ganzen Welt degradieren lasse, will ich aus Sachsen ziehen. Der Superintendent exerciert noch iura episcopalia, der Jurist ist beim Examen in Wittenberg wenig oder nichts nütze." In einem anderen Schreiben klagt er Löscher: „Ach, wie läßt uns Gott immer tiefer in die Prüfungsstunde hineinkommen. Ich habs lange gemerkt, daß man darauf ausgehet, wie man uns beide aus dem Lande jagen mag. Vorsicht ist hier nötig, daß es nicht heiße, wir haben es danach gemacht."

16) Joachim Lange in Halle: „Für die Wittenberger Aspekte preise ich Gott. Wahrlich wunderbar sind die Wege der göttlichen Vorsehung! Ich habe immer geglaubt, auch wohl gesagt, Wittenberg muß noch zu unserer Zeit eine Eroberung Halles oder des Reiches Gottes werden. Herr D. Wernsdorf wird sich bald zu Tode eifern und die dritte Professur freimachen."

ihre Kraft erschöpft." Er übersieht, daß ihren Theologen in Wittenberg, auch anderswo gar nicht mehr erlaubt war, in der alten Weise zu streiten. Selbst Löscher hat den zweiten Teil seiner Polemik gegen Halle nur unter großen Schwierigkeiten herausbringen können[17]), erlebte, daß seine Unschuldigen Nachrichten verboten, ihm gar der Besuch seiner Wittenberger Freunde verübelt wurde[18]). Wernsdorf läßt sich unter dem 24. Januar 1721 vernehmen:

„Gestern ist über Vermuten das Reskript wegen des Elenchus, sonderlich des antipietistischen eingelaufen, so zwar mit gar glimpflichen Worten und z. T. gnädigsten Ausdrücken, aber quoad materialia so abgefaßt ist, daß wir bei der theologischen Fakultät uns und sonderlich der liebe H. Schröer sich darüber von Herzen betrübt haben. Wir können auch unmöglich uns dabei beruhigen und werden also mit einer Remonstration einkommen. Denn so können wir uns nicht einschränken lassen. Wenn wir es sonst noch nicht wüßten, wie es bei unserem Hofe aussieht, könnten wirs aus dem Reskript lernen."

Die Wittenberger haben sich doch beschränken müssen. Jahn hat seine schon angesetzte Disputation gegen die Hallischen und sonderlich gegen Thomasius nicht halten dürfen[19]), Magister

17) Löscher unter dem 24. Jan. 1721: „Nunc prorsus interdicta est mihi responsionis, quam Hallensibus opponere necessum habeo, editio, quae Vitebergae nunc excudatur, sed imminent tamen et hoc et alia id genus mala, in quibus, cum ingruant. me ab omnibus, quibus par erat mihi praesto esse, desertum video, sed recensiones theologicae, Die Unschuldigen Nachrichten, omnino prohibitae sunt, quod controversias tractent."

18) Löscher unter dem 19. Aug. 1722: „Ich stecke hier abermals in der Not und im Druck wegen einer Religionssache, die ich im Glauben gewagt, darüber die Gewaltigen solchen Unwillen geschöpft, daß, als ich vor vierzehn Tagen nach Wittenberg gereist, meine Blutsfreunde zu sehen, man indessen in der Meinung, als würde ich mit den Herren Theologen zu Wittenberg in Religionssachen etwas verabreden, allhier wider mich stark konsultiert und nach meiner Wiederkunft an gedachte Herren Theologen scharfe Inhibitionen und noch härtere an mich, daß ich mich in nichts, so einigermaßen den statum publicum beträfe, mischen solle, ergehen lassen. Bei dieser Lage, da man alle meine Tritte beobachtet, würde ich unter irgend einem Vorwande nicht einmal die Erlaubnis zu reisen bekommen."

19) Jahn unter dem 17. Aug. 1722 an Löscher: „Pervenit ad nos mandatum regium ex concilio sanctiori missum, quo disputatio antea tantum dilata plane inhibetur et simul omnis elenchus nominalis saltem singulorum adversariorum interdicitur. Quamvis autem hoc edictum causam nostram multo difficiliorem reddiderit, tamen iustitia eius et tuo patrocinio fretus de optato exitu nondum prorsus despero ac propterea libelli supplicis a respondente meo ad potentissimum regem dati duo exemplaria unum protosynedrio, alterum senatui

Ramm sich müssen maßregeln lassen [20]), weil er wider Buddeus die Feder gespitzt, Wernsdorf sich unter dem Schleier der Anonymität hinfort geborgen, wo er ein deutliches Wort noch sagen wollte. Das große kursächsische Edikt wider den Elenchus vom 2. Oktober 1726 hat seine Vorläufer gehabt.

Auch an der Universität innerhalb des Lehrkörpers war die Stellung der Orthodoxie keineswegs so sicher, herrschte sie durchaus nicht so unbedingt, wie man im allgemeinen annimmt. Besonders die Juristen, teilweise Anhänger des Thomasius, befehdeten sie vielfach. Wernsdorf litt schwer darunter. Als sein tüchtiger und begabter Kollege Neumann 1709 vorzeitig ins Grab sank, empfand er es bitter, den wackeren Mitstreiter verloren zu haben. Löscher, der eben als Superintendent nach Dresden gegangen war, schüttete er sein Herz aus:

„Mein Kummer ist nicht zu beschreiben und lacrimas mihi ex oculis prorumpunt scribenti. Der H. Vater ist alt und schwach, der H. Gevatter als mein allerliebster Kollege hat anderswohin ziehen müssen, die vierte Stelle ist noch nicht besetzt. Da kommt Gott und nimmt uns auch den anderen H. Kollegen. Das tut mir weh. Der liebe H. D. Neumann hat zwar sehr große und mancherlei beschwerliche Fehler an sich gehabt, aber ich muß doch auch danken, daß Gott viel Gutes in ihn gelegt, auch durch ihn getan hat. Ach, wie werden unsere Feinde frohlocken, daß unsere Akademie so betrübt wird! Da, da werden sie sprechen: ‚Das sehen wir gern'. Ich habe diese ganze Nacht vor Betrübnis fast nicht schlafen können. Ich sehe schon voraus, was für Verdrießlichkeit dieser Todesfall nach sich ziehen wird."

---

sanctiori reddendum eidem, qui has literas perferet, commendavi. Deum et conscientiam meam testem habeo me nihil dedisse affectui vel odio privato contra d. Thomasium, sed id unice egisse, ut perniciosis erroribus eius latius in dies grassantibus per legitimum elenchum pro modulo meo obicem ponere." Unter dem 25. Januar 1723 schreibt er, daß er den Präsidenten gebeten habe, wenigstens über den ersten rein dogmatischen Teil disputieren zu dürfen. „Sonst habe aus des H. Präsidenten Brief nicht ohne Verwunderung ersehen, daß auch meine letzte Disputatio anticrameriana, weil darin den Theologen eine decisio controversiarum fidei zugeschrieben wird, im Geheimen Rat so übel aufgenommen worden, daß sie gar Anlaß zu einer Hinaufforderung und Vorhaltung geben wollen."

20) Wittenberg, den 1. Jan. 1724 Jahn: „Sonst hat mich auch betrübt, daß der gute H. M. Ramm wegen der wider Buddei Obiectiones edierten Apologie von dem H. Oberhofprediger so übel angelassen worden und nicht nur des königlichen Stipendii, sondern sogar aller Beförderung verlustig erklärt worden. Man sieht auch hieraus, quod veritas etiamsi lenissime defensa odium pariat."

Fünf Wochen später klagt er:

„D. Berger hat vor acht Tagen ein recht läppisches und zumal einem akademischen Prorektor unanständiges Programm verfaßt, worin er sowohl die ganze rem publicam literariam als auch insonderheit die honores academicos in allen Fakultäten durchziehet. Bei unserem Kollegio haben wir es dato noch nicht so gehalten, daß wir irgendwie Ignoranten (sie müßten denn in Leipzig gezogen sein) zu Licentiaten bloß des Geldes wegen gemacht. Halten sie es bei der juristischen Fakultät also, so handeln sie wider Pflicht und Gewissen und sind keiner Ehre würdig. Ich habe mit verschiedenen aus dem Corpore deswegen gesprochen und videntur omnes improbare. Gleichwohl will niemand was sagen. Bei Ablegung des Prorektorats in der Schloßkirche hielt er eine Rede, die war noch schlimmer. Er sagte ungescheut, es komme aus dem Papsttume her, daß Theologen mit in den Konsistorien säßen. Von rechtswegen gehörten deren Sachen bloß vor die Politiker, wie denn auch überall noch die Politiker das Präsidium führten, in den Reichsstädten auch keine Prediger mit ins Konsistorium gezogen würden. Das ius episcopale leugnete er einfach. Was das schlimmste war, so sagte er, die Ehe wäre ein bloßer Kontrakt, und wäre die Kopulation nicht de essentia eius. Es käme auch noch aus dem Papsttume her, damit die Prediger was zu verdienen hätten. In Holland würden die Eheleute auf dem Rathause zusammengegeben sine interventu sacerdotis. Das sind lauter Thomasische Prinzipien, die er nunmehr überall ausbreiten will. Worüber ich mich sehr geärgert, auch mit einem und anderem gesprochen. Allein es will niemand mit mir auftreten und der Katze die Schellen anhängen. Der H. Vater meint, D. Berger sei von der Autorität nicht, daß er großen Schaden tun könnte. Das ist wohl wahr. Indessen hören das junge Leute mit an. So ziehet er auch die nobiles sehr an sich. Also weiß ich nicht, obs ohne Exzeß abgehen wird. Kommts zur Visitation, worauf ich mich sehr freue, so will ichs allein machen und mich dieserwegen hart beschweren."

Einen ähnlichen Angriff meldet Wernsdorf unter dem 2. Mai 1723:

„Am Sonnabend acht Tage hatten hiesige Juristen eine promotionem publicam, wozu das ganze Corpus eingeladen war. Es war Sonnabends, also blieb ich zu Hause. Ceteri descenderunt in templum. Da hat nun der Ordinarius Wernher[21]) als Promotor seine ganze Rede

21) Über Wernher klagte Wernsdorf 1728: „Wenn dem Diotrephes nicht Maß und Ziel gesetzt wird, habe ich Sicherheit und Ruhe nicht zu hoffen. Der Mann kann ohne Rotten und Anhang nicht sein. Da muß sich jeder absolut unterordnen oder auf alle Weise vexieren lassen. Das habe ich nun zehn bis elf Jahre erfahren und weiß, wie es tut."

wider die Theologie und die antihenoticos gerichtet und solche ärgerlichen, anzüglichen Ausdrücke gebraucht, daß endlich ein Gemurmel entstand, so ihn veranlaßt, etliche Blätter umzuschlagen und abzubrechen. Es haben die flosculi aus dem Arnoldo von den Substantianern und Accidentianern müssen angebracht werden, hat aber seine eigene Schande nicht verschweigen können, indem er öffentlich gestanden, er sei aus Ambition von der Theologie ab und zu der Juristerei getreten. Jeder hat sich an dem Gespötte geärgert, und wenns meinem Kopfe nachgehet, wollen wir uns bei Hofe darüber beschweren. Es ist eine Schande, daß inter sacrum solch ein Gespött soll getrieben werden und daß wir uns vor unseren eigenen Hörern sollen prostituieren lassen. Erst laden sie uns ein als hospites, hernach wollen sie sich über uns mokieren. Das tun die Bauern nicht einmal, wenn sie Kirmesgäste gebeten haben. At illi nihil est mirum."

Als eine Herausforderung empfanden es 1713 die Theologen, daß der Mathematiker Joh. And. Planer, der stark nach Halle neigte, lange mit Francke korrespondiert, unlängst durch seine Disputation Nova de anima humana eiusque propagatione sententia bös angestoßen hatte[22]), von der Universität zur Beförderung für eine juristische Professur vorgeschlagen wurde. „Ich würde es nicht glauben, nisi assessissem, interfuissem, scripsissem. Scilicet nihil tam absurdum, quin cadat in conclusum academiae. Tota facultas theologica war dawider, reliqui omnes uno excepto Klausingio gaben ihm ihr Votum, So toll gehets hier zu!"

Erwuchsen der Orthodoxie in Wittenberg auch Schwierigkeiten durch eine enthusiastische, pietistische Strömung in Stadt

22) Wernsdorf: „Planers liederliche Disputation wird der H. Abt Schmidt zu Helmstedt refutieren, und der junge Leyser, der sonst in Rostock studieret, unter ihm respondieren. Mediziner und Philosophen haben sich vereinigt, ein Exempel zu statuieren, daß sie kapabel wären, quodlibet contra quodlibet zu machen und auch die absurdesten Dinge durchzudrücken. Weil auch Kirchmayern und anderen der Odem nach einer theologischen Profession stinkt, so dachten sie auf solche Art zu weisen, daß ein Philosoph avancieren könne, wenn er gleich kein specimen von derjenigen Profession abgelegt hat, wozu er sich bestellen lassen will." Wittenberg, den 8. Jan. 1718 Schröer: „Auf hiesiger Universität liegt die theologische Fakultät zu Füßen der anderen, und itzo gibt zur Unterdrückung nicht wenig Anlaß die Klage, welche unter H. Wernsdorfs Dekanat wider H. Prof. Berger forciert, in welche H. Wernsdorf und H. Chladenius etliche Worte, daß nämlich hier Personen zu finden, welche ihr Geld oder Besoldung mit Sünden nähmen, einfließen lassen. Der Philosoph Kirchmayer und sein Anhang setzt der Fakultät viel zu."

und Land? Die Frage ist schwer zu beantworten. Jedenfalls waren es immer nur einzelne, die sich gegen das herrschende Kirchentum auflehnten. Im Jahre 1648 finden wir in Wittenberg M. Georg Bühnemann, den Expastor, den der Herzog von Lüneburg-Braunschweig „um Christi Wahrheit willen" vertrieben hatte. Gottfried Arnold bzw. Breckling hat ihn den Wahrheitszeugen nach Luther, also den Kämpfern gegen die Orthodoxie eingereiht. Bühnemann wird auch in Wittenberg gegen sie gearbeitet haben. Nach anderthalb Jahren mußte er deshalb wieder zum Wanderstabe greifen. „Die Stadt konnte ihn nicht länger ertragen." Wie weit seine Wirksamkeit ging, weiß ich nicht, aber einen zehnjährigen Knaben hat er mit seinem Geiste erfüllt, den jungen Johann Michaelis, jenen schroffsten aller Separatisten, der in der Kirche nur das große Babel sah und alle Gerichte Gottes auf sie herabrief. Soweit ich sehe, ist Michaelis später nur vorübergehend nach seiner Vaterstadt gekommen, zahlreich werden seine Freunde hier nicht gewesen sein und nur im geheimen werden sie sich zu ihm bekannt haben. In dem nahen Rehayn bei Jessen hielt zu ihm der Erbrichter Jak. Christ. Reinhardt. Im Sommer 1695 weilte einige Wochen in der Umgegend von Wittenberg bei heimlichen Freunden Heinrich Betke, der Adoptivsohn des Linumer Pastors Joachim Betke, des bekannten Weigelianers, Pazifisten, Quietisten, der von seinem Adoptivvater viel übernommen hatte, ein Schwärmer wie er war und als Verleger schwärmerischer Schriften sich einen Namen gemacht hat. „Was ich in Wittenberg gesehen und gehört," schreibt er an Francke, „ist ein Greuel und ein rechtes Babel und Sodom. Daselbst ist nichts von Lutheri alten Fußstapfen zu sehen, sondern lauter Statisterei." Schade, daß wir nicht wissen, wer Betke aufgenommen und Gastfreundschaft erwiesen hat.

Auf dem Wege vom pietistischen Halle nach dem pietistischen Berlin ist mancher Schwärmer durch Wittenbergs Tore gezogen und hat in der Lutherstadt zu werben gesucht. Der Danziger Schelwig erzählt in seinem Itinerarium antipietisticum von einem Zoller, der die Pastoren und Professoren der Elbstadt aufgesucht, in Wittenberg mit wenigen Groschen in der Tasche

ein Waisenhaus habe bauen wollen. Er sucht ihn lächerlich zu machen, als Dummkopf und Narren hinzustellen, bei dem jeder verständige Zuspruch vergebens gewesen sei. Ich kann seine Erzählung nicht nachprüfen. Im Februar 1716 meldet Wernsdorf:

„Vor einigen Tagen hat sich ein selbstgewachsener Prophet namens Grübel, sonst ein Leinweber, aus dem Reiche eingefunden, der zweimal greuliche Lästerungen und Injurien sonderlich gegen die Akademie und städtischen Geistlichen, auch Studenten ausgesprochen, auch Weissagungen dem H. Generalsuperintendent zugestellt hat. Gestern drang dieser (Kaspar Löscher) im Konsistorium sehr darauf, daß man eine Verordnung an den Rat ergehen lasse, ihn sofort aus der Stadt zu schaffen, allein unsere Herren Juristen waren nicht dazu zu bringen. Er wäre noch nicht gehört, weniger überzeugt, er könnte impos mentis sein. Man müsse ihn erst vernehmen. Als darauf der Herr Senior das Konsistorium verließ, urgierte ichs sehr, konnte es aber nicht weiter bringen, als daß der Mensch sofort vor das Konsistorium zitiert werden sollte. Wir haben ihn aber bisher nicht auskundschaften können."

Auf seinen vielen Reisen ist der Chiliast Petersen verschiedentlich in der Elbstadt gewesen und im Schwarzen Bären abgestiegen. Dann ging es wie ein Lauffeuer durch die Stadt: „Petersen ist da", und die Studenten eilten herbei, ihn zu sehen, zu sprechen, auch ihm ihre Stammbücher vorzulegen, daß er ein Wort eintrage[23]). In seinem Büchlein „Freudiges Zujauchzen der Kinder Gottes", da er alle Frommen Lob- und Danklieder anstimmen läßt über Speners Sieg über die Wittenberger Fakultät, bringt er auch einen Psalm der auserwählten Fremdlinge und Pilgrime in Wittenberg. „Ein malitiöses, nichtswürdiges Schandbuch" hat Wernsdorf das Büchlein genannt, doch hat es zweifellos einige Petersenianer in Wittenberg gegeben. Als

23) Wernsdorf, den 10. Aug. 1709: „Nächst verwichenen Montag, da kaum die Post von hier abgegangen, ist D. Petersen hier angekommen, im Schwarzen Bären logiert und folgenden Tages weiter nach Zerbst gegangen. Seinem Vorgeben nach ist er von Meißen, vermutlich aber auch von Dresden kommen, indem er ohne Zweifel bisher seiner Gewohnheit nach ut ille 1. Petr. 5 im Lande herumgezogen, die lieben Schwestern und Brüder zu stärken. Hier hat er bei großem Zulauf der neugierigen Studenten seine Hypothesen de restitutione omnium rerum von Leib, Seel und Geist ungescheut vorgetragen, worüber er aber von einigen nur ausgelacht, auch wohl durch Argumente verwirrt worden."

Elers einmal durch Wittenberg reiste, trat der Postmeister Zimmermann an ihn heran und erzählte ihm, daß er seine Tochter nach Halle in Franckes Anstalten zur Erziehung geben wolle, und sprach dann von Petersen, dessen Schriften er alle gelesen, und wollte weiteres von ihm und den Fragen, die er aufgeworfen, hören. Damit kam er aber bei Elers schlecht an. „Wir haben aus Gottes Wort noch so viel zu lernen, daß wir die Zeit mit solchen unnützen Fragen nicht vertrödeln dürfen." Joch, der Pietist, seit 1726 zweiter Professor und Propst an der Schloßkirche, hatte in seinen Predigten anfänglich gewaltigen Zulauf. Alles drängte sich unter seine Kanzel, Studenten und Bürger wollten den Mann sehen und hören, der eine neue Ära in Wittenberg eröffnen, Franckes Geist und Wesen in der Lutherstadt heimisch machen sollte, und der auf die orthodoxen Heuchler so tapfer schelten konnte [24]). Aber schon nach wenigen Wochen verloren sich die Hörer wieder. „Seine Kirche ist wüst", schrieb da Wernsdorf, Wittenberg blieb eine orthodoxe Stadt, auch die theologische Fakultät blieb orthodox, denn nach Jochs Tod wurde wieder ein Vertreter der Rechtgläubigkeit berufen, Haferung aber wußte nach keiner Seite hin sich irgendwie durchzusetzen [25]).

Abgeschlossen im Juni 1933.

---

24) Vgl. das böse Pamphlet „Das zu dem Herrn Jesu Christo wider die eindringenden pietistischen Schwärmer um Hilfe und Errettung flehende Wittenberg".

25) Die Briefe Wernsdorfs an Löscher finden sich in der Staatsbibliothek Hamburg supel. epist. Bd. 79 und 80, die Briefe an Francke in der Staatsbibliothek Berlin und in der Hauptbibliothek des Waisenhauses Halle.

Neues zur Text- und Literarkritik der Pseudoklementinen?

Von Hans Waitz.
Darmstadt.

Den neuesten Beitrag zu der pseudoklementinischen Literatur, mit dem ich mich hier beschäftigen möchte, hat E. Schwartz mit seinem Aufsatz: „Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Clementinen" in der Zeitschrift für Neutest. Wissenschaft 31, 1932, S. 151 ff. gegeben.

Zunächst behandelt er die Textüberlieferung der Homilien (H) und Rekognitionen (R), insbesondere die von Lagarde herausgegebene syrische Übersetzung (Σ) des verlorenen griechischen Originals von R, das sonst nur durch die lateinische Übersetzung Rufins bekannt ist, und der griechischen H. Leider umfaßt Σ nicht sämtliche Bücher vor R bzw. H, sondern, in zwei Ausgaben erhalten, nur 1) R 1, 1—4, 1a in einer Handschrift IX. Jh. und 2) R, 1, 1—4, 1a + H 10, 1—14, 12 (außer H 12, 25—33) in einer edessenischen Handschrift vom Jahre 411. Immerhin bieten diese Handschriften reichliches und wertvolles Material für die Textkritik, vor allem der für das pseudoklementinische Problem wichtigen ersten drei Bücher R. Mit Recht beanstandet Schwartz, daß sie von der wissenschaftlichen Forschung nicht genügend beachtet worden sind. Nachdem jedoch, wie er S. 153 erwähnt, im Auftrag der Berliner Akademie eine griechische Übersetzung des ersten Teils von Σ (R 1, 1—4, 1) erfolgt und dadurch auf dem Weg einer Textvergleichung mit Rufins Übersetzung und mit H eine Wiederherstellung des griechischen Originals annähernd ermöglicht ist, erwürbe sich der verdienstvolle Herausgeber von Eusebs Kirchengeschichte ein großes Verdienst auch um die pseudoklementinische Forschung, wenn er, was ich zuletzt in der Zeitschrift für Neutest. Wissenschaft 28, 1929, S. 272 als dringend bezeichnet habe, eine kritische Ausgabe von R veranstaltete. Sie würde manches erhellen, was jetzt noch im Dunkeln liegt.

Denn sicher ist Σ im allgemeinen zuverlässiger als die lüderliche Arbeit Rufins, wie Schwartz sie charakterisiert. Ob sie aber bzw. ihre griechische Vorlage in jeder Beziehung den Vorrang vor Rufin und dessen griechischer Vorlage besitzt, scheint mir durchaus nicht so festzustehen, wie Schwartz, wenn er S. 154 sagt: „Wo, wie in den ersten drei Büchern Σ vorliegt, ist dieser Text immer zugrunde zu legen." Er selbst muß zugeben, daß wenigstens in einem Stück die Vorlage

von Σ überarbeitet gewesen sei, nämlich in der Trinitätslehre der vielberufenen Kapitel R 3, 3—11, wo sie im Sinn der nicänischen Orthodoxie erfolgt ist. Muß aber dies zugestanden werden, so ist nicht abzusehen, warum Σ bzw. die Vorlage von Σ nicht auch andere Stellen im gleichen Sinn überarbeitet und geändert hat. Und wenn Schwartz S. 154 den syrischen Text der 9. Syzygie (τῆς τῶν ζιζανίων σπορᾶς καὶ τοῦ εὐαγγελίου κτλ.) für originaler hält als den lateinischen des Rufin (omnium gentium et illius, qui mittetur seminare verbum inter gentes), so gebe ich dem lateinischen Text den Vorzug, und zwar gerade deshalb, weil er schwerer verständlich ist. Mag diese 9. Syzygie, die in H keine Parallele hat, auf Grund von H 2, 17 als eine Umbildung der 8. Syzygie (Simon-Petrus) erklärt oder auf den heidnischen Polytheismus und dessen Überwinder Petrus gedeutet werden (vgl. C. Schmidt, Studien zu den Pseudo-Clementinen 1929 S. 264), so paßt sie in der auf den Heidenmissionar Petrus hinweisenden Fassung bei Rufin weitaus besser zu dem Syzygienkanon und dem Inhalt der Pseudoklementinen, als in ihrer Verallgemeinerung im Anschluß an das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen bei Σ. Ebenso sehe ich den in H beliebten, wie Schwartz sagt, affektierten Ausdruck ἁλῶν μεταλαβεῖν u. ä. für ursprünglicher an als den einfachen Ausdruck τροφῆς oder ἄρτου in Σ. Das beweist auch die Stelle Cont. 4, wo die beiden Ausdrücke ἄρτου καὶ ἅλατος nebeneinander stehen. Daher dürfen sie nicht gleichgesetzt, sondern müssen voneinander unterschieden werden.

Erheblichere Bedenken als gegen die textkritischen habe ich gegen die literarkritischen Untersuchungen von Schwartz zu erheben. Durch einen ins Einzelne gehenden Vergleich der Parallelstücke in H und R war ich in meinem Buch „Die Pseudoklementinen", 1904 S. 16 ff., zu dem Ergebnis gekommen, daß weder H noch R in jeder Beziehung primär oder sekundär, sondern beide bald primär, bald sekundär sind und darum nicht voneinander abhängen, sondern auf eine gemeinsame Grundschrift (G) zurückgehen. In Zitaten des Origenes aus Περίοδοι des Klemens und in ebenfalls auf Origenes zurückgehenden Notizen des Hieronymus, die sich teils in demselben Wortlaut, teils davon abweichend, teils überhaupt nicht in H und R wiederfinden, hatte ich den literarischen Nachweis für G gefunden. Auf Grund eines Inhaltsverzeichnisses von 10 petrinischen Büchern R 3, 75, sowie einer Rekonstruktion dieser Bücher aus R und H hatte ich endlich als eine wichtige Quellenschrift von G eine judenchristlich-gnostische Geheimschrift Κηρύγματα Πέτρου (K. Π.) annehmen zu müssen geglaubt. Diesen Feststellungen, die ich in verschiedenen Aufsätzen näher begründet habe, hatten bisher sämtliche Kritiker meines oben erwähnten Buchs sowie sämtliche Bearbeiter des pseudoklementinischen Problems im allgemeinen zugestimmt. Hauptsächlich gegen diese „Grund- und Quellen-

schriftenhypothese", die „in Deutschland allein herrschendes Dogma" geworden sei, wendet sich Schwartz in dem angeführten Aufsatz. Dabei hat er das 1930 erschienene und von C. Schmidt in Th.L.Z. 1931 Sp. 533 ff. und von mir in Z.K.G. 1931 S. 186 ff. besprochene Buch von O. Cullmann, Le problème littéraire et historique du romain Pseudo-Clémentin übersehen, Es hätte ihm den „dogmatischen" Charakter der von ihm bekämpften Hypothese noch deutlicher machen können.

Was ihn zu diesem Vorstoß gegen ein bisher allgemein anerkanntes Ergebnis der wissenschaftlichen Untersuchung veranlaßt hat, ist die allerdings nur sehr dürftige Überlieferungsgeschichte der Pseudoklementinen, insbesondere die Bemerkung Eusebs in seiner Kirchengeschichte (3, 38) über eine unechte und heterodoxe klementinische Schrift größeren Umfangs und neueren Datums, welche Dialoge des Petrus und Apion enthalte. Aus dieser Bemerkung, die von der gesamten Literatur bis heute beiseite geschoben worden sei, ergebe sich, daß diese Schrift, die wahrscheinlich mit den von Origenes zitierten Περίοδοι identisch sei, hauptsächlich außer der Familiengeschichte des Klemens Disputationen enthalten habe, in denen der durch Josephus bekannte Judenfeind Origenes die christliche Lehre als jüdisch angegriffen, Petrus sie aber verteidigt habe. Diese schon zur Zeit des Origenes vorhandene Schrift sei in der Zeit nach Euseb zweimal und zwar in Antiochien bearbeitet worden, zunächst durch den Verfasser von H, einen kecken, sensationslustigen Literaten, der an Stelle des Apion den Simon Magus einführte und den Brief des Petrus an Jakobus mit der Contestatio hinzufügte, sodann durch den Verfasser von R, einen weniger verwegenen zeitgenössischen Rivalen, der sowohl die ursprünglichen Klementinen als auch H benutzte, aus jenen breite Massen aufnahm, aus diesen den Simon Magus beibehielt und seiner Schrift den Brief des Klemens an Jakobus vorausschickte.

Indem ich mich diesem neuesten Erklärungsversuch des pseudoklementinischen Problems, der im wesentlichen auf den Uhlhorns zurückführt und damit die wissenschaftliche Forschung um mehr als 75 Jahre zurückwirft, zuwende, möchte ich zunächst feststellen, daß auch Schwartz, obwohl er mit aller Schärfe gegen „die Nebel" meiner Grundschrifthypothese ankämpft, ohne die Annahme einer Grundschrift nicht auskommt. Während sich aber für mich das Bild von G aus einer möglichst genauen Untersuchung des literarischen Befundes in H und R ergab, geht Schwartz mit Stillschweigen darüber hinweg und gewinnt sein Bild von G lediglich aus den kurzen Notizen des Origenes und insbesondere des Euseb.

Wie aber steht es mit dieser Grundschrifthypothese Schwartz'?

Zwar nicht unmöglich, aber schwer vorstellbar erscheint mir die Annahme, daß der weniger verwegene Verfasser von R einerseits G

dem Inhalt und Aufbau nach, andererseits aber auch H, die kecke Umgestaltung von G, für seine Arbeit benutzte und daraus den an Stelle des Apion eingeschmuggelten Simon beibehielt. Es ist das ungefähr so, wie wenn man behaupten wollte, daß Lukas sowohl den kanonischen Markus als auch einen Urmarkus für sein Evangelium als Quelle benutzt habe. Was nun aber die Apion-Petrus-Grundschrift selbst betrifft, so ist es wohl denkbar, daß ihr erster Bearbeiter (H) an Stelle des Judenfeinds Apion den Samariter Simon eingeführt und jenen zu einem Schüler des Simon gemacht hat, wie er in H und R erscheint. Wie aber kommt es, daß neben ihm, dem Grammatiker Apion, noch der Astrolog Annubion aus Diospolis und der Epikureer Athenodorus aus Athen als Simonschüler genannt werden (H 4, 6; 6, 1, 26; 20, 17, vgl. R 10, 52)? Und wie kommt es weiter, daß sowohl in H als auch in R nicht nur die von Apion vertretene allegorische Deutung der griechischen Mythologie, sondern auch die epikureische Philosophie und der astrologische Fatalismus zur Debatte stehen? Waren auch sie in G genannt? Warum schweigt sich Euseb über sie aus? Legen sie nicht die Annahme nahe, daß G nicht nur Dialoge des Apion und Petrus enthalten hat?

Überblicken wir aber die Disputationen, wie sie in H und R vorliegen, so erkennen wir, daß es sich in ihnen noch um ganz andere Dinge als um judenfeindliche Angriffe auf ein als Judentum betrachtetes Christentum gehandelt hat. Und gerade da, wo, wie in H 4—6, Apion noch als Disputator figuriert, ist er nicht der Angreifer, wie ihn Schwartz auffaßt, sondern der Angegriffene, der die griechische Mythologie und ihre allegorische Deutung — allerdings nicht gegen Petrus, sondern — gegen Klemens verteidigen muß. Auch geht gerade hier der Kampf nicht um christliche Lehren, bei denen Vorstöße gegen die apostolische Rechtgläubigkeit vorkommen konnten. Aber obwohl ich schon aus diesen Erwägungen heraus ernste Bedenken gegen die Schwartzsche Hypothese, daß Apion in G Gegner des Petrus war und in H durch Simon ersetzt wurde, erheben muß, stelle ich sie einstweilen nicht nur zurück, sondern nehme im Gegenteil an, daß diese Hypothese zu Recht bestehe, und untersuche daraufhin die Abschnitte in H und R, die lediglich von Simon Magus handeln, die also nach Schwartz nicht in G gestanden haben, sondern in H hinzugefügt und von hier nach R übernommen worden sind. Hat Schwartz recht, so muß in diesen Abschnitten H durchweg primär, R dagegen ebenso sekundär sein. Zweifellos ist H, wie an andern Stellen, so auch hier des öfteren primär. Und Schwartz hätte sich den Nachweis für die Priorität von H S. 171 ff. ersparen können, da sie von den Vertretern der Grundschrifthypothese, gegen die er sich wendet, wohl für H als Ganzes, aber nie für zahl- und umfangreiche Partien von H bestritten worden ist. So liegt z. B. auch eine Priorität von H gegenüber R vor,

wenn H 2, 19 f. als gemeinsame Pflegemutter des Simon und der Brüder Aquila und Nicetas das kananäische Weib genannt und als eine Witwe namens Justa charakterisiert, oder wenn H 2, 23 Johannes der Täufer zum Sektenhaupt gemacht wird. Denn der Verfasser von R hat beides in seiner Vorlage gelesen, da er R 2, 7 bzw. 2,8 Andeutungen darauf macht, aber aus Respekt vor der biblischen Überlieferung übergangen. Andrerseits ist aber auch R gegenüber H primär. So berichten beide (R 2, 1 und H 2, 1), daß die Brüder Nicetas und Aquila unter dem Gefolge des Petrus sind. Nach R 2, 6 und 7 sind beide noch anwesend gedacht, als sie in das Gespräch über Leben und Lehre des Simon eingreifen. Nach H 2, 21 aber müssen sie dazu erst herbeigeholt werden — ein Widerspruch in der Erzählung, dessen sich der Verfasser von H kaum schuldig gemacht hätte, wenn er von sich aus den Bericht über Simon in die Περίοδοι des Klemens eingefügt hätte, der sich aber erklärt, wenn er eine Vorlage benutzte. Nach R 2, 6 beschwört Nicetas vor seinem Bericht über Simon den Petrus in einer längeren feierlichen Erklärung, die mit den Worten beginnt: Testem vero invoco Deum, quia non ut segniorem te in certamine sciens metuo pro te etc. In H 2, 21 wird diese Erklärung kurz zusammengefaßt: οἱ δὲ (= die eben herbeigerufenen Brüder) τὸν θεὸν μαρτυρησάμενοι μηδὲν ψεύσασθαι ἐξετίθεντο. Wie in H 2, 21 läßt sich der Verfasser von H auch später eine auffällige Stilwidrigkeit zuschulden kommen, wenn er in der Erzählung des Nicetas von seiner Auseinandersetzung mit Simon (H 2, 27—30) zweimal (H 2, 29 und 30) den Nicetas mit den Worten καὶ ὁ Νικήτης ἔφη so einführt, als ob eben nicht Nicetas, sondern ein Dritter von ihm spräche — auch dies ein Hinweis darauf, daß der Verfasser von H den Erzählungsstoff nicht von sich aus gestaltet, sondern Fremdes in seiner Darstellung verarbeitet hat. In H 2, 25 erzählt er von Helena, der Genossin des Simon, daß die Griechen und Barbaren für sie gekämpft hätten, εἰκόνα φαντασθέντες ἀληθείας, ἡ γὰρ ὄντως οὖσα τότε παρὰ τῷ πρωτίστῳ ὑπῆρχε θεῷ, und fährt dann fort: πλὴν τὰ τοιαῦτά τινα ἑλληνικοῖς μύθοις υμπεπλασμένα πιθανῶς ἀλληγορῶν ἀπατᾷ πολλούς. Was das aber für griechische Mythen sind, die Simon allegorisch deutet, verschweigt er. Aber in R 2, 12, wo ebenso wie in H 2, 25 die trojanische Helena angeführt wird, hören wir, wie sich die Genossin des Simon einmal durch die Stockwerke eines Turms in die Tiefe gestürzt habe — ein gnostischer Mythus, der allegorisch auf das Herabsteigen der σοφία (= Helena) von dem obersten Gott zu den Menschen zu deuten ist. Daß nur der, der die übrigen Mitteilungen über Simon und Helena bringt, diesen gnostischen Mythus gekannt und berichtet hat — nach meiner Hypothese der Verfasser von G —, nicht aber ein Epitomator, wie es nach Schwartz der Verfasser von R sein soll, darf mit Sicherheit angenommen werden.

Nur mit der Simon-Petrus-Geschichte, nicht aber mit dem Klemensroman hängen in H und R die Erzählungen von der gemeindeorganisatorischen Tätigkeit des Petrus in den Küstenstädten von Cäsarea bis Tripolis zusammen. Nun heißt es in R 3, 56, daß Petrus nach der Ordination des Zacchäus zum Bischof von Cäsarea zwölf Presbyter und vier Diakone in ihr Amt eingesetzt hat. Das fehlt aber in der Parallelerzählung H 3, 72, wo nur von der Ordination des Zacchäus die Rede ist. Um die hier zutage tretende Priorität dem Verfasser von R abzusprechen, könnte man allerdings einwenden, daß er diesen Zusatz von sich aus gemacht hat, zumal in H 3, 67, wenn auch in einem andern Zusammenhang, von Presbytern und Diakonen die Rede ist. Daß dies jedoch nicht der Fall ist, ergibt sich aus R 6, 15. Hier wird in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Parallelabschnitt H 11, 31 erzählt, daß Petrus nach der Ordination des Maron (Maroones) zum Bischof von Tripolis zwölf Presbyter und Diakone eingesetzt und das Witweninstitut, von dem auch schon R 3, 56 die Rede war, geordnet hat. Es liegt auf der Hand: Der Verfasser von R hat sich sowohl in R 3, 56 als auch in R 6, 15 an eine Vorlage gehalten, die aber nicht H, sondern G war.

Ebenso beweist der Schluß der Simon-Geschichte (H 20, 11—23, vgl. R 10, 52—65), daß deren Verfasser nicht, wie Schwartz unterstellt, der Verfasser von H gewesen ist. Dieser Schluß ist in H, wie C. Schmidt a. a. O. S. 70 ff. ausführt, „unbedingt ein Fremdkörper; denn ein und derselbe Schreiber kann doch unmöglich vor den Disputationen den Simon, mit Athenodorus von Antiochien nach Laodicea kommen (H 16, 1) und dieselben beiden nach den Disputationen, wiederum von Antiochia auf der Flucht auftauchen lassen (H 20, 13)".

„Wenn aber", so folgert C. Schmidt mit Recht daraus, „H als Verfasser des Schlusses ausgeschlossen ist, so bleibt als einzige Möglichkeit nur die Annahme übrig, daß der Schluß aus der Feder des Verfassers von G geflossen ist, selbst wenn die Vermutung von Bousset", die auch von Schwartz S. 169 geteilt wird, „sich bestätigen sollte, daß die Schlußerzählung von R durch Rufin aus einem Exemplar von H entnommen war."

Ist aber der Verfasser von H in den Partien, die sich mit Simon befassen, vielfach sekundär, so kann er die Simon-Geschichte nicht von sich aus hinzugefügt haben. Und es ist ein Fehlschluß, wenn Schwartz aus dem Schweigen des Euseb über Simon die Folgerung zieht, daß die Simon-Geschichte in G gefehlt habe.

Wie aber steht es sonst noch mit diesem argumentum e silentio, auf das Schwartz das größte Gewicht legt? Wie Euseb (3, 38) die klementinische Schrift mit den Dialogen des Petrus und Apion als unecht und häretisch anführt, so nennt und charakterisiert er wiederholt (3, 3; 25, 6) ganz ähnlich Πράξεις Πέτρου. Aber obwohl diese uns

bekannte apokryphe Apostelgeschichte nur actus Petri cum Simone zum Gegenstand hat, geht Euseb an den erwähnten Stellen mit keinem Wort auf Simon ein. Und doch hat er, wie er an anderen Stellen (2, 1, 13) verrät, die Simon-Petrus-Legende gekannt. Sowenig daher sein Schweigen über Simon hier beweist, daß er Πράξεις Πέτρου nicht gekannt hat, in denen Simon als Gegner des Petrus nicht genannt war, so falsch ist der Schluß, den Schwartz aus dem Schweigen des Euseb bei der Erwähnung der klementinischen Dialoge des Petrus und Apion ziehen möchte. Sein Verhalten erklärt sich beidemal einfach dadurch, daß er, wie C. Schmidt a. a. O. S. 170 richtig sagt, „als wahrer Historiker derartige Romanschriften mit Geringschätzung beurteilt".

Nicht nur nicht für, sondern gegen die Schwartzsche Apion-Petrus-Grundschrift spricht das, was Origenes von den Περίοδοι des Klemens berichtet. Mit Recht sieht Schwartz in dieser Schrift dieselbe, die Euseb in Händen hatte. Was aber ergibt sich zunächst aus ihrem Titel für seine Hypothese? Sie muß hauptsächlich von „Reisen" erzählt haben. Nach H und R gehören zu diesen Περίοδοι 1. die Reisen des Petrus in Verfolgung des Simon von Cäsarea über Dora, Ptolemais, Tyrus, Sidon, Berytus, Byblus nach Tripolis, 2. die Reisen des Petrus als Mittelsmann der Wiedererkennungen im Klemensroman von Tripolis über Orthosia, Aradus, Balaneä, Paltus, Gabala nach Laodicea. Wie schon erwähnt, besteht zwischen diesen beiden Reisen der Unterschied, daß Petrus auf dem ersten Weg in Verfolgung des Simon auch Gemeinden gründet, während er auf den zweiten Weg daran nicht mehr denkt. Trotzdem sind beide Reisewege auf das geschickteste und glücklichste miteinander verbunden, indem sich an den ersten längs der phönikischen Küste von Süden nach Norden unmittelbar der zweite, ebenfalls längs der Küste und in der gleichen Richtung, anschließt. Sollten nun die Περίοδοι des Klemens nur von den Fahrten des Petrus über die Stationen des Klemensromans erzählt haben, dann waren sie keine πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματα mehr, wie sie Euseb beschreibt, und hätten ihm wohl auch keinen Anstoß hinsichtlich der „apostolischen Orthodoxie" geben können, da sich die heterodoxen Anschauungen nicht in diesem Teil der Klementinen vorfinden, sondern in dem vorhergehenden Teil, der die Fahrten des Petrus zur Verfolgung des Simon erzählt. Haben aber die Περίοδοι des Klemens mit diesen Fahrten begonnen, dann müßten sie nach Schwartz von Verfolgung nicht des Simon, sondern des Apion gehandelt haben. Das aber hat wenig Sinn, da es sich bei ihm nicht um einen Goeten und Pseudomessias, sondern nur um einen Grammatiker und Antisemiten handelt. Es paßt auch wenig zu der Inhaltsangabe bei Euseb, wonach lediglich Dialoge in Betracht kommen. So weist der Titel der klementinischen Schrift bei Origenes nicht auf eine Grundschrift, wie sie Schwartz sich vorgestellt hat, sondern auf die Grundschrift, die er bekämpft. Gegen die Apion-Petrus-

Grundschrift spricht aber auch das Zitat, das Origenes nach Philocalia 23 aus den Περίοδοι bringt und das sich fast wörtlich in R 10, 10 wiederfindet. Denn dieses Zitat aus dem 14. Buch der Περίοδοι ist nicht einem Dialog des Petrus und Apion, sondern, wie Origenes in Übereinstimmung mit R 10, 10 sagt, einem Gespräch des Klemens mit seinem Vater über die astrologische Genesis entnommen. Nur die Zitate des opus imperf. ad Mt 16, 16 und 24, 42, die wahrscheinlich auch, wie das der Philocalia, auf Origenes zurückgehen, führen nach ihren Parallelen in H und R auf Dialoge des Petrus und Simon, die nach Schwartz Dialoge des Petrus und Apion gewesen sein könnten. Jedoch die Zitate bei Hieronymus (Clemens in Periodis), die ebenfalls aus Origenes geschöpft sind, sich aber weder in H noch in R wiederfinden, müssen ursprünglich in einem Zusammenhang mit der Familiengeschichte des Klemens gestanden haben und kommen für Petrus-Simon- (bzw. Apion-) Dialoge nicht in Betracht. Jedenfalls haben solche Dialoge keineswegs den Hauptteil der klementinischen Urschrift ausgemacht.

Wie aber ist Euseb zu seiner Inhaltsangabe gekommen?

Nach H 4, 7—6, 25 hat in Tyrus ein Gespräch über die griechische Mythologie stattgefunden, in dem Klemens mit Nicetas und Aquila sowie Apion mit Annubion, Athenodorus und dreißig andern Genossen des Simon als Gegner auftreten. In R 10, 17—51 wird ein Gespräch gleichen Inhalts, z. T. auch gleichen Wortlauts berichtet — jedoch nicht in Tyrus, sondern in Laodicea —, worin sich Petrus mit Klemens, Nicetas und Aquila sowie ein Greis, der Vater der drei Brüder, gegenüberstehen, während erst nach dessen Beendigung Apion und Annubion eintreffen (R 10, 52, Athenodorus wird R 10, 59 und 63 erwähnt). Im großen Ganzen liegt dieses Gespräch bei H in ursprünglicherer Fassung gegenüber R vor, wo übrigens auch einzelne originale Notizen stehen, wie z. B. in R 10, 24 über das Grab des Herkules, oder in R 10, 26 über die Metamorphose der Andromeda, der Danae und des Hyacinthus (vgl. H 5, 13. 15. 17). Doch steht es nicht in H, sondern in R an seinem richtigen Platz, u. zw. als letztes der drei großen Gespräche über 1. das zufällige Weltgeschehen R 8, 7 ff.; 2. die astrologische Genesis R 9, 3 ff.; 3. die griechischen Göttersagen R 10, 5 ff. Mögen sie, wie die quellenkritische Forschung nachgewiesen zu haben glaubt, auf eine (christlich überarbeitete?) Apologie des Judentums wider die angegebenen heidnischen Lehren zurückgehen oder nicht, so bilden sie jedenfalls eine literarische Einheit, wie dies auch die Disposition H 15, 3 andeutet. In G aber werden diese drei Gespräche so dargestellt gewesen sein, daß sozusagen unter dem Vorsitz des Petrus und unter Teilnahme des Greises zuerst die Brüder Nicetas und Aquila mit dem Epikureer Athenodorus über das zufällige Weltgeschehen und mit dem Astrologen Annubion über die astrologische Genesis, zuletzt aber Klemens mit dem Grammatiker Apion über die griechischen Göttersagen dis-

putiert haben. Da in diesen Gesprächen — die, nebenbei bemerkt, erneut beweisen, daß G noch andere Dialoge als die von Euseb genannten enthalten hat —, Petrus die Hauptperson, Apion aber der zuletzt auftretende Gesprächsgegner war, hat Euseb die klementinische Urschrift als ein wort- und umfangreiches Werk, das Dialoge des Petrus und Apion enthalte, charakterisiert.

Aus dem allen aber ergibt sich, daß die Grundschrift, die Schwartz aus seiner Exegese dieser Bemerkung des Euseb gewonnen hat, eine imaginäre Größe ist, die weder vor dem Zeugnis des Origenes noch vor dem in H und R vorliegenden Textbefund bestehen kann. Es wird daher trotz seinen unzeitgemäßen Beobachtungen sein Bewenden bei der Grundschrift haben, wie sie von mir, von Einzelheiten abgesehen, unter der Zustimmung aller Kritiker und Forscher, die sich damit beschäftigt haben, auf Grund von H und R wiederhergestellt worden ist.

Wie aber steht es mit der ebenfalls von Schwartz bekämpften „Quellenschriftenhypothese", insbesondere mit meiner Rekonstruktion der K. Π.? Schwartz will — ebenfalls im Gegensatz zu allen Kritikern und Forschern — auch hiervon nichts wissen. Alles, was man in K. Π. gesucht habe, sei das Phantasieprodukt des Verfassers von H, der damit bei seinem Großstadtpublikum Sensation habe erregen wollen. Zu diesem Zweck habe er auch den Brief des Petrus an Jakobus und die sog. Contestatio verfaßt und seiner Redaktion von G vorangestellt. Der Verfasser von R aber, vorsichtiger als der von H, habe an ihre Stelle den Brief des Klemens an Jakobus gesetzt und die anstößigsten Stücke in H gemildert, aber zugleich die Fiktion von den Reden des Petrus erweitert und aus dem H 1, 20 erwähnten einen τόμος dieser Reden zehn Bücher herausgesponnen. Diese hätten, wie es sich für jeden, „der eine auch nur bescheidene Kenntnis der antiken literarischen Formen und Mittel hat", von selbst verstehe, nie existiert. Das Inhaltsverzeichnis R 3, 75 sei ein πλάσμα von Anfang bis Ende.

Um zunächst auf diese Fiktionshypothese einzugehen, so sagt Schwartz mit ihr nichts Neues. Schon Cotelerius-Clericus, Patr. app. I 1724 p. 538 not., hat die Frage aufgeworfen, und sie ist seitdem in der pseudoklementinischen Literatur ausreichend erörtert worden, ob diese zehn Bücher jemals existiert haben.

Aber darf nicht mit demselben Recht die Frage gestellt werden, ob nicht der Verfasser von R bzw. G diese zehn Bücher deshalb anführt, weil sie ihm wirklich vorgelegen haben? Solche Bücherangaben können, aber müssen nicht immer Schwindel sein. Und ich halte nach wie vor das, was R 3, 75 ausführt, nicht für ein πλάσμα.

Hätte der Verfasser von R 3, 75 die hier genannten Bücher aus dem H 1, 20 (vgl. R 1, 17) erwähnten einen Buch von dem wahren Propheten herausgesponnen, warum führt er sie nicht schon an dieser Stelle

(R 1, 17) oder am Ende seines Werkes, sondern gerade am Ende des dritten Buches an? Die Antwort, die ich vorausnehme, ist die, daß er in den drei ersten Büchern, und nur in ihnen, das verarbeitet hat, was nach R 3, 75 der Inhalt seiner Vorlage war. Aber wichtiger als diese Frage ist die weitere, wie der Verfasser von R 3, 75 dazu gekommen ist, als Inhalt dieser zehn Bücher nicht bloß das anzugeben, was er selbst in R 1—3 so oder so berührt oder ausgeführt hat, sondern auch anderes, was nicht in R, sondern in H zu finden ist. So gibt er als Inhalt des ersten Buches zwei Abhandlungen an: 1. de vero propheta, 2. de proprietate intelligentiae legis secundum id quod Moysi traditio docet. Was aber diese zweite Abhandlung anlangt, so erwähnt er wohl R 1, 22 vorübergehend, daß Petrus begonnen habe, dem Klemens singula de his quae in quaestione esse videbantur legis capitulis auseinanderzusetzen, und ebenso R 1, 74, daß er ihm dargelegt habe: praecipue, quod est in fide maximum, de vero propheta ... tum etiam scriptae legis per singula quaeque capitula secretiorem tibi intelligentiam patefeci. Tatsächlich hat jedoch Petrus zwischen R 1, 22 und 1, 74 nur Ausführungen über den wahren Propheten, aber nicht über die einzelnen Kapitel des Gesetzes und ihren Geheimsinn gemacht. Dagegen finden sich diese Ausführungen in H 2, 38—52; 3, 2—10 u. zw. im Anschluß an ganz dieselbe Situation, wie sie in R 1, 22 geschildert wird, nämlich an den auch in H 2, 36 u. 37 erwähnten Aufschub einer Disputation mit Simon. Zur Erklärung dieses Sachverhalts reicht keinesfalls die Annahme aus, daß der Verfasser von R 3, 75 die hier erwähnten Bücher und deren Inhalt aus H 1, 20 (R 1, 17) herausgesponnen habe. Vielmehr muß daraus geschlossen werden, daß er dabei rekapitulieren wollte, was in R 1—3 bzw. in H 2, 36—3, 10, d. h. in G gestanden hat.

Das gleiche gilt von den übrigen R 3, 75 erwähnten zehn Büchern, deren Inhalt sich teils ausführlicher, teils andeutungsweise in R 1—3 bzw. in H 1—3 u. 17—20, 10 wiederfindet. Diese zehn Bücher sind also keine bloße Fiktion, sondern es liegen ihnen Ausführungen zugrunde, wie sie in G sich vorgefunden haben müssen.

Aber sind sie nicht vielleicht insofern eine Fiktion, als sie die Vorstellung erwecken wollen, als ob G aus zehn Büchern bestanden habe, die Klemens nach den Reden des Petrus niedergeschrieben und an Jakobus geschickt habe? Dazu ist zunächst zu bemerken, daß G nach dem obenerwähnten Zitate des Origenes mindestens vierzehn, also jedenfalls mehr als zehn, Bücher gehabt und, wie wir aus dem Befund bei H und R ersehen, neben theologischen und philosophischen Stoffen, wie sie in den R 3, 75 angeführten Büchern genannt werden, auch Erzählungsstoffe, die hier nicht genannt sind, gebracht und jene theologischen und philosophischen Stoffe nicht in der R 3, 75 vorausgesetzten Form von Abhandlungen, sondern in der auch durch Euseb bezeugten Form

von Dialogen dargestellt hat. Hat demnach der Verfasser von R 3, 75 das, was er über jene zehn Bücher sagt, sich weder aus den Fingern gesogen noch aus G zusammengestoppelt, so bleibt nur die Annahme übrig, daß er es in der Tat einem systematischen Werk theologischen und philosophischen Inhalts, das in zehn Bücher geteilt war, entnommen hat.

Dazu kommt aber weiter, daß das, was in R 3, 75 als Inhalt angegeben ist, nicht nur in R und H wiedergefunden, sondern daß diese zehn Bücher auf Grund dieser Inhaltsangabe aus H und R wiederhergestellt werden können, wie ich dies a. a. O. S. 84—124 im einzelnen dargelegt habe, und daß gerade sie und nur sie die jüdisch-christlichen, antipaulinischen, gnostischen Ideen und Spekulationen enthalten, die für die Pseudoklementinen charakteristisch sind; so die Lehre von dem wahren Propheten, der zuerst in Adam, zuletzt in Christus erschienen ist und die Identität des Christentums mit der Urreligion gewährleisten soll; so die Verwerfung des Opferkultus und damit im Zusammenhang die Unterscheidung von falschen und wahren Perikopen im mosaischen Gesetz; so die Unterscheidung zwischen männlicher und weiblicher Prophetie und die Verwerfung der alttestamentlichen Propheten; so die antipaulinische Polemik, die wie auch die Polemik gegen das alttestamentliche Priester- und Prophetentum in dem eigenartigen Syzygienkanon zum Ausdruck kommt.

Nötigt schon diese Feststellung zur Annahme eines Schriftwerks, auf das sich R 3, 75 bezieht, so führen darauf auch der Brief des Petrus an Jakobus und die mit ihm verbundene Contestatio hin. Denn wie sie in ihrem Lehrgehalt aufs engste mit dem übereinstimmen, was der Lehrgehalt jener zehn Bücher gewesen ist, so weisen sie ausdrücklich auf Bücher τῶν Πέτρου κηρυγμάτων hin, die Petrus dem Jakobus gesandt habe und als Geheimbücher nur erprobten Juden bzw. Judenchristen gegeben werden dürfen.

Nun aber ergibt eine genauere Untersuchung dieser K. Π., wie ich sie zuletzt bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 1924, S. 151 bis 163 angestellt habe, daß sie — unter Ausscheidung zweier Bücher, die ihrer Form und ihrem Inhalt nach ursprünglich nicht zu dieser Geheimschrift gehört haben können —, nicht nur im engsten Zusammenhang untereinander stehen, sondern auch eine in sich geschlossene Abhandlung darstellen, die auf Grund der Offenbarung des wahren Propheten eine Geheimlehre von Gott und der Welt bietet. (Vgl. auch meine Ausführungen über Inhalt, Gedankengang und Charakter der K. Π. in meinem Buch a. a. O. S. 113—151.) Damit ist aber auch zugleich, wie ich a. a. O. S. 124 sagte und hier noch einmal wiederholen muß, endgültig die Unhaltbarkeit der Fiktionshypothese dargetan, welche die Existenz der in R 3, 75 angegebenen Bücher leugnen möchte.

Da Schwartz auf die längst erledigte Fiktionshypothese wieder zurückgreift und die hier bezeugten K. Π. nicht als Quellenschrift der Pseudoklementinen anerkennt, sieht er sich gezwungen, deren eigenartige und als häretisch empfundene Ideen dem Verfasser von H zuzuschreiben. Ich verstehe zwar nicht, warum er sie nicht dem Verfasser seiner Apion-Petrus-Grundschrift unterstellt, da doch schon dieser nach dem Urteil Eusebs den reinen Charakter der apostolischen Rechtgläubigkeit nicht bewahrt hat, wie Schwartz mit Nachdruck hervorhebt. Ich möchte ihm auch zugeben, daß ein Literat, wie ihn Schwartz schildert, auch noch am Ende des vierten Jahrhunderts, zumal im syrischen Antiochien, solche Ketzereien sich zu eigen machen und öffentlich aussprechen konnte. In ähnlicher Weise habe ich ihn als einen Arianer syrischer Nationalität charakterisiert, „dessen Theologie sich mit den judenchristlich-gnostischen Anschauungen, wie sie in den K. Π. und der klementinischen Grundschrift vorliegen, ebenso geistesverwandt, wie der Orthodoxie gegenüber fremd gefühlt und der in dem judenchristlich-gnostischen System der Klementinen eine Lösung des großen christologischen Problems zu finden gemeint hat". Also auch nach dieser Seite sagt Schwartz nichts wesentlich Neues. Doch kann ich mir nicht vorstellen, wie ein derartiger Schriftsteller von sich aus auf Anschauungen gekommen sein soll, die auf Auseinandersetzungen hinweisen, wie sie sich, sei es schon innerhalb des Judentums oder Judenchristentums, sei es zwischen Judentum und Christentum, abgespielt haben. Ich nenne hier nur die Unterscheidung falscher und echter Perikopen im mosaischen Gesetz, die Frage der Beibehaltung oder Abschaffung des alttestamentlichen Opferkults, die Verwerfung der alttestamentlichen Propheten und des neutestamentlichen Propheten Johannes des Täufers, die kritische Einstellung zu den kanonischen Evangelien (s. u.) und zu Paulus. Das sind alles Anschauungen, die auf eine Zeit zurückführen, in der das Judentum und Judenchristentum noch „ein wichtiger Faktor in der Formung und Ausbildung der Kirche" gewesen ist. Schwartz selbst betont mit Recht, daß es das später nicht mehr gewesen ist.

Wenn ich in diesem Zusammenhang auf verwandte Anschauungen des Elchasaismus hingewiesen habe, so weiß ich wohl, daß sie nur in einer wenig bedeutungsvollen judenchristlich-synkretistischen Täufersekte vertreten worden sind (vgl. meinen Aufsatz darüber in Harnack-Ehrung 1921, S. 87—104), wie auch die Ideen der K. Π. auf eine derartige Sekte beschränkt geblieben sind und erst durch ihre Berufung auf die Autorität des Jakobus und Petrus (vgl. Ep. Petr. ad Jac.) ihre Bedeutung erhalten haben. Aber die geistige Verwandtschaft mit dem Elchasaismus gibt einen deutlichen Hinweis, wo und wann jene judenchristlich-synkretistischen Ideen vorhanden gewesen sind. Ist es nun ein Zufall oder besteht nicht vielmehr hier ein innerer Zusammenhang, wenn nach dem Zeugnis nicht nur des Epiphanius,

der trotz seiner persönlichen Kenntnis des Elchasaismus auch Reminiszenzen aus seiner Lektüre der Pseudoklementinen in seine Darstellung verwoben haben mag, sondern auch anderer Kirchenväter, wie des Hippolyt und Origenes, der Stifter und die Anhänger dieser Täufersekte in gleicher Weise am A. und N. T. Kritik üben (vgl. Origenes bei Euseb. K.G. 6, 38 ἀθετεῖ τινα ἀπὸ πάσης γραφῆς . . . τὸν ἀπόστολον τέλεον ἀθετεῖ; Methodius conviv. 8, 10 ed. Bonwetsch S. 93, 7, wonach οἱ περὶ τὸν Ἐλχασαῖον auch an den Propheten Kritik üben), ebenso den Opferkult verwerfen und die Taufe verlangen (vgl. das Zitat aus dem Buch des Elchasai bei Epiphan. 19, 3 τέκνα, μὴ πρὸς τὸ εἶδος τοῦ πυρὸς πορεύεσθε . . . πορεύεσθε μᾶλλον ἐπὶ τὴν φωνὴν τοῦ ὕδατος), außerdem — hierin zeigt sich beidemal ein heidnischer Einfluß —, am fließenden Wasser stehend, die kosmischen Elemente (nach cont. 2, 4 sind es vier, nach Elchasai sieben) als Zeugen anrufen? Hält man sich gegenwärtig, daß der Elchasaismus am Anfang des zweiten Jahrhunderts in Syrien entstanden ist und noch hundert Jahre später hier und in Rom existiert hat, so wird man die Wiederkehr derselben eigenartigen Anschauungen in den Pseudoklementinen wohl auf den Verfasser einer Quellenschrift der Pseudoklementinen, die zu derselben Zeit und in derselben Gegend entstanden und noch hundert Jahre später vorhanden gewesen ist, aber nicht auf einen noch so phantasiebegabten Literaten des vierten Jahrhunderts zurückführen müssen. Dazu kommt, daß ganz ähnliche Anschauungen auch sonst in jüdischen und judenchristlichen Kreisen älterer Zeit gang und gebe gewesen sind. So bestanden nach Epiphanius (haer. 18, 19) in Ostjordanland jüdische Sekten, von ihm Nasaräer, Ossäer und Sampsäer genannt, die am Pentateuch Kritik übten und den Opferkult verwarfen. In dem Kapitel über die Ebionäer redet derselbe Epiphanius (haer. 30, 16) von ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, worin ebenfalls gegen den jüdischen Opferkult sowie gegen Paulus polemisiert wurde. Nach Irenäus (haer. I, 26, 2) aber nahmen Ebionäer, wie auch er diese judenchristlichen Sekten nennt, eine Stellung gegenüber den prophetischen Schriften ein, die mit der großkirchlichen nicht übereinstimmt, gebrauchten nur ein Evangelium und verwarfen den Apostel Paulus. In diesen Kreisen ist demnach der Sitz im Leben für die konforme Gedankenwelt der Pseudoklementinen, aber nicht im Hirn eines christlichen Schriftstellers nachkonstantinischer Zeit.

Verliert damit die Schwartzsche Hypothese den letzten Rest von Wahrscheinlichkeit, so fällt sie völlig in sich zusammen, wenn man die Benutzung und Zitierung der a.- und n.t.lichen Schriften in H und R untersucht. (Vgl. mein Buch a. a. O. S. 259—366). Wie ist es möglich, daß ein und derselbe Verfasser (H) Zitate aus den verschiedenen Büchern des A. T.s, auch aus den prophetischen, und zwar nach dem Text der LXX bringt, daß er aber ausgerechnet an den Stellen, in denen nach meinen Darlegungen die K. II. zutage treten, in völliger

Übereinstimmung mit ihrer grundsätzlichen Einstellung zum mosaischen Gesetz und zur alttestamentlichen Prophetie nur die fünf Bücher Moses und nie die prophetischen Bücher und jene nicht nach der LXX, sondern nach einer andern Übersetzung (des Symmachus?) oder nach dem hebräischen Text anführt? Kann ein Verfasser, zumal wenn er am Ende des vierten Jahrhunderts geschrieben hat, das A.T. so verschieden benutzt und zitiert haben? Oder verrät er nicht damit unzweideutig, daß er fremdartiges schriftliches Material verwertet hat? Und wie kommt es, daß er in denselben Partien, in denen das A.T. nur in beschränkter Auswahl und ohne Kenntnis der LXX gebraucht wird, zwar gegen Stellen in den paulinischen Briefen polemisiert, aber zur Begründung nur Stellen aus den synoptischen Evangelien, insbesondere Mt., und in einer vom kanonischen Text abweichenden, mit dem Ebionäerevangelium (Evangelium der Zwölf) übereinstimmenden Wortlaut bringt, dagegen in anderen Abschnitten Kenntnis auch der übrigen n.t.lichen Bücher verrät und die synoptischen Evangelien in größerer oder geringer Übereinstimmung mit dem kanonischen Text anführt? Derselbe Sachverhalt und Schriftgebrauch findet sich in R, wenn auch der Verfasser sich vielfach mehr dem kanonischen Text angepaßt hat. Mit diesen Hinweisen möchte ich nicht die Richtigkeit meiner Quellenkritik unter Beweis stellen. Wohl aber darf ich daraus den Schluß ziehen, daß der Verfasser von H bzw. G nicht der selbständige Autor ist, als den ihn Schwartz hinstellt, sondern eine Schrift benutzt hat, in der ein anderer Gebrauch und Text des A. und N.T.s vorliegt, als sonst in H bzw. G.

Nach alledem wird die „Grund- und Quellenschrifthypothese", gegen die Schwartz ankämpft, in der Tat die „längere Dauer" haben, die er ihr a. a. O. S. 151 Anm. 1 in Aussicht stellt. Es liegt daher kein Grund vor, die bisherigen, nicht nur auf die Traditionsgeschichte, sondern auch auf H und R selbst, sehr sorgfältig eingehenden Untersuchungen hinter eine Hypothese zurückzustellen, die nicht etwa, wie H. Lietzmann in seiner kürzlich erschienenen Geschichte der Alten Kirche S. 191 meint, auf tiefer eindringenden Untersuchungen, sondern letztlich auf einer nicht einwandfreien Exegese einer Stelle bei Euseb fußt.

Abgeschlossen am 31. Januar 1933.

Die Anfänge des Christentums in der Wetterau.

Von Rich. Haupt,
Preetz (Holstein).

Die Wetterau, im alten heiligen Reiche eine Landschaft von großer Bedeutung, ist ein ausgedehnter Gau, der den Namen hat von dem kleinen Flusse Wetter. Er ergießt sein Wasser von der Höhe des Vogelsberges in die Nidda und weiter gegen Frankfurt hin zum Maine. Sie ist ungemein fruchtbar, von fleißigem, friedlichem Volke bewohnt, von allen Seiten her zugänglich, und so ist ihr Verhängnis geworden, daß von überall her die Gewalten hereindrangen und sie nicht in sich zusammengefaßt ein eigenes Leben hat führen können, während doch die Bevölkerung nach Sitten und Sprache zusammengehört und ihr Gepräge bewahrt hat*).

Als die Römer durch den Pfahlgraben einen weiten Bereich des rechtsrheinischen Germaniens für sich abschlossen, nahmen sie in weit hin-

*) Über die Wetterau hat in kurzer Darstellung keiner schöner und umfassender gehandelt als Erich Jung im anderen Hauptstücke seines Werkes: Abstammung und Erziehung, Leipzig 1927. Selber aus Hanau und Butzbach stammend, nennt er uns mit Stolz auch manche der Großen unseres Schrifttums, von Grimmelshausen an, und Göthe selbst, den Frankfurter, der an der Heimat so fest gehalten und selbst Eigenheiten der Mundart geliebt hat. Aus Hanau waren die Grimme, aus dem Herzen der Landschaft ihr Freund Weigand, in dessen deutschem Wörterbuche überall die Mundart der Wetterau als ein Kern seiner Forschung hervorscheint. Im Gespräche unterließ er es nicht, mit Befriedigung darauf hinzuweisen, wie sie in ihrem Grunde zurückgehe auf das Alt-, nicht das Mittelhochdeutsche. Doch auch ein anderer Zug, nicht eben weniger bemerkenswert, ist in der Geschichte begründet, der jüdische Einschlag auch in die Sprache (— Knaß, Stuß, Zores, achelen!). Zu dem urgermanischen Worte Ätte, gleich Vater, macht Weigand die Bemerkung, daß es von unseren Juden übernommen und deshalb in Verruf gekommen, aber nun auch von ihnen aufgegeben ist. Dem jüdischen Einschlag in unsere Schreibung scheinen wir rettungslos verfallen, dem sich Göthe selbst, natürlich unbewußt, mit Genugtuung ergab, als er ganz vornehm worden war. Er nahm ja das o e herein, statt ö, deutscher Sprache unvereinbar, aber in Judennamen gibt es kein ä, ö, ü. — Der beste Erzähler aus unserem Volksleben ist der Lindheimer Glaubrecht (Öser), ein anderer ist Traugott (Baist) aus Altenstadt und Ulfa. Friedrich Thudichum aus Büdingen, der berühmte Verfasser der Rechtsgeschichte der Wetterau, wurzelte in seinem ganzen Forschen auf dem, was ihm die Heimat gegeben hatte, von dem Freigericht Kaichen an und der Markverfassung der Deutschen.

ausschweifender Ausbuchtung der Grenzlinie den Kernteil der Wetterau mit herein. Später drangen Alemannen ein; nach ihnen ward hier alles fränkisch. Chlodwig, der gewalttätige Herrscher der Franken, durch Remigius, den Reimser Bischof 496 getauft, ward Herr auch der Wetterau, während das nördlich angrenzende Hessen noch draußen blieb.

Wie die Franken verfuhren nach Einverleibung neuer Gebiete in ihren Bereich, das ersehen wir an dem Verfahren Karls des Großen [1]). Als dieser die heidnischen Sachsen nach langem furchtbarem Ringen mit zum Reiche gebracht hatte und seinen Ordnungen unterwarf, teilte er die Landschaften um Bremen in ihren sieben Gauen so ein, daß er sie in 50 Kirchspiele gliederte; das ergibt siebenmal sieben, nebst der bischöflichen Hauptkirche. Ebenso sind, da er nach 804 auch Nordelbingen, die ursprüngliche Heimat des sächsischen Stammes, hinzufügte, hier deren drei Gaue in der Weise gegliedert worden, daß sich neben dem Hamburger Dome drei Haupt- oder Taufkirchen ergaben, für die je acht oder zehn Kirchspiele. Für jedes einzelne war aber eine Kirche zu errichten, der Priester zu bestellen, seine Wedeme zu schaffen und die Einkünfte zu sichern. Bei der Einführung des Christentums hat hieher Ebbo, Bischof von Reims, seinen Anteil gehabt und von seinem bischöflichen Sitze her Reliquien mitgebracht. So hat die Kirche zu Albersdorf in der Tat jenen hl. Remigius zum Patron erhalten. Von den Kirchen der ersten Zeit steht eine noch da, die Hauptkirche des Gaues der Holsten, zu Schenefeld. Von der in Ditmarschen zu Meldorf, sind wenigstens Grundlagen gefunden, und diese sind merkwürdig dadurch, daß der Bau, nach ihnen zu schließen, umgekehrt orientiert gewesen ist, mit Apsis im Westen, und vor dem östlichen Ende einem Atrium [2]).

Wir könnten aus späteren Zeiträumen noch mehr Beispiele vorbringen, nach denen, als ein Gebiet dem Christentum zugeführt worden war, sogleich die Einteilung in die Kirchspiele vorgenommen worden ist [3]). Kirchengebäude, aus solchen Anlässen erwachsen, sind in namhafter Zahl vorhanden.

Wie die Verhältnisse waren in der Wetterau, ehe ihr das Christentum auferlegt worden ist, darüber sind wir durch Georg Wolf (siehe Archiv für hess. Geschichte, Darmstadt 1920) gründlich unterrichtet. In

1) Zu vergleichen R. Haupt, Geschichte und Art der Baukunst in Nordelbingen (6. Bd. der Baudenkmäler Schleswig-Holsteins) Kap. 25.

2) Zu vergleichen A. Kamphausen, in der Zeitschr. für Schleswig-Holstein, Geschichte 1930 S. 213 ff. Dort ist freilich die Missorientierung noch nicht erkannt. Dazu weiter meine Darlegung im 9. Bande 2. Abt. der Flensburger Zeitschrift Nordelbingen, in der man neben dem Grundriß der Meldorfer Kirche auch den der Remigiuskirche zu Büdingen finden wird, nebst einer Ansicht der letzteren.

3) Für Wagrien s. R. Haupt a. a. O. 28, 12 ff. Rügen das. 31, 25.

der Landschaft wohnte eine zahlreiche, fleißige Bevölkerung, friedlich der Bebauung des fruchtbaren Bodens ergeben. Die Wetterau ist keine eigentliche Ebene, wie sich eine solche südlich des Mainstromes weithin ausbreitet, sondern mehrfach von Höhen durchzogen und von Ausläufern der Gebirge, die meist bewaldet sind, zwischen denen sich fruchtbare und milde Täler zum Teile weit hinauf ins Gebirge erstrecken. Von uralten Zeiten her boten breite Wege Verbindungen nach verschiedenen Seiten hin, und über das Innere hatten die Römer in der Zeit ihrer Herrschaft ein förmliches Netz von Straßen gespannt. So handelte es sich um ein wirtschaftlich wohl vorbereitetes Gebiet, auf das die fränkische Herrschaft die Hand legte, es in ihre Ordnungen einfügend. Wie das in Sachsen geschehen ist, haben wir gesehen. Hier wie dort ist das Christentum nicht durch Missionare, und nicht allmählich von bestimmten Ausgangspunkten aus, in das Volk gedrungen, hat nicht wie ein Sauerteig gewirkt oder nach Art der Epidemien sich verbreitet; es ward dem Lande gegeben.

Von Missionaren ist auch wirklich nichts zu vermelden. Freilich hat man als einen solchen den heiligen Kilian nennen wollen, dessen Name im Dorfe Kilianstedten bei Hanau fortlebt; aber daß dieser hier etwas Besonderes noch zu leisten, Boden für Missionstätigkeit gefunden hätte, davon ist nichts zu bemerken. Vielmehr hat er, wenn er, vom Eifer gedrungen, die Botschaft vom Heile unter den Völkern zu verbreiten, ins Land gekommen war, den Boden dafür anderswo suchen müssen; er hat die Schritte weiter nach Osten hin gelenkt und hat wirklich Raum und Gelegenheit erhalten, sein Werk da zu tun. So fand er seinen Tod als Blutzeuge zu Würzburg.

Als nachher, unter Karl Martell und Pippin dem Kurzen, Bonifazius, den man mit dem Namen des Apostels der Deutschen beehrt hat, geboren etwa 170 Jahre nach Chlodwigs Tode, in unsere Lande kam, kam er als Beauftragter und ergebener Diener des römischen Bischofs, mit dem bestimmten Ziele, überall dessen Ordnungen und Ansprüche zu vertreten und durchzuführen. Im engeren ward ihm Schauplatz seiner nächsten Tätigkeit besonders das Gebiet auf der Nord- und Ostseite des Vogelsberges. In der Wetterau gab es für ihn weder Kirchen noch Klöster zu gründen; da war alles bereits getan. Wohl aber hat seine wichtigste Gründung, das Kloster zu Fulda, hier schon ein breites und ergiebiges Feld gefunden, sich Besitzungen übertragen zu lassen und zu erwerben, wie von der anderen Seite her auch das Kloster zu Lorsch hier Begüterungen errang. Das war so nicht bloß in der Ebene, sondern auch weit hinauf in den Tälern, gegen das Gebirge hin. Die Namen von Ortschaften sind überaus zahlreich, die uns nur durch Erwähnungen solcher Begüterungen erhalten sind. Die Zeit ist das achte und neunte Jahrhundert. Es mag wohl sein, daß in diesem Raume auch Kapellen angelegt worden sind, vielleicht auch weitere

Kirchen, was auf Teilung bereits eingerichteter Parochien hinauslaufen würde und auf Beeinträchtigung oder Störung getroffener Ordnung; wir wissen davon nichts. Was wir wissen, ist dies, daß das Gebiet christlich geworden war und so seine Kirchen erhalten hatte in dem mit 496 beginnenden Zeitraume. Die nach Anordnung der Machthaber erbauten würden, wenn sie noch erhalten wären, im Bestande der kirchlichen Baukunst die erste Schicht bilden, nach ihren Merkmalen als die altchristliche zu bezeichnen. Selbst der bescheidenste, einfachste Bau ist ein Werk menschlicher Kunst, und es ist gedankenlose Redensart, vom „Entstehen" der Kirchen zu sprechen. Im Lande gab es die erforderlichen Kräfte noch keineswegs, wohl aber in Gallien und bei denen, von denen die Anordnung zur Erbauung ausging. Es liegt auf der Hand, daß die Durchführung Zeit erfordert haben muß. Doch fehlt es nicht an geschichtlichen Beispielen, nach denen Entsprechendes schleunig und in einem Zuge erfolgt ist. Es gehört dazu nur der leitende Geist und Meister, Wille und Macht.

Die alten Deutschen, wir dürfen sogleich sagen, auch die neuen Deutschen, haben stets, wie zuerst Tacitus bezeugt, ihre Behausungen aus Holz gebaut, das ist aus Fachwerk. In manchen Gegenden des niederen Deutschlands nahm man dabei Rücksicht auf die Richtungen des Himmels; in Oberdeutschland kümmert man sich nicht darum. Kaum, daß man sie kennt. Die Kirchen der ganzen Christenheit sind dagegen ordentlich nach religiöser Vorschrift von Westen nach Osten gestreckt. Heute ist das durchweg so, daß das Ende, an dem der Altar seine Stelle hat, das östliche ist; in der altchristlichen Kunst orientierte man aber vielfach umgekehrt, und dafür gibt es bis ins zehnte Jahrhundert hinein die Beispiele. Auch ist ein Kennzeichen dieser frühesten Periode, daß ein Querschiff, das in manchen Fällen mit angeordnet ist, das Hauptschiff am westlichen Ende kreuzt.

Über die Bauweise selbst hält das allgemeine Vorurteil, das leichthin vom „Entstehen" der Kirchen spricht, an der Meinung fest, daß sie in den ersten Zeiten überall nur Holzbauten gewesen seien. Daß das richtig ist, ist niemals und nirgends nachgewiesen. Die Annahme hängt hilflos in der Luft. Man darf vielmehr zuversichtlich versichern, daß für die Kirchen von jeher ebensogut wie heute steinerner Bau üblich und geziemend gewesen ist, wovon es natürlich manche Ausnahmen gegeben hat[4]) und gibt. Als die nordelbischen Sachsen fränkische Herrschaft und das Christentum erhielten, bei denen es Holz die Menge und keinerlei Steinbau gab, wurden aus den Landen jenseits des Rheines kundige Bauleute geschickt. Sie brachten das nötige Werkzeug mit, sogar Fenster mit Verglasung aus Gipsspat stammen daher. Als

4) Die Kapelle von Geismar ist keine. Vgl. zu Aldenburg R. Haupt a. a. O. 75, 3.

Zeuge steht die Kirche zu Schenefeld [5]). Hier wie zu Meldorf stehen den Nachrichten der Geschichte Merkmale der Bauart zur Seite, erweisend die Zugehörigkeit zur ersten dortigen Schicht.

Sollte ein Ähnliches auch für unser Land gelten, für die Wetterau? Wenn, was wohl anzunehmen ist, auch hier die Bauten in wohlerwogener Absicht und auf Dauer berechnet errichtet worden sind, so könnten sich deren einige auf unsere Zeit erhalten haben. Doch es ist davon nichts bekannt. Und die wechselvolle Geschichte der Landschaft macht es wahrscheinlich, daß in ihr die verschiedenen Perioden auch in der Baukunst einander abgelöst haben, das Überwundene allemal auslöschend. Doch überschauen wir einmal das Gebiet!

Nach der vielfach durch gewaltsame Eingriffe unterbrochenen Entwicklung überwiegt weit die Menge der aus den letzten Jahrhunderten stammenden kirchlichen Gebäude. Daneben gibt es auch eine nicht unerhebliche Anzahl von solchen, die aus dem Mittelalter stammen, aus den verschiedenen Perioden der Gotik. Selbst an romanischen Bauten fehlt es nicht ganz, und an solchen, an denen Einzelheiten darauf deuten können, daß sie in der romanischen Zeit, also im 11. oder 12. Jahrhundert, nachträgliche Änderungen erfahren haben könnten.

Aber weit zurück vor diesen allen liegt doch eine, nur eine Landkirche, doch für ein Kirchspiel von nicht geringer Ausdehnung und Bedeutung. Was an ihr im 11. oder 12. Jahrhundert, und dann noch später geändert oder zugefügt worden ist, beeinträchtigt das Wesen des eigentlichen Baues nicht im geringsten. Dieser ist älter, gehört der altchristlichen Zeit an, sowohl nach der Bauart als der Anlage selbst. Daß von der Kirche keine alten Nachrichten zeugen, ja daß sie ins Licht der Geschichte erst seit dem 13. Jahrhundert gebracht ist, kann nicht gegen ihr Vorhandensein geltend gemacht werden. Ihre Stelle ist abseits der belebten Gegenden der Wetterau, da wo das Tal der Semen zwischen den Höhen des Gebirges hereindringt. Es könnte vordem neben ihr noch mehr Kirchen gegeben haben, in deren Zahl sie nichts Auffallendes bedeutete. Jetzt ist diese die einzige ihrer Art, und zwar nicht bloß für dies Land, sondern, soweit man Kunde hat, für das gesamte deutsche Vaterland.

Das ist die St. Remigiuskirche zu Büdingen im Großendorf, ursprüngliche Pfarrkirche der Zent Büdingen, jetzt die Totenkirche genannt. Der Totenhof ist ja bei ihr verblieben, während sonst die Liebfrauenkapelle in ihre Würde eingetreten ist, schon im 15. Jahrh.

Büdingen wird zuerst erwähnt im Jahre 1131 und verdankt die Erwähnung dem Umstande, daß hier der Sitz eines der großen Herrengeschlechter des Reiches war. Daß der Ort schon vorher vorhanden war, kann niemand bezweifeln. Im Munde der Bevölkerung heißt er

5) Über Schenefeld s. R. Haupt a. a. O. 26, 14.

Beueringe, und wenn im 8. Jahrhundert neben anderen klösterlichen Besitzungen auch ein Biringa namhaft ist, so ist das zu beachten. In gleicher Weise wird Larbach genannt; und das heutige Dorf Lorbach liegt hier in nächster Nähe. Im Volke lebt noch eine alte Sage oder Überlieferung, ohne Zweifel nicht gegenstandslose Erfindung, nach der das Kloster Fulda hier Verbindung gehabt hat, Anrechte oder Verpflichtungen: so lange, als auf der alten Pfarrkirche St. Remigii das steinerne Kreuz steht, das den Giebel schmückt, habe Fulda den Bau zu unterhalten. Und der Stolz Büdingens, der große Stadtwald auf der Höhe, an die herangedrängt die Stadt erwachsen ist, hat den Namen des Pfaffenwaldes; er muß demnach fuldisch gewesen sein, ehe der Ort, im 14. Jahrhundert, das Recht der Stadt Gelnhausen erhielt, nach dem hier kein Kloster Besitzungen erwerben oder behalten durfte.

Die Kirche scheint errichtet für ein großes Kirchspiel; dafür spricht ihre Weiträumigkeit. Die nicht wenigen Kapellen, die von ihr ausgegangen sind, sind alle jünger, doch zum Teil schon aus romanischer Zeit.

Der Bau der Pfarrkirche verbindet sich mit dem Andenken jenes hl. Remigius, von dem Chlodwig getauft worden war. Er ist gestorben etwa 522 und danach bald als Heiliger verehrt worden. Die ganz wenigen ihm geweihten Kirchen gehen alle in sehr frühe Zeiträume zurück; nachher scheint seine Verehrung bald zurückgetreten zu sein.

Über die Bauart ist dies zu sagen: Die starken hohen Mauern sind aufgeführt aus Sandsteinen, wie sie sich unfern des Ortes der Verwendung leicht gewinnen ließen, und die Steine sind so ohne viele Bearbeitung verwandt. Die gewaltigen Steinbrüche, die vom 12. Jahrhundert an die herrlichsten Quader lieferten, werden noch nicht in Betrieb gewesen sein. Sie sind in erheblicher Entfernung oben im Tale. Den Kalk zum Mauern hatte man in allernächster Nähe zu gewinnen.

Der Bau ist gegen Westen orientiert. Da war in der Achse des ganzen, durch genügend weiten Rundbogen eröffnet, ein kleiner Altarraum vorgelegt, nur rechteckig. In ihm hatte der Altar selbst nicht Raum, nach allerältester Weise (siehe J. Braun, Der christliche Altar 1, S. 385). Er hatte seinen Platz davor im Inneren, das sich in stattlicher Weite darbot. Denn es ist da sogleich ein großes Querhaus, von Norden nach Süden gestreckt, mit dem Portale inmitten der südlichen Seite, die kleinen rundbogigen Fenster hoch oben in den starken Wänden. Dies Querschiff ist im Innern zweigeschossig eingerichtet, indem es von einer großen Empore eingenommen wird, die dem Raum darunter alles Licht nehmen würde, wenn sie nicht auf eine Strecke aussetzte. Daß eine Emporkirche hier vom ersten Anfange her gewesen ist oder hat sein sollen, bezeugt sich durch die hinaufführende breite steinerne Treppe, die an der nördlichen Wand angelegt ist. Ihr oberer

Lauf ist geführt über zwei merkwürdig gestaltete Bogen: diese greifen, da sie weiter spannen als die Wandungen unter ihnen Raum geben, erheblich über, was auf die sehr alte Zeit deuten kann.

Die Decke des Querhauses hat nichts Ungewöhnliches; sie ist flach, zwischen den Balken ausgestakt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß das von Anfang her so gewesen ist, wegen des darunter befindlichen Emporenraumes. Sonst möchte man wohl erwarten, hier den unverkleideten, offen liegenden Dachstuhl zu finden, wenn der Bau wirklich so uralt sein sollte.

Gegen Osten hin schließt sich der Bau des Langhauses an, ebenso breit, und überhaupt durchaus dem Querhause entsprechend. Hier ist die Decke mit Brettern vernagelt. Das ist aber erst seit dem Jahre 1860 so. Vorher blickte man in den offenen Dachstuhl hinein, in dem die Eulen herumflogen und die Fledermäuse sich anhängten. Den offenen Dachstuhl hat die alte Kirche St. Petri zu Rom gehabt; in Deutschland scheint sich keine ihn erhalten zu haben. Unten im Raume des Schiffes ist zu bemerken, daß in der Scheide gegen das Querhaus hin, wo die Wandungen hereintreten, als hätten sie da einen Triumphbogen tragen sollen, rechts und links, gegen das Langschiff gekehrt, je eine Nische ausgespart ist, in Kniehöhe beginnend, im Rundbogen sich abschließend. Es war also gleich auch auf Nebenaltäre Bedacht genommen, wie denn auch ein Altar für den Raum auf der Empore vorgesehen gewesen sein dürfte. Der Hauptzugang war im Osten; da würde das Atrium gewesen sein.

Was wir hier vorgelegt haben, genügt zunächst zur Bildung eines Urteiles über das Wesentliche dieser alten Kirche. Der Vollständigkeit wegen ist nun noch einiges weiter zu bemerken. In der Zeit, da es nicht nur ungewöhnlich, sondern anstößig erschien, eine Kirche nach Westen gekehrt zu sehen, hat man die Richtung geändert. Die östliche Wand des Schiffes ist durchbrochen worden und es ist nach der Gestaltung des Kämpfers nicht zweifelhaft, daß das bereits in der Zeit geschehen ist, da man im romanischen Stil baute, also wohl im 12. Jahrhundert. Der wirklich ausgeführte Bau des Chores ist jedoch gotisch, einige Jahrhunderte jünger; nicht ganz undenkbar, daß er einen älteren hat ersetzen müssen. Das Langhaus hat seine Türen nördlich und südlich nicht weit vom östlichen Ende. Sie sind so im 13. Jahrhundert angelegt, doch wohl an Stelle älterer Zugänge. Ein anderes Portal, dieses im romanischen Stil, war schon im 11. oder dem folgenden Jahrhundert angelegt worden an der Ostwand des südlichen Kreuzflügels, wogegen damals das alte südliche Portal verschlossen worden sein mag, es ist unkenntlich vermauert worden, so auch das neuere Portal später. Die ganze Wand, in der dieses liegt, ist zugleich neu aufgeführt oder wenigstens neu gestaltet worden, die Arbeit aus den schönsten und edelsten Sandsteinquadern, wie solche nur dem 11. oder

12. Jahrhundert zuzutrauen ist. Unentschieden, ob die Mauer an dieser Stelle nur hat verkleidet werden müssen, oder ob sie, etwa nach einer Beschädigung, ganz neu aufgeführt worden ist. In jedem Falle waren hier die Grundmauern auch später nicht zuverlässig; ein neuerer mächtiger Riß hat sich nachher bald gebildet und spaltet das schöne Mauerwerk.

Welchem Zeitraume nun die Remigiuskirche entstammt, liegt am Tage, aber welchem Jahrhundert zwischen dem fünften und zehnten man sie beizumessen hat, darüber ein Urteil zu gewinnen und es auszusprechen, fehlt es an stichhaltigen Gründen. Folgt man in Ermangelung von solchen einem Gefühle und einer Neigung, der es unangenehm ist, wenn einem Denkmal der Vergangenheit ein besonders hohes Alter zugetraut wird, und zieht in der Zeitfolge alles möglichst herunter, so mag man die Remigiuskirche als einen Bau des romanischen Stils der Zeit um 1000 zuweisen. Das ist für jeden Fall das Sicherste. Immerhin läßt sich die Verschiedenheit der Ansichten wohl dahin vereinigen, daß der noch stehende Bau, stattlich und gut und auf Dauer errichtet, und Merkmale der Altertümlichkeit an sich tragend, überhaupt der erste sein mag, der an dieser Stelle im Lande der Wetterau von den Franken aufgeführt worden ist. Der trockene Niederschlag im Handbuche der deutschen Kunstdenkmäler von Dehio lautet nur so: Die Anlage, mit westlichem Querschiff, scheint für frühe romanische Zeit zu sprechen. Signifikante Kunstformen fehlen.

*

Es ist durchaus verständlich und natürlich, daß das Vorhandensein einer immerhin eigentümlichen Kirche einer gewissen Richtung der Forschung unbequem geworden ist, und daß man sie, wenn man denn ihr Vorhandensein doch nicht in Abrede stellen kann, der Bedeutsamkeit entkleidet. Das westliche Querhaus läßt sich nicht abstreiten. So ist denn mit vielem Ernste zusammengesucht, was sich von Kirchen mit westlichem Querhause findet oder nachweisen läßt. Da diese sämtlich Stiftskirchen sind, so kann dann die Remigiuskirche im Winkel der Wetterau unmöglich so alt und besonderer Beachtung würdig sein . . . .

Doch ist eine Prüfung der Äußerungen nicht unangemessen und ihre Vorführung.

Vor hundert Jahren herrschte, wie auch heute im ganzen, die „Entstehungs"theorie. Georg Thudichum, in dem das kleine Land den größten Geist verehrt, den es hervorgebracht hat, schrieb 1832: „Der Anbau kam ohne Zweifel das Tal herauf, und da Düdelsheim schon unter Karl dem Großen bestanden hat, könnte das Vorhandensein der Remigiuskirche bis zu jener Zeit hinaufreichen. Ob etwas, und wie viel von dem ersten Bau noch stehe, muß man dahingestellt sein lassen,

aber den Chor ausgenommen ist der jetzige uralt und aus vorysenburgischer Zeit." (Diese Zeit liegt vor 1250. Was aber den Anbau betrifft, so hat ihn nicht das Christentum hereingebracht; es haben hier überall in den Zeiten vor aller Geschichte Menschen gewohnt und haben nicht von der Luft gelebt.)

Heinrich Wagner hat 1890 in seinem trefflichen Inventar der Baudenkmäler (Kr. Büdingen) unserer Kirche viel Aufmerksamkeit zugewandt und eine umfassende Darstellung gewidmet. Vom Alter der „kleinen" (so!) Kirche spricht er mit Zurückhaltung. Er meint, die Formen der frühgotischen Türen am Langhause deuten in die Mitte des 13. Jahrhunderts und möchten damals in dem „vielleicht 100 Jahre älteren" Bau angebracht sein. Dieser sei in jedem Falle in romanischer Zeit errichtet.

Der Niederschlag der Äußerung Wagners in Dehios Handbuche (etwa 1911) ist bereits mitgeteilt.

Ganz anders hat 1918 Albrecht Haupt, der Sohn Büdingens, geurteilt und seine Ergebnisse in der Zeitschrift Denkmalpflege der gelehrten Welt dargeboten. Er hat, nachdem er die Grundlagen des kleinen Westchores aufgedeckt hatte, die Annahme einer Herkunft aus den allerältesten Zeiten, bis in die der Merowinger hinauf, begründet. Im Osten, wo der gotische Chor ist, war das Atrium.

Dagegen hat sich wieder (nach 1928) H. Walbe, der hessen-darmstädtische Denkmalpfleger, ziemlich entschieden gewandt und vor allem nachzuweisen gesucht, daß es sich doch gar nicht um etwas so Besonderes handele. Die Frage mußte ihn als den Denkmalpfleger besonders angehen. So hat er auch sorgfältig am Bau selber neue recht eingehende Untersuchungen angestellt. Die Ergebnisse sind ihm nun folgende:

1. Daß der Dachstuhl bis 1860 offen gelegen hat, ist bedeutungslos. Dieser selbst wird erst der Zeit der Gotik zugeteilt, und daß man ihn damals nicht verkleidet hatte, war nur eine Abweichung von dem Üblichen und Gebotenen, um die man sich nicht zu kümmern braucht. Das Versäumte wäre wohl nachzuholen gewesen (— und es ist ja 1860 vollständig nachgeholt!).

2. Es unterliegt einigen Bedenken, zuzugeben, daß die Kirche lediglich nach Westen hin orientiert gewesen ist, es könnte auch schon gegen Osten hin ein Chorbau angelegt sein, dann war die Kirche von Anfang zwiechörig, wie so manche es wirklich sind.

3. Die Bogen unter der Treppe, deren Ursprünglichkeit nicht in Abrede steht, sind keineswegs bloß den frühesten Perioden unserer Baukunst eigen.

Das Ergebnis ist jedoch, bei merklichem Widerstreben, auch für Herrn Walbe wenigstens dies, daß auf genaue Datierung zu verzichten

sei. Dafür wird zur Begründung geltend gemacht, daß keine anderen Bauten zur Vergleichung herangezogen werden können. Querhäuser am westlichen Ende sind überhaupt nur an Stiftskirchen, an Domen, nachzuweisen. Doch ergibt sich der Schluß, daß die Remigiuskirche, der die umgekehrte Richtung nicht abzusprechen ist, zu einer Gruppe gehöre von „um 1000 entstandenen" Kirchen mit dem westlichen Querhaus und daß sich am ersten St. Johann zu Mainz vergleichen lasse, welcher Bau um 900 zu datieren ist. „Es geht jedoch nicht an, die Kirche St. Remigii, die sich nach den Formen und der Technik nicht zeitlich festlegen läßt, früher zu datieren als St. Johann, weil es ausgeschlossen scheint, daß sie älter sei als die Kirchen in den zwei großen geistlichen Mittelpunkten Mainz und Fulda." Hier ist zu fragen: Weshalb soll denn das nicht angehen? Und was wissen wir überhaupt von Kirchen zu Mainz und Fulda? In der Buchonia zu Fulda gab es vor 744 noch keine, das ist gewiß, aber zu Mainz hat es Christen und demnach die Stätten der Verehrung Christi schon von den Zeiten der Römer her und dann weiter gegeben!

Albrecht Haupt, bald nach Veröffentlichung von Walbes Darlegungen in hohem Alter gestorben, hat keinen Anlaß mehr genommen, auf die Sache zurückzukommen. Wenn die Verhandlung in vorliegenden Erörterungen wieder aufgenommen ist, so ist es geschehen, weil die Frage nach der Einführung des Christentums in der Wetterau Klarheit und Übereinstimmung in bezug auf die Remigiuskirche unumgänglich fordert.

In ehrlichem Streben nach der Wahrheit hatte Herr Walbe seine neuen eingehenden Untersuchungen am Bau angestellt und deren Ergebnisse mitgeteilt. Man muß dafür dankbar sein. Eine Lücke erscheint allerdings noch unausgefüllt: die beiden vermauerten Portale am Westbau müßten eröffnet und untersucht werden. Namentlich das Portal, das in dem gegen Osten gerichteten Stück liegt, und dessen ganze sichtbare Umgebung den feinsten und saubersten Quaderbau zeigt, gibt lauter Rätsel auf, die zu lösen man verzweifelt. Es liegt auf der Hand, daß es aus der romanischen Zeit so stammt; Herrn Walbe ist der Gedanke gekommen, es müsse ein Rest, der einzig übrige des ursprünglichen Baues sein! Man kann durchaus nicht glauben, daß er an diesem Einfall festhalten werde. Er ist nicht verständlich.

Aber wir wagen uns jetzt selbst auf den schwankenden Boden der Konjekturen zu begeben, nicht ohne Vertrauen, der Wahrheit damit einen tüchtigen Schritt näher zu kommen.

Wir haben von der Remigiuskirche bis hier gehandelt als einer der vielen Pfarrkirchen, mit denen das Land zuerst bedacht worden ist. Es ist aber nicht ohne Bedenken, anzunehmen, daß dieser große und eigentümliche Bau, der nicht einmal in belebter Landschaft liegt, son-

dern fast verborgen in einem Winkel, dem Typus der ländlichen Pfarrkirchen entspreche. Er muß aus besonderem Anlasse errichtet sein, zu einem besonderen Zwecke bestimmt.

Treten wir noch einmal ins Innere, durchblicken es von Osten her! Die Gestaltung wird beherrscht und bestimmt von der Empore im Querhause. Ist diese vergittert gegen das Laienvolk im Schiffe, so haben wir die typische Nonnenkirche vor uns.

Wir werden dabei sofort erinnert daran, daß die Kirche dem Kloster der Zisterzienserinnen auf dem Haag 1265 geschenkt worden ist, das sich aber schon 1274 entschlossen hat, sich nach Marienborn zu verlegen. Zur Übersiedelung kann es sich nur nach längeren Erwägungen entschieden haben. Im Jahre 1341 ward dann die Büdinger Kirche dem Kloster förmlich zum Eigentum mit ihren reichen Besitzungen. Wenn der Bau der Empore, wie er jetzt steht, wesentlich der Zeit der Gotik beigemessen werden muß, und wenn wir wissen, daß den Nonnen auf dem Haag der Aufenthalt wegen des Mangels an Wasser schnell unerträglich geworden war, das Kloster zu Marienborn aber erst 1286 beziehbar ward, so liegt die Annahme nicht fern, es sei die Übersiedelung hieher betrieben, und sogar eine Zeit lang Tatsache gewesen. Auch die Spuren eines niederen Längsbaus an der Nordseite des Langschiffes bedürfen durchaus einer Erklärung.

Doch das gehört zwar zur Geschichte der Kirche, es gibt aber keinen Aufschluß über ihre Vorzeit, nach dem wir doch fragen. Da haben wir wieder die Empore zu bedenken, deren Anlage ja unzertrennlich ist von der des ersten Baus selber. Es kann nicht anders sein, als daß hier schon zuerst für einen Aufenthalt der Kleriker gesorgt gewesen ist. Also ist das Ganze aufgeführt, um als Kirche eines Klosters zu dienen. Von diesem wissen wir weiter nichts; es ist entweder nicht zustande gekommen oder bald erloschen. Aber der Pfaffenwald ist Besitz eines Klosters gewesen!

Und so bestimmt sich die Zeit des Ursprunges nun doch etwas genauer. Zu einer gewissen Zeit, im 8. Jahrhundert, lag die Errichtung von Klöstern, Sammlungen von Klerikern, geradezu in der Luft. Wenn nach der Einführung des Christentums der Bedarf an Pfarrkirchen gedeckt war, ist überall das Streben eingetreten, den Klerus in klösterlichen Vereinigungen zu sammeln. Eine solche hat Bonifazius sogleich 722 zu Amöneburg eingerichtet und später ausgebildet; schnell nachher ist von ihm das Kloster Fulda angelegt (744); es folgte Hersfeld 775, von anderen Stiftungen hier zu schweigen. Lorsch bei Worms ist von 763.

So läßt sich die Remigiuskirche doch, für eine gewöhnliche Landkirche ungeeignet, nach ihrer Anlage mit einer Dom- oder Stiftskirche vergleichen, aufgeführt im 8. Jahrhundert, und Herrn Walbes Hinweis erhält darin eine schöne Stützung. Wir gewinnen eine Datierung zwar

nicht in die Zeit der allerersten Kirchengründungen, aber eine genauere fast sichere ins achte Jahrhundert, noch vor Karls des Großen Antritt, und S. Remigii erhält gebührenden und gesicherten Platz in der Kirchen- und Kunstgeschichte des großen Vaterlandes. Weder zu Amöneburg, noch zu Büraburg, Fulda, Lorsch stehen die Bauten noch, und kein Dom ist ungestört erhalten, St. Remigii steht noch heute in kaum beeinträchtigter Ursprünglichkeit und wartet darauf, daß man sie von der Verunehrung befreie, die ihr durch die Verunstaltung der Decke angetan worden ist.

Abgeschlossen im Heumond 1933.

Lutherana aus der Nürnberger Tischreden-handschrift Veit Dietrichs.

Von Peter Meinhold.
Berlin-Wilmersdorf, Detmolder Straße 57.

Die Handschrift Mss. cent V. append. Nr. 75 der Nürnberger Stadtbibliothek enthält in der Hauptsache die Tischredensammlung Veit Dietrichs. Daneben bietet sie aber wertvolles handschriftliches Material zu verschiedenen Arbeiten Luthers dar. So finden sich in dem Kodex in der Abschrift Veit Dietrichs ein lateinischer Entwurf Luthers zu seiner „Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle" und Luthers „Glossen zum Dekalog", beides aus dem Jahre 1530[1]). Ferner überliefert das Manuskript in der Kopie Dietrichs zwei Entwürfe Luthers zu seiner 1533 erschienenen Schrift „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe"[2]), nicht vollständige aber zuverlässige Abschriften der eigenhändigen Eintragungen Luthers in sein Neues Testament von 1530[3]) und eine Nachschrift aus den Anfängen der 1535 begonnenen Genesisvorlesung[4]). Neben diesen schon bekannten und verwerteten Lutherana finden sich verstreut in der Handschrift einige andere auf Luther zurückgehende Stücke, die bisher nicht gedruckt und beachtet worden sind.

Wir lassen zunächst eine kurze Beschreibung und Inhaltsangabe der Handschrift voraufgehen. Das Manuskript zählt mit dem Titelblatt 242 Blätter in Oktav; es ist in Pergament gebunden und besonders zum Schluß stark beschädigt. Das letzte Blatt (Bl. 242) ist schon über die Hälfte völlig vernichtet. Die in Band I der Tischreden in der Weimarer Ausgabe abgedruckte Aufschrift auf dem vorderen Pergamentdeckel ist jetzt fast ganz abgegriffen und kaum noch zu lesen[5]). Das Titelblatt (= Bl. 1 a) bezeichnet als Inhalt der Handschrift: „Collecta ex Colloquijs habitis cum D. Martino Luthero, in mensa. per annos sex quibus cum eo Wittenberge communj sum vsus. 29. 30. 31. 32. 34. 35." Darunter steht nach einem Zwischenraum von 2,5 cm: „Mathesi αὐτόγραφον" und wieder unmittelbar darunter: „Inserta quoque sunt M.S.S. Lutheri et Viti Dieterici." Aber die Verbindung der Handschrift mit Mathesius ist falsch[6]). Die Tisch-

1) Vgl. W.A. 30, II, S. 508 ff. und ib. S. 357 ff.
2) Vgl. W.A. 38, S. 173 ff.
3) Vgl. W.A. Bibel IV, S. 441 ff.
4) Vgl. W.A. 42, S. IX.
5) Vgl. W.A. Tischreden I, S. XXVII.
6) Ib., Anm. 4 und 5.

reden wie auch die meisten anderen Stücke sind Aufzeichnungen von Dietrichs Hand. Über die komplizierte Zusammengehörigkeit der einzelnen Partien in den Tischreden wird in Band I der Tischredenausgabe der W.A. ausführlich gehandelt[7]). Im einzelnen ist der Inhalt der Handschrift folgender:

Bl. 2a—3a: Nachschrift zur Genesisvorlesung = W.A. 42, 2—137.

Bl. 13b ist unbeschrieben.

Bl. 14a—20a: Entwurf Luthers zu „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe", erhalten in der Abschrift Dietrichs = W.A. 38, 189—195.

Bl. 20b—23b sind unbeschrieben.

Bl. 24a—26b: παραφρασις λουθέρου, eine exegetische Studie Luthers zu Eph. 1,17—20. Bisher ungedruckt; vgl. unten die Wiedergabe.

Bl. 27a—32b sind überschrieben: περι δικαιωσύνης. Die Bemerkung φιλ[ίππου am Rande führt diese Notizen auf Melanchthon zurück.

Bl. 33a—198b enthalten die Tischredensammlung Veit Dietrichs = W.A. Tischreden I, 3—308. Innerhalb dieser Sammlung steht auf Bl. 35b—37b ein zweiter Entwurf Luthers zu „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe" = W.A. 38, 187—188.

Bl. 199a—200a beginnen mit „Decretales tradunt forensia et profana". Ihr Inhalt ist im einzelnen nicht näher zu identifizieren; er mutet nach Exzerpten an.

Bl. 200b—206b sind unbeschrieben.

Bl. 207a—210a enthalten Luthers „Glossen zum Dekalog" von 1530 = W.A. 30, II, S. 358—359.

Bl. 210b enthält eine unleserliche „consolatio afflictionum" und auf der untern Hälfte der Seite die von Dietrich stammende und wahrscheinlich an zwei seiner Schüler gerichtete Bemerkung: „Meis pueris Allecto et Cinnio, ut ediscant. Vitus."

Bl. 211a—212b: eine Nachschrift von Rörers Hand, an deren Rand Dietrich geschrieben hat: „Ex ore Lutheri excepta in aedibus D[octoris Benedicti in casu filii praecipitati" = W.A. Tischreden I, Nr. 949, wo allerdings das Stück aus der Rörerhandschrift Ror. Bos. 9.24 f. abgedruckt ist und nur die Varianten unserer Handschrift angemerkt werden.

Bl. 213a—214b sind unbeschrieben.

Bl. 215a—216a: Kopien von Aufzeichnungen Luthers mit der Randbemerkung von der Hand des Schreibers auf Bl. 215a: „In psalterio hebreo" und der Überschrift: „Scripsit Luth[erus." Mit einer Ausnahme bisher ungedruckt. Vgl. unten die Wiedergabe.

Bl. 216b—218a: Lateinischer Entwurf Luthers zur „Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle" = W.A. 30, II, S. 509—510.

---

7) Ib., S. XXVIII ff.

Bl. 218b enthält Notizen, wie sie auf Bl. 215a—216a stehen, beginnend mit: „Lieber helltest du es auch fur gwis." Bisher ungedruckt vgl. unten die Wiedergabe.

Bl. 219a—234a: Abschrift der Eintragungen Luthers in das Neue Testament von 1530 = W.A. Bibel IV, 450—505; 449, Z. 20—29.

Bl. 234b ist auf der unteren Hälfte unleserlich beschrieben.

Bl. 235a—241b beginnen mit der Überschrift auf Bl. 235a σχεδιάσματα. Sie werden in einer besonderen Beilage, da sie sich von dem Einbande gelöst haben, in der Handschrift aufbewahrt. Besonders Bl. 239, 240 und 241 sind arg zerfallen. Ob die auf diesen Blättern stehenden Notizen Luther zugewiesen werden können, ist unsicher; irgendwelche Anhaltspunkte dafür sind nicht zu erkennen.

Bl. 242 ist nur noch verstümmelt vorhanden.

Aus dieser Übersicht geht hervor, daß der Kodex gutes Material zur Lutherüberlieferung aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre enthält. Wie bekannt ist, ließ Dietrich das Manuskript aus losen Lagen und Blättern zu einem Bande vereinigen. Dabei ist manches Zusammengehörige getrennt worden. Man wird deshalb auch die einzelnen, durch die Handschrift verstreuten und bisher nicht beachteten Stücke Luther zuschreiben dürfen, zumal sie selbst die Überlieferung auf Luther zurückführen. Sie sind mit Ausnahme des ersten Stückes von Dietrichs Hand geschrieben und werden wohl direkte Abschriften Dietrichs von Konzepten und Notizzetteln Luthers sein, die jener besonders in der Zeit von 1530—1535 angefertigt hat[8]). Auch die Gedankenführung, der Wortlaut im einzelnen und die ganze Anlage verraten ohne weiteres die lutherische Herkunft.

1. Eine exegetische Studie Luthers zu Eph. 1, V. 17—20.

Diese Erklärung von Eph. 1, V. 17—20 steht in unserer Handschrift auf Bl. 24a—26b. Sie ist von einer ruhigen Hand, wahrscheinlich der Rörers, sehr sauber geschrieben und gibt sich damit sofort als Kopie zu erkennen. Rechts und links oben und unten ist vom Blattrande ein ca. 2 cm breiter Raum freigelassen worden. Die drei Blätter mit der Interpretation zu Eph. 1, V. 17—20 scheinen ursprünglich einem besonderen Bande angehört zu haben. Auf Bl. 24a, 25a und 26a stehen am unteren rechten Rande von anderer Hand als der des Schreibers und mit verblaßter grauer Tinte die Zahlen 4, 5 und 6 geschrieben, die offenbar von einer alten Paginierung herrühren. Ferner liest man von der gleichen Hand unter dem eigentlichen Schriftsatz selbst auf Bl. 24a die Bemerkung: „Sol das auff einer eigen columne anfahen". Das Ganze ist durchstrichen und darüber geschrieben: „Gehort nit

8) Herr Pfarrer D. Freitag, der früher die Nürnberger Kolloquienhandschrift benutzt hat, pflichtete nach seiner Kenntnis der Dinge meiner Ansicht bei.

daZu." Über den eigentlichen Text ist dann von der Hand Veit Dietrichs, offenbar beim Zusammenbinden der Blätter mit unserm Kodex, die auf Luther weisende Überschrift gesetzt werden. Die wenigen im Text sich findenden Kürzungen habe ich aufgelöst.

(Bl. 24a) παραφρασις λουθέρου.

„Ut Deus, Domini nostri Jesu Christi pater gloriae" (Eph. 1, V. 17.) (i. e. gloriosus, cuius solius est gloria et potentia) „det vobis spiritum sapientiae et revelationis, in cognitione ipsius", id est, quando id viribus vestris contingere non potestis, dono gratuito patris accipiatis, et gratiam donantis et miserentis esse cognoscatis. Donum hoc scil., ut per spiritum suum vos sapientes reddat, in quo reveletur vobis cognitio ipsius, ut sciatis, quis sit, quid velit, quo modo affectus sit erga vos. Nam nisi ipse spiritu sapientes reddat, et revelet, caro longe aliter sentit, quam sentiendum est, nempe de favente et peccata remittente sentit tamquam de hoste, tyranno et irascente nobis propter peccata. Deinde scandalo crinis offensa, qua nos per = (Bl. 24b) mittit ab hominibus opprimi et mortificari, infirmatur in fide, nec intelligit Deum in ea ipsa nostri mortificatione et infirmitate potentiam suam maximam exercere, scil. divinam, qua mortuos vivificat. Ita fit, ut tum putet sese a Deo maxime derelinqui, imo a Deo ipso torqueri et perdi, cum maxime iuvatur et servatur. Haec (inquam) carneis et animatoris oculis non potest cerni, nec viribus nostris ferri, aut in bonum interpretari, ideo opus est spiritus dono, quod nos tum servet in sapientia, ne stulti efficiamur, et in ignorantia Dei pereamus murmurando, blasphemando etc., sed assidue reveletur nobis hanc esse voluntatem Dei bonam, beneplacitam et perfectam. Haec est revelatio in cognitione Dei, i. e., ut Dei voluntatem cognoscamus.

„Illuminatos oculos mentis vestrae" (V. 18a.) (Bl. 25a). Exponit revelationis istius modum: Revelari cognitionem Dei est oculos mentis illuminari, ut recte iudicent et cogitent de Deo illo infirmo et stulto, seu qui nos tam infirmos et stultos reddit, dum nos deserit et persequitur, hoc est, dum nos fovet et roborat et servat. Alioqui haec in tenebris et obscuro tribulationis gesta non videmus nec sustinemus.

„Ut sciatis quae sit spes vocationis eius." Hoc est, ut certi fiatis, quid sit vobis sperandum, quia per verbum eius vocati estis. Quid velit ea vocatio scil. quod non frustra vos vocavit, sed magna promissa iubeat sperare, sperare inquam, quia sub tribulatione illa derelinquentis dei non videntur. „Spe autem salvi sumus." (Vgl. Rm. 8, V. 24). Speranda, inquam, salus tum maxime cum perditio urget. Hoc enim (Bl. 25b) vult et agit vocatio eius, ut discatis sperare salutem, tum iam nulla salus adest, ut perditi sciant sese salvari, ut

peccatores sciant sese iustificari, ut reprobi sciant sese eligi. Ea spes exercetur in vocatis hominibus per verbum.

„Et quae opes gloriae haereditatis in sanctis", (V. 18b), id est, quod opulenta et gloriosa sit merces et haereditas „in coelis reposita" (Kol. 1, 5) sanctis omnibus, quia ita sperant et in spe perseverant, promissa per Deum et illos expectant, ut et Petrus ait 1. Petri 1: „Laetabimini laetitia inenarrabili et glorificata" etc. (1. Petr. 1, 8). Et magnifica est haec consolatio pro fidelibus.

„Et quae sit excellens magnitudo potentiae in vos, qui creditis secundum efficaciam roboris fortitudinis, quam effecit in Christo." (V. 19f.) Id est, secundum efficaciam robustae fortitudinis eius, quam ostendit esse (Bl. 26a) efficacem in exemplo illo primo omnium suscitandorum, Christo. Hoc est, ut fortes in fide et spiritu certi fiatis et cognoscatis, dum occidimini et mortificamini extrema infirmitate et derelictione, esse in Deo ineffabilem efficaciam, qua vos suscitet a morte, vel etiam servet in morte, sicut Christum suscitavit pro exemplo in veram exhortationem et consolationem. Porro ea efficacia tantum habet roboris, tantum fortitudinis, ut impossibile sit vos in morte teneri. Robustus est, ut ferre possit omnia, quibus in mortem vos urget et tenere etiam molitur. Fortis est, ut nos cum triumpho ex morte et ex manibus principum mortis educat, et efficaciter suscitet a mortuis in Christo. Robustus est, ut peccata et conscientiam in mortem urgentia per (Bl. 26b) Diabolum instantem sic repellat, ut vincere non permittat nec nos obrui. Fortis est, ut, illis potius per remissionis gratiam victis et nullo conscientiae aut Sathanae iure relicto, cum fiducia nos in vitam asserat et revocet.

2. Eintragungen Luthers in einen seiner hebräischen Handpsalter.

Auf Bl. 215a—216a und Bl. 218a der Nürnberger Handschrift stehen einige Aufzeichnungen, deren erste auf Bl. 215a die Überschrift trägt „in psalterio hebreo". Darüber hat Veit Dietrich später „Scripsit Luth[erus]" geschrieben.

Ohne Frage handelt es sich bei den auf den genannten Blättern stehenden Notizen um Abschriften von Eintragungen Luthers in eine der von ihm benutzten Ausgaben des hebräischen Textes der Psalmen. Aus welchem der bekannten Exemplare Luthers stammen die Eintragungen, in welcher Zeit sind sie niedergeschrieben, und wer hat sie uns überliefert?

Was die Zeit der Abfassung der Notizen anbetrifft, so wird dafür wieder, wie für alles in unserer Handschrift Überlieferte, die Zeit von 1530—1535 in Betracht kommen. Da Luther 1530 auf der Koburg den Text des ganzen Psalters erneut durcharbeitete und sich beson-

ders eingehend mit Psalmenstudien befaßte, so werden wir auch nicht fehlgehen, wenn wir die Notizen aus seinem hebräischen Psalter in die Zeit seines Koburger Aufenthaltes verlegen. In der Tat hat Luther auch, wie Ficker in einer Untersuchung über hebräische Handpsalter Luthers eingehend nachgewiesen hat, als sein Handexemplar auf der Koburg den sogenannten Danziger Psalter, einen einst auf der Ratsbibliothek in Danzig verwahrten, jetzt aber verschollenen Druck des hebräischen Psalters aus dem Jahre 1516 benutzt[9]). Danach müssen unsere unten abgedruckten Aufzeichnungen in diesem Exemplar gestanden oder zum mindesten — sollten sie von Luther auf einzelne Zettel geschrieben sein — in dem hebräischen Psalterdruck von 1516 sich befunden haben. Außer den an den hebräischen Text geschriebenen textkritischen Randglossen Luthers standen in diesem Exemplar handschriftliche Eintragungen des Reformators persönlicher Art[10]). Diese, wenn auch nur kurzen, persönlichen Notizen hat uns Veit Dietrich überliefert mit der ausdrücklichen Bemerkung „Haec Lutheri manu scripta vidi"[11]). Damit steht also fest, daß Veit Dietrich auf der Koburg Luthers hebräischen Handpsalter eingesehen und aus ihm abgeschrieben hat. So wird auch die den folgenden Stücken voranstehende Bemerkung: „Scripsit Lutherus in Psalterio hebreo" echt sein und auf zuverlässiger Kenntnis der Quellen durch Veit Dietrich beruhen.

Das erste der vier folgenden Stücke ist in den Tischreden der Weimarer Ausgabe aus der Sammlung von Cordatus abgedruckt worden. Aber dieser hat es ganz sicher, zusammen mit W.A. Tischreden II Nr. 2250, von Veit Dietrich abgeschrieben und dabei doch beträchtlich verändert. Wir lassen hier das Stück in der Abschrift Dietrichs noch einmal folgen, weil es bei einem Vergleich mit den Aufzeichnungen von Cordatus dessen Abänderungen veranschaulicht, und weil es der ursprünglichen Niederschrift Luthers am nächsten steht. Daß Cordatus, wie Ficker a. a. O. S. 15 annimmt, ebenfalls den hebräischen Psalter zur Vorlage für W.A. Tischreden II Nr. 2250 gehabt hat,

9) Vgl. Ficker, Joh., Hebräische Handpsalter Luthers (Heidelberg 1919) Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Klasse, Jahrg. 1919, 5. Abh. S. 12. — Vgl. die bei Ficker S. 3, Anm. 1 angegebene Literatur zur Beschreibung des Exemplares. In dem dort angegebenen Jahrgang 1704 der Zeitschrift „Nova Literaria Maris Balthici et Septembrionis" werden auf pag. 77 ff. die eigenhändigen textkritischen Eintragungen Luthers in das Psalterexemplar abgedruckt. Von dort sind sie in das bei Ficker a. a. O. zitierte Werk von Joh. Melchior Krafft, Das andere Hundert-Jährige Jubel-Jahr der Evangelischen Kirchen von der 1517 angegangenen Reformation . . . mit Vorlegung der Historie Von Lutheri Psalter-Dolmetschung . . . (Hamburg 1717), S. 56 ff. übergegangen.

10) Ficker, a. a. O. S. 6.

11) W.A., Tischreden I, Nr. 409.

glaube ich nicht. Cordatus ist von Dietrich W.A. Tischreden I, Nr. 409 abhängig und ergänzt dessen Notizen mit eigenen, aber unrichtigen Zusätzen [12]).

(Bl. 215a) Scripsit Luthl_erus.
In psalte
rio
hebreo.

Imitatio res — diabolica / Humana > est ideo
semper est < noxia / vana
verbum dej imitantur heretici

Sic
- opera fidei — hypocritę
- Ceremonias — Idolatrę
- Bellum — Temerarij
- Regnum — Stultj
- Artificia — Stupidi humpler
- Artes — Asini

Si igitur Deus
verbum
opus suscitat, nihil facit,
Artem nisi quod prouocat
simias, et Sequitur
multitudo simias, Solus Deus Ser-
uat reliquias prototypi, Sic est
mundus ab inicio [13]).

(Bl. 215 b)

Dei
Prȩsencia futura
Hominum
praesencia propria futura
cuiuslibet.

In illis nulla ratione / nullo verbo
nullo exemplo / nulla experiencia
nullo verbere / aut poena / potest homo
retineri.
Ab istis vero / aeque non potest avelli
Tanta est vanitas et miseria cor-
dis humani

12) Vgl. für die Abhängigkeit des Cordatus von Dietrichs Sammlungen überhaupt und seine oft entstellenden Abschriften W.A. Tischreden II, S. XXII f. und S. XXV.
13) Vgl. W.A. Tischr. III. Nr. 3054.

(Bl. 216a)

Praecepti
In omni verbo promissionis est
resurrectio mortuorum /
Hominum calumniam.
Ego Deus Abraham / ergo Abraham
vivit eternaliter.
Ego Deus omnium rerum / ergo omnes
res vivunt eternaliter.
Sic periret ratio humana / capta
Syllogismo Sophistico / Sic hodie calum-
niantur heretici verbo Dej.
Sum Deus alicuius
Aliud est Ego
feci aliquid.

(Bl. 218b)

Lieber helltest du es auch fur gwis
Hoc exquire diligenter
Haec fides.
Mutat
non potest Innovat
peccare Malum non potest facere
etiamsi Bonum non potest omittere ut
peccet non Crucem facile fert
est reus Salutem certo Consequitur.

mulier non adulteratur \ Econtra Servus filius incertitudo

Ideo hanc appellat hypostasin.
Hypostasin
Plerophoriam
spiritum rectum.

Hanc Sathan impugnat
Heva exemplum.

vellem vocabulum glauben vel < recte intelligi / mutari in gewis

Ebreus pulchre dicit
veritas
Emuna [= אֱמוּנָה]
Emeth [= אֱמֶת]
veraces.

Abgeschlossen am 31. März 1933.

Zu Luthers „Supputatio annorum mundi".

Von Martin Granzin.

Halle-Saale, Albrechtstr. 43.

Eine aufschlußreiche Arbeit Peter Meinholds in Bd. 51 der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" hat die Aufmerksamkeit erneut auf das in der „Supputatio" erhaltene Geschichtsbuch Luthers gelenkt. Zu den in der Weimarer Ausgabe (Bd. 53 S. 17) genannten Drucken (B) von 1545 ist ein Exemplar hinzuzuzählen, das die Torgauer Gymnasialbibliothek bewahrt. Luther hat das Büchlein mit einer eigenhändigen Widmung („Suo fratri charissimo M. Marco Crodelo formatori pueritiae Torgensis"), die sich auf dem Titelblatt findet, dem Torgauer Schulleiter Marcus Crodel geschenkt. Er war Crodel in Freundschaft verbunden (Enders, Briefwechsel XI, 190). Das Torgauer Exemplar ist nach einer Notiz auf der rechten Randleiste des Titelblatts später durch Kauf in den Besitz von Chr. Thomasius gelangt, der es am 14. März 1671 der Torgauer Schule schenkte. Der Torgauer Rektor Steinbrecher hat es 1712 neu binden lassen. Es bildet heute eine Kostbarkeit in der an Drucken der Reformationszeit sehr reichen Bibliothek der alten Torgauer Gelehrtenschule.

Zwei Episoden aus dem Posener Mischehenkonflikt[1]).

Von Manfr. Laubert,
Breslau, Piastenstr. 8.

Der Posener Mischehenkonflikt zeitigte wenige Wochen vor seiner Beilegung noch zwei bisher unbekannt gebliebene Episoden, die auf die Gesinnung der dortigen katholischen Geistlichkeit einerseits, auf die Langmut und Hilflosigkeit der Staatsbehörden andererseits ein ungemein bezeichnendes Licht werfen.

Am 31. März 1840 überreichten 34 der amtierenden 37 Dekane des Großherzogtums dem Oberpräsidenten Flottwell eine an erster Stelle durch v. Węsierski-Kościelec gezeichnete Bittschrift, worin sie die Herausgabe der vor zwei Jahren beschlagnahmten Exemplare des Duninschen Hirtenbriefes über die gemischten Ehen vom 27. Februar 1838 zwecks Verteilung an die Kuratgeistlichkeit forderten, widrigenfalls diese im Weg Rechtens verlangt werden würde.

Flottwell erklärte, das Gesuch keiner Antwort würdigen zu können, da sich die Verfasser bei einiger Überlegung selbst über dessen völlige Unstatthaftigkeit nicht im Zweifel befinden konnten. Wegen der vorgebrachten, die Ehrfurcht gegen den Landesherrn verletzenden Äußerungen und der schmähenden Ausfälle gegen die Obrigkeit habe er sich aber für verpflichtet gehalten, die Eingabe den kompetenten Ministerien zu übermitteln und ihnen die Einholung eines kgl. Befehls darüber anheimzustellen, ob das für solche Vergehen angedrohte Strafverfahren eintreten sollte (Schr. 9. April).

Bei Weiterreichung des Gesuchs an die Minister des Kultus und des Innern, Frhrn. v. Altenstein und v. Rochow, am gleichen Tag, fügte er erläuternd hinzu, der Antrag sei, nachdem Dunin wegen des Hirtenbriefs zur Kriminaluntersuchung gezogen und nachdem seine Verfügung von Staats wegen öffentlich für null und nichtig erkannt worden war, so augenscheinlich widersinnig, daß darin nur die Absicht einer ausdrücklichen Manifestation entschiedenster und höhnendster Widersetzlichkeit gegen das ganze Verfahren des Staats erblickt werden könne. Überdies hatten sich die Verfasser böswillige Beleidigungen des Königs und seiner Behörden zuschulden kommen lassen, die als Kriminalvergehen strafbar erschienen.

1) Nach Oberpräsidialakten VIII. B. 1 Bd. IV u. Rep. 77, 413 4. Bd. V/VI i. d. Staatsarchiven zu Posen und Berlin.

Eine Majestätsbeleidigung sah er namentlich in der Stelle: „(Der Hirtenbrief) ist für uns das kostbarste Eigentum, wodurch der seiner Freiheit beraubte Kirchenfürst seinen Ruhm verewigt hat, ein Andenken, das nicht nur in unseren Herzen, sondern auch in unseren Kirchenarchiven zum ewigen Gedächtnisse als höchst wichtiges geschichtliches Dokument aufbewahrt zu werden verdient und zur Belehrung und Beachtung für unsere Nachfolger im Amt und alle Rechtgläubigen notwendig ist." Da den Verfassern nicht unbekannt war, daß der Hirtenbrief mit kgl. Genehmigung vom Kultusministerium für gesetzwidrig erklärt worden war, und daß die Wegführung des Prälaten nach Kolberg auf kgl. Befehl beruhte, so dürfe die Anwendbarkeit des Allg. Landrechts II. Tit. 20 § 200 auch von den Gerichten kaum zu bezweifeln sein.

Wegen der mit ausschweifenden Beleidigungen geschilderten Fortnahme des Briefes vom Hochaltar in der Kirche zu Plonkowo (Dekanat Argenau) ging aus einem landrätlichen Bericht vom 25. März 1838 hervor, daß der Propst, wahrscheinlich um die Abnahme des Schriftstückes zu verhindern, es über dem Hochaltar befestigt hatte und daß der Distriktskommissar nach fruchtloser Verhandlung über die Entfernung des Schreibens von einem ungehörigen Ort es selbst abgenommen hatte. Er handelte dabei im Auftrag seiner vorgesetzten Dienstbehörde als obrigkeitliche Person und führte eine von der Regierung angeordnete Maßnahme durch. In dem Gesuch aber war gesagt: Sie haben den Hirtenbrief durch die Landräte und Distriktskommissare teils mit Drohungen, teils mit gewaltsamem Einschreiten fortnehmen lassen, trotz aller bescheidenen und gegründeten Vorstellungen, die dagegen von Seiten der gesamten Kuratgeistlichkeit vorgebracht worden sind. Denn es ist neben anderen bedauernswerten Vorfällen vorgekommen, daß ein solcher Kommissar in übertriebenem Eifer sich nicht gescheut hat, den Hirtenbrief selbst mit Lebensgefahr vom Hochaltar herunterzureißen zur größten Betrübnis der Zuschauer und des gesamten gläubigen Volks; „dieses weltkundige, das religiöse Gefühl empörende, ein Gott geweihtes Haus profanierende, die Autorität der kirchlichen Gewalt in ihrem rechtmäßigen Organ schmählichst herabwürdigende, jedes Rechtsgefühl verletzende, alle Frivolität übersteigende Faktum hat sich in . . . P. z. Z. einer öffentlichen Leichenschau zugetragen und kann um so weniger unberührt bleiben, als ein solcher Exzeß in einem Gotteshause, vor welchem selbst der verruchteste Bösewicht eine gewisse Ehrfurcht gebietende Scheu hat, verübt worden ist, ohne Rüge und ohne Ahndung!!!".

Diese schweren Verbalinjurien waren sowohl gegen den Beamten wie die anordnende höhere Regierungsbehörde gerichtet und nach § 207/8 und 580 l. c. zu bestrafen. Der Untersuchung stand aber vielleicht das Bedenken entgegen, daß vierunddreißig angesehene Geistliche das Ver-

gehen gemeinschaftlich auf sich geladen hatten. Andererseits wurde aber ein sehr gefährliches Beispiel gegeben, wenn wegen der Verbindung zahlreicher Teilnehmer eine Untat, die bei einem einzelnen ohne Zweifel die gesetzliche Strafe nach sich ziehen würde, ungeahndet bleiben sollte, während das Gesetz die Verbindung mehrerer zur Begehung einer unlauteren Handlung gerade als strafverschärfend bezeichnete. Daher hatte sich Flottwell auf obigen Bescheid an Węsierski beschränkt und gab den Empfängern die Einholung der allerhöchsten Entscheidung anheim. Auffallend war es, daß der Klerus erst nach zwei Jahren mit einer solchen Reklamation hervortrat. Es war nicht unmöglich, daß die allgemein verbreiteten Gerüchte über eine baldige dem Erzbischof günstige Wendung in seiner Angelegenheit die Schrift veranlaßt hatten, die in dieser Beziehung als ein trauriges Zeugnis von der unter der Geistlichkeit vorwaltenden Gesinnung „von besonderer Bedeutung sein dürfte".

Die beiden Minister wandten sich mit Zuziehung des Frhn. v. Werther als Vertreter des auswärtigen Ressorts an den Justizminister v. Mühler (5. Mai). Das Machwerk gehörte nach ihrer Meinung „unbedenklich zu dem Maßlosesten, was die katholische Geistlichkeit während der dortigen, um die Einsegnung der gemischten Ehen sich drehenden Wirren in dieser Art zutage gefördert hat". Über den Ursprung fehlte es an allen Anhaltspunkten, was um so mehr auffiel, weil die Zahl der Unterzeichner groß und ihre Wohnsitze über die ganze Provinz verstreut waren. Ob der Plan von ihnen allein ausging oder von anderen ihnen untergelegt war, ob sie nichts weiter bezweckten, als nochmals ihren Grimm über die Kassation des Hirtenbriefs auszulassen oder ob sie weiterschauend Dunin die von ihnen vielleicht besorgte Zurücknahme seines Erlasses unmöglich machen oder ob sie die Aussöhnung des Prälaten mit der Regierung im Interesse des Papstes oder des sog. Polonismus hintertreiben wollten, darüber ließen sich augenblicklich nur unsichere Vermutungen hegen. Mit der vom Monarchen zur Begutachtung der Minister gestellten Frage über eine Beseitigung der kirchlichen Wirren in Posen stand dieser Einzelvorgang jedoch in keiner engeren Beziehung als eine Menge anderer ähnlicher Ungebührlichkeiten, die sich der Klerus, der Erzbischof an der Spitze, hatte zuschulden kommen lassen. Daher war wohl auf ihn bei Erstattung des geforderten Immediatberichts eine besondere, die geplanten Anträge beeinflussende Rücksicht nicht zu nehmen, indem er die für solche sprechenden Beweggründe vielmehr verstärkte. Indessen war der recht unangenehme Vorgang doch zu wichtig, um ihn nicht zur Kenntnis Friedrich Wilhelms III. zu bringen, auch wenn Flottwell nicht ausdrücklich darauf angetragen und Węsierski hiervon Nachricht gegeben hätte. „Die sehr unziemliche Vorstellung" verstieß offenbar gegen das Publikandum vom 25. Juni

1838, worin jede Bezugnahme auf den Hirtenbrief bei Vermeidung einer nach den Umständen zu bemessenden Ordnungsstrafe untersagt war. Es unterlag daher keinem Bedenken, daß ein Disziplinarverfahren eintreten konnte. Die Teilnehmer mit sämtlich 300 R. Gehalt konnten mit einem Verweis und bis zu 50 R. Geldbuße belegt werden. Hatten sie aber, wie der Oberpräsident nicht ohne Grund annahm, sich zugleich einen frechen, unehrerbietigen Tadel der Regierung erlaubt, den Distriktskommissar und Flottwell selber beleidigt, ja, sogar die Ehrfurcht vor dem König verletzt, so trat die Frage auf, ob nicht eine gerichtliche Untersuchung einzuleiten war. Es war den Ministern von großer Wichtigkeit, hierüber Mühlers Meinung sowohl für die Weiterverfolgung der Sache wie für ihren Bericht an den Landesherrn zu erfahren.

Mühlers sehr eingehendes Gutachten vom 12. Mai wiederholte, daß das gemeinsame Vorgehen der Dekane und ihre Bewertung des annullierten Schriftstückes nur als strafbares Verbrechen betrachtet werden konnte. Durch ihre dreisten, ungeziemenden Äußerungen hatten sie nicht bloß die hierfür angedrohte Ordnungsstrafe nach dem Ermessen der Disziplinarbehörde verwirkt, sondern waren weiter zum mindesten der Bestimmung des § 200 l. c. verfallen, denn es unterlag keinem Zweifel, daß in ihrer Schrift „boshafte, die Ehrfurcht gegen den Landesherrn verletzende Äußerungen" über dessen Handlungsweise enthalten waren, die mit Gefängnis oder Festungshaft von 6—12 Monaten bestraft werden mußten. Hingegen lag der in § 151 l. c. vorausgesetzte „freche und unehrerbietige Tadel" zwar ebenfalls „vollkommen" vor, doch in dem an eine Behörde gerichteten, nicht für das Publikum bestimmten Gesuch konnte man das andere Erfordernis der Erregung eines Mißvergnügens und einer Unzufriedenheit der Bürger nur insofern finden, als das von einer Person aufgesetzte Schreiben durch seine Mitteilung an die übrigen Teilnehmer auch deren Unzufriedenheit erweckt und vermehrt hatte. Sodann konnte auf § 33 Bezug genommen werden, da die Unterzeichner als Geistliche doppelt strafbar waren, wenn es auch zweifelhaft blieb, ob der Richter das Verbrechen zugleich als ein amtliches ansehen und mit Kassation belegen würde. Die Behörden wurden ferner mit Schmähungen überhäuft und ihnen „Bedrohungen, gewaltsames Einschreiten, Ungestüm, Überrumpelung, boshafte Anschuldigungen revolutionärer Tendenz, Rücksichtslosigkeit, auf das tiefste kränkende Herabwürdigung der geistlichen Obrigkeit" vorgeworfen, das Verfahren eines Distriktskommissars mit Flottwells Worten dargestellt. Diese ausgesuchten Schmähungen gehörten ohne Zweifel unter die schweren Beleidigungen, die um so strafbarer waren, als sie von Kirchenbeamten gegen die ihnen nach dem jus circa sacra vorgesetzten Staatsbeamten verübt waren, so daß eine Reihe von Gesetzesparagraphen angezogen werden mußte.

Bei dieser Sachlage stand die Statthaftigkeit der Kriminaluntersuchung gegen sämtliche Dekane außer Zweifel, wenngleich der Ausgang nicht verbürgt und die Strafhöhe nicht im voraus bestimmt werden konnte, zumal Altenstein sich mit der Ansicht der beiden Justizminister nicht vereinigt hatte, daß die katholischen Geistlichen zugleich „als wirkliche Staatsbeamte anzusehen" waren. Deshalb kam der vorgesetzten Staatsbehörde wegen der vom Klerus verübten Amts- oder gemeinen Verbrechen das Rechtsmittel der Aggravation gegen ein Erkenntnis erster Instanz nicht zu. Es war also sehr wünschenswert, wenigstens diejenigen Bestimmungen, die die Kompetenz der Gerichte, den Instanzenzug in Untersuchungssachen gegen katholische Kirchendiener und das ganze Verfahren betrafen, baldigst zu publizieren, um der Behörde die Möglichkeit zu bieten, ein sorgfältiges Urteil in letzter Instanz zu erzielen.

Mühler befürwortete die Aufnahme eines derartigen Antrags in den Immediatbericht, da dergleichen Exzesse leider noch öfter vorkommen würden, „indem die Dreistigkeit des Klerus offenbar in demselben Grade sich steigert als die Langmut der Regierung zunimmt". Durch diese Maßnahme wurde hoffentlich wiederholten Ausschreitungen vorgebeugt. Hinzu trat, daß die nicht bloß zweckmäßige, sondern „dringend notwendige" baldige Veröffentlichung dieser Bestimmungen nicht das Strafrecht selbst zum Gegenstand hatte, also bei der Redaktion des neuen Strafgesetzbuches, zu der die Strafanordnungen gegen Geistliche vom König verwiesen worden waren, nicht berücksichtigt zu werden brauchte. Bei Erfüllung seines Wunsches durch den König wollte Mühler anheimgeben, ob etwa die Dekane für dieses Mal nur mit Disziplinarstrafen zu belegen und ihnen zu bedeuten sein möchte, daß jeder von ihnen, der sich irgendeine neue Übertretung erlauben sollte, unausbleiblich zur Kriminaluntersuchung gezogen, sofort suspendiert und unter spezielle Polizeiaufsicht gestellt werden würde.

Werther war durch diese Darlegungen in seiner Überzeugung von der Zulässigkeit einer Untersuchung gegen die Schuldigen nur noch bestärkt worden (Votum 30. Mai). Unter anderen Umständen wollte er auch keinen Anstand nehmen, sie vorzuschlagen, allein im gegenwärtigen Augenblick, wo wegen der Hauptsache eine königliche Beschlußfassung zu gewärtigen stand, war es seines Erachtens unratlich, das Kriminalverfahren gegen einen so bedeutenden Teil des Posener Klerus einzuleiten. Eine bloße Disziplinarstrafe begegnete allerdings geringeren Bedenken, verhieß aber auch wenig Wirkung und war überdies der Wichtigkeit und Schwere des Vergehens nicht angemessen. Er wünschte darum die Entscheidung über sie bis zur Erledigung der Duninschen Sache ausgesetzt zu sehen. Sehr beherzigenswert dünkte ihm dagegen Mühlers Auslassung über die gesetzliche Feststellung des Strafverfahrens gegen katholische Geistliche bei sog.

bürgerlichen Amtsvergehen, und er war bereit, einen derartigen Antrag bei dem König, jedoch erst nach Beratung mit dem Justizminister und unter dessen Zuziehung, zu befürworten. Auch Rochow (Votum 15. Juni) teilte durchaus Mühlers Ansicht über die Strafbarkeit der Dekane. Dagegen war die „Unmöglichkeit", 34 von 37 der ihrigen zu einer Untersuchung zu ziehen, die wahrscheinlich zu mehrmonatiger Freiheitsstrafe führen würde, „unter den jetzigen Umständen so einleuchtend, daß ich in keiner Weise zu einem solchen Schritt raten kann". Auch er wollte die Beschlußfassung auf sich beruhen lassen, bis man wußte, was über die Person des Erzbischofs entschieden war.

Der große Bericht der vier Minister wegen des Ausgleichs der Wirren war aber schon am 4. Mai erstattet und ging deshalb auf den Vorfall mit den Dekanen und die von Mühler gewünschte Erwähnung des künftigen Kriminalverfahrens nicht mehr ein. Dann hatte sich während der erwähnten Korrespondenz die Sachlage dadurch wesentlich verschoben, daß am 7. Juni Friedrich Wilhelm III. dahingegangen war, und seinem ganz zum Frieden geneigten Nachfolger durch Unterbreitung störender Zwischenereignisse eine Erschwerung seiner Politik zu verursachen, hielten seine Ratgeber augenscheinlich nicht für angebracht. Infolgedessen ist jede Benachrichtigung des Königs unterblieben und der Fall in den ministeriellen Kanzleien allein erledigt worden. Auch hier war jedoch eine zur Abschwächung des einzuschlagenden Verfahrens führende Veränderung eingetreten, da der betagte Altenstein kurz vor seinem kgl. Herrn verschieden war (14. Mai) und in dem klerikalen Eichhorn einen zu jedem Rückzug geneigten Nachfolger fand. Rochow-Werther aber teilten am 16. Juli dem Kultusministerium lediglich mit, daß sie ihre Rückäußerung auf dessen Anfrage vom 17. Juni unter Berücksichtigung der schwebenden Ausgleichsverhandlungen bisher verschoben hatten. Da aber nunmehr die Ausführung der von Friedrich Wilhelm IV. gefaßten Entschließung nahe bevorstand, sprachen sie im Einklang mit den in jenem Schreiben entwickelten Ansichten sich dahin aus, daß ihnen die Frage wegen des Vorgehens gegen die Dekane im gegenwärtigen Augenblick nicht zur Entscheidung geeignet dünke.

Das hieraus folgende Schweigen der höheren Behörden gab Węsierski mit drei Amtsgenossen den Mut, am 7. August Flottwell durch eine neue Eingabe zu belästigen, worin sie ihre Reklamation wiederholten. Es war für sie zwar kränkend, daß der Oberpräsident ihre frühere Bitte keiner Antwort gewürdigt hatte, nicht aber überzeugend und deshalb nicht fähig, sie zu beruhigen und von ihrer „rechtmäßigen Forderung" abzubringen. „Eine indignierende, mit Drohung verbundene Abweisung ist für uns kein einleuchtender Grund, der die Fortnahme und Vorenthaltung unseres rechtmäßigen Eigentums rechtfertigt." Selbst Altenstein hatte den Hirtenbrief nur

annulliert, nicht aber fortgenommen, und das gleiche hatte Oberpräsident v. Schön in Preußen rücksichtlich der dort von den Bischöfen in ihren Diözesen erlassenen Hirtenbriefe getan, also das Eigentum der Inhaber geachtet. Die Unterzeichner bezweifelten auch, daß das höheren Orts anheimgestellte Strafverfahren wunschgemäß eintreten werde, „wohl wissend, daß dazu auch nicht die entfernteste Veranlassung vorhanden sei; jedenfalls werden wir dasselbe abwarten und mit Ehren bestehen". Dies war indessen ein von ihrem Antrag ganz unabhängiger Gegenstand, der auf die Verzögerung der Herausgabe des Briefes keinen Einfluß besaß und überhaupt mit der Forderung hiernach in keiner Verbindung stand. „Diesem nach und ohne uns durch Drohungen, denen wir entwachsen sind, intimidieren zu lassen, reklamieren wir mit reiflichster Überlegung unser durch alle Gesetze geschütztes und gesichertes Eigentum."

Da der Posener Klerus durch verschiedene Kanäle über die Stimmung in Berlin gut unterrichtet war, wußten die Unterzeichner wohl, daß sie auch bei gesteigertem Übermut keine Ahndung zu gewärtigen hatten, und entblödeten sich deshalb nicht, den in Ungnade gefallenen Flottwell persönlich auf das schlimmste zu verunglimpfen. Ebenso war diesem bewußt, daß er bei Ministern, denen jedes Maß für die Würde und Autorität der Staatsregierung abhanden gekommen war, keinen Rückhalt mehr finden konnte. Er beschränkte sich darum auf die kurze Antwort, es könne nur bei seinem früheren Bescheid verbleiben, ohne von dieser Eingabe überhaupt ein Wort weiter zu berichten.

Bei den Ministern blieb die Angelegenheit dann vorerst liegen. Am 3. November brachte Eichhorn endlich die ausstehende Beschlußfassung bei Rochow und Werther in Erinnerung. Mit ihrem früheren Vorschlag von deren Aussetzung hatte sich sein Ministerium nur einverstanden erklären können. Inzwischen war aber die allerhöchste Entscheidung dahin erfolgt, daß dem Erzbischof gänzliche Begnadigung und Wiedereinsetzung angedeihen sollten. Der Zweck dieser Huld war die Behebung der kirchlichen Wirren und die Beruhigung der Provinz, der unerreicht bleiben mußte, wenn ein durch die Irrung mit Dunin hervorgerufenes Vorgehen fast sämtlicher Dekane jetzt noch Gegenstand einer gerichtlichen Verfolgung oder anderen Ahndung wurde. Zwar bezog sich die kgl. Begnadigung nur auf die Person des Prälaten und ließ die mit den kirchlichen Wirren in Verbindung stehenden Vergehen der unteren Geistlichkeit unberührt. Doch unterlag die Absicht des Herrschers, auch sie zu verzeihen, keinem Bedenken, und sollte überhaupt noch ein diesbezüglicher Zweifel obwalten können, so wurde er durch die allgemeine Amnestie vom 10. August gelöst. Unter diesen Umständen und da auch Flottwell wegen der ihm zugefügten Beleidigungen eine Genugtuung nicht beansprucht hatte, mußte nach Eichhorns Meinung von einem Strafverfahren nunmehr definitiv abgesehen

werden. Da es jedoch der Würde der Regierung nicht zu entsprechen schien, die Sache ganz mit Stillschweigen zu übergehen, so entstand die Frage, ob nicht deshalb eine geeignete Eröffnung an den Erzbischof gesandt und darin die Erlassung jedes Strafverfahrens ausdrücklich als ein Akt der kgl. Gnade bezeichnet werden sollte.

Da der Monarch in seinen Ordres vom 29. Juli durch die Absicht geleitet war, den Konflikt seinem ganzen Umfang nach zu löschen und der Vergessenheit zu übergeben, schien es Rochow weder mit dieser Absicht noch der Würde der Behörden verträglich, jetzt auf die ungebührliche Eingabe zurückzukommen. Darüber allein dem Erzbischof eine Eröffnung zu unterbreiten, hatte seines Dafürhaltens keinen Zweck; von ihm zu verlangen, daß er den Dekanen eine Vorhaltung mache, setzte voraus, daß man ihn von dem unziemlichen und strafwürdigen Charakter der Bittschrift überzeugen könne. Diese Hoffnung teilte der Minister nicht. Wohl aber erfüllte ihn die Besorgnis, daß die Wiederaufnahme jener Angelegenheit auf das kaum verlassene Gebiet des Konflikts zurückführen und beiden Teilen Verlegenheiten bereiten werde. Er fand deshalb nicht „das allergeringste Bedenken" dabei, den Gegenstand ganz auf sich beruhen zu lassen (Votum für Werther 21. November).

Beide Männer eröffneten Eichhorn nunmehr am 11. Dezember, daß sie ihm in der definitiven Unterlassung jedes Strafverfahrens oder einer anderen Ahndung beipflichteten. Im Gegensatz zu Rochows Auffassung traute aber Werther dem Erzbischof zu, daß er die grobe Ungebührlichkeit und Strafwürdigkeit der Urheber nicht verkennen, wiewohl vielleicht Anstand nehmen werde, ihnen darüber eine Zurechtweisung zu erteilen. Damit er aber nicht etwa in der irrtümlichen Meinung verbleiben konnte, als habe die Regierung die einem hohen Staatsbeamten in Ausübung seines Amts von jenen Geistlichen „unter frechem, unehrerbietigen Tadel einer landesherrlichen Anordnung widerfahrene Beleidigung gänzlich ignoriert" und diese durch das Allgem. Landrecht streng verpönte Verletzung der Ehrfurcht gegen den Staat nicht einmal einer Ahndung wert gehalten, glaubte der Freiherr mit Rücksicht auf das Ansehen der Regierung befürworten zu müssen, daß der Kirchenfürst bei vorkommender Gelegenheit, jedoch so bald als möglich, in geeigneter Art von Eichhorn nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht werden sollte, wie das Unterbleiben jedes Strafverfahrens in diesem Fall nur als Folge des bekannten Aktes außerordentlicher kgl. Gnade zu betrachten und zu erklären sei. Dies konnte geschehen, ohne daß der Absicht des Monarchen zuwidergehandelt und die Gefahr neuer Zwistigkeiten mit Dunin herbeigeführt wurde.

Auch Eichhorn schien im Einverständnis mit Werthers Ansicht das durch den Schritt der Dekane so „stark kompromittierte Ansehen des Gouvernements" eine angemessene Erwiderung nötig zu machen.

Er neigte statt des von ihm anfänglich ebenfalls in das Auge gefaßten Weges über Dunin nun aber einem anderen Verfahren zu und erließ nach sehr langer Überlegung am 7. Jan. 1841 ein Reskript an Węsierski. Er machte ihm bemerklich, daß vor weiterer Verfügung auf dessen Antrag die Rückkehr des Erzbischofs erfolgt war und nachdem dieser mit staatlicher Genehmigung am 27. August ein Rundschreiben über die künftige Behandlung der gemischten Ehen erlassen hatte, die Frage des Hirtenbriefs als erledigt anzusehen war. Dem fügte er aber die Bemerkung hinzu, daß „die unziemliche Fassung des erwähnten Antrags und die in demselben enthaltenen beleidigenden Ausfälle gegen den Herrn Oberpräsidenten und die übrigen mit der Ausführung höheren Orts erteilter Befehle beauftragten Staatsbeamten nicht anders als höchst mißfällig haben wahrgenommen werden können". Je bestimmter der Minister glaubte, voraussetzen zu dürfen, daß Węsierski und seine Genossen bei ruhiger Erwägung sich von der Unangemessenheit ihres Schrittes überzeugt haben würden, mit um so größerem Dank würden sie nach Eichhorns Meinung es anzuerkennen wissen, daß die inzwischen eingetretenen außerordentlichen Akte der kgl. Gnade es ermöglicht hatten, von der Einleitung einer zur Aufrechterhaltung des verletzten Ansehens der Gesetze sonst unabwendbaren gerichtlichen Untersuchung nunmehr abzusehen.

Dieses Schreiben wurde Flottwell am selben Tage zugestellt, mit dem Zusatz, daß, wenngleich von einer gerichtlichen Untersuchung abzusehen war, es doch mit der Würde der Staatsregierung unvereinbar schien, den Fall völlig zu ignorieren und nicht wenigstens die Unterzeichner auf die Vorgänge aufmerksam zu machen, denen sie das Unterbleiben jedes gerichtlichen Verfahrens zuzuschreiben hatten.

Rochow und Werther teilte Eichhorn mit, er glaube die Entgegnung nicht in Form eines Schriftstückes an Dunin kleiden zu sollen, indem nicht ausgemacht war, daß dieser während seiner Haft jemals amtlich von der Eingabe Kenntnis genommen hatte, und es daher nicht ratsam erscheinen mochte, ihn mit der Angelegenheit in irgendeiner Weise zu befassen. Eichhorn hoffte darum, das Einverständnis seiner Amtsgenossen zu finden, daß es zweckmäßiger sei, die notwendige Eröffnung an die Dekane zu Händen Węsierskis zu richten. Jene erklärten am 6. Januar wirklich, so wie Rochow einen Erlaß an den Erzbischof weder für nötig noch unbedenklich halten konnte, scheine auch Werther die gewählte Form einer Verfügung an die Dekane um so mehr den Vorzug zu verdienen, als Dunin wahrscheinlich von ihr auf diesem indirekten Wege Kenntnis erhalten werde. Seine frühere Ansicht hatte der Freiherr darauf gegründet, daß in dem Eichhornschen Schreiben vom 3. November nur eine Eröffnung an den Prälaten zur Diskussion gestellt worden war.

Das war trotz aller großen Worte und entrüsteten Beteuerungen das mehr als magere Ergebnis der ministeriellen Beschlußfassung. War dieser Ausgang vom Standpunkt der Regierung an sich schon ein kläglicher, so wirkt es geradezu wie Selbstironie, daß man dem mitunterzeichneten Dekan Kompalla bei der Königsberger Huldigung im September 1840 den roten Adlerorden III. Klasse verlieh und beim Ordensfest 1841 den Dekan Boinski und unerhörterweise Węsierski für die IV. Klasse vorschlug, die sie bei Anwesenheit des Monarchen in Posen 1842 empfingen, obwohl Węsierski inzwischen gegen die Amtsentsetzung des Vikars Buske wegen schwerer Majestätsbeleidigung remonstriert und den gerichtlichen Spruch nicht anerkannt hatte [2]).

Angesichts einer solchen Schwäche ist es begreiflich, daß auch der matte Hoffnungsstrahl verglomm, die bezeigte Milde werde irgendwelchen Eindruck auf die renitente polnische Geistlichkeit hervorrufen. Dies möge die 2. Episode zeigen.

Inmitten der allgemeinen Trauer um Friedrich Wilhelm III., der bereits den Friedensschluß mit der kathol. Kirche bis vor den unmittelbaren Abschluß gefördert hatte, bezeigte nur der Klerus teilweise eine fanatische Verblendung und Intoleranz, wobei ihm aber die Bevölkerung nicht folgte (Zeitungsbericht der Reg. Bromberg f. Juni 1840).

Der Thronfolger ordnete damals durch K. O. vom 8. Juni an, daß die Landestrauer nach dem Reglement vom 7. Okt. 1797 stattfinden und die Behörden ungesäumt ihre Verfügungen darüber erlassen sollten. Schon am 12. meldeten aber die Landratsämter in Schubin und Inowrazlaw durch Estafette bzw. Expreßboten, daß der Probst und ehemalige Konsistorialrat in Bromberg, Kantak-Inowrazlaw, und vier Geistliche des Schubiner Kreises, darunter Dekan Komasiński, sich weigerten, das in § 1 vorgeschriebene Trauergeläut vornehmen zu lassen, teils, weil sie von ihren Oberen dazu einen nach ihrer Meinung notwendigen Auftrag nicht erhalten hätten, teils, wie namentlich Kantak angab, weil das Verstummen der Glocken nach dem Ritus der katholischen Kirche das Zeichen der höchsten Trauer sei, das bereits früher von den kirchlichen Behörden angewendet wurde und das er willkürlich aufzuheben sich nicht für befugt halte. Die Landräte fragten an, wie dieser zum öffentlichen Ärgernis gereichenden Renitenz zu begegnen sei. Der Regierung erschien es zwar ganz unbedenklich, das angeordnete Geläut durch die weltliche Macht vornehmen zu lassen, besonders, da die Priester nicht als Eigentümer der Glocken zu betrachten waren, und ihre Weigerung, abgesehen von der Ungesetzlichkeit, keine Rücksicht

2) Vgl. Laubert: Standeserhöhungen und Ordensverleihungen in der Provinz Posen nach 1815. Ztschr. d. Hist. Gesellsch. f. d. Provinz Posen. 1908. S. 207 ff.

verdiente. Da es jedoch zweifelhaft war, ob allerhöchsten Orts ein solcher aufsehenerregender gewaltsamer Auftritt gutgeheißen werden würde, und da ferner gerade in diesem Fall ein gleichmäßiges Verfahren dringend wünschenswert war, im Posener Departement aber gewiß ähnliche Vorgänge sich ereignet hatten, erbat sie Flottwells Entscheidung und seine eventuelle unmittelbare Anweisung an die Landräte.

Der Oberpräsident mußte es ebenfalls für mißlich halten, sogleich eine Zwangsmaßregel gegen die betreffenden Geistlichen eintreten zu lassen (Schr. 14. Juni). Er erachtete es vielmehr für angemessen, abzuwarten, ob die Kleriker auch nach Empfang der ihnen inzwischen durch die Landräte eingehändigten und von Flottwell im Auftrag des Kultusministeriums erlassenen Rundverfügung fortfahren würden, sich ihrer Verpflichtung sowohl hinsichtlich des Geläuts als der Abhaltung des Kirchengebets zu entziehen, und ob auch andere Geistliche das Beipiel nachahmen würden. Für diesen Fall waren die Landräte unverzüglich zu unterrichten, daß sie zuvor mit den betreffenden Dekanen über diese Verletzung königlicher Befehle persönlich Rücksprache nehmen und versuchen sollten, sie zu bestimmter Anweisung an die Geistlichen ihres Bezirks zur sofortigen Beobachtung der vorgeschriebenen Kirchentrauer zu bewegen. Es war kaum anzunehmen, daß die Dekane, wenn ihnen die Folgen einer so frevelhaften Unfolgsamkeit gegen die Befehle des jetzigen Königs gleich bei Antritt seiner Regierung und in einer seine Gefühle so tief berührenden Angelegenheit vorgestellt wurden, sich diesem Ansinnen widersetzen sollten, besonders, da ihnen die Rundverfügung des Oberpräsidenten noch besonders zur strengsten Beachtung zugefertigt war. Sollte aber doch das Gegenteil der Fall sein, so war darüber eine ganz ausführliche, den Zusammenhang der Sache und die den Dekanen gemachten Vorstellungen enthaltende Verhandlung aufzunehmen und dem Dekan zur Mitvollziehung vorzulegen, bzw. mit dem Vermerk seiner Unterschriftsverweigerung zu versehen. Diese Verhandlung sollte schleunigst Flottwell direkt eingeschickt werden unter Einreichung einer Kopie an die Regierung. Ferner war den Beamten zu empfehlen, daß sie eventuell auch die einzelnen Geistlichen zur Befolgung der königlichen Vorschriften zu bewegen sich angelegen sein lassen und Flottwell diejenigen speziell bezeichnen möchten, die dessenungeachtet bei ihrer Weigerung beharrten, damit demnächst das weitere Verfahren gegen sie eingeleitet werden konnte. Eine Anweisung zu gewaltsamen Maßnahmen war aber überall zu vermeiden und ein positives Einschreiten nur da statthaft, wo man sich der Zustimmung der Gemeinde vollkommen versichert halten konnte, die Sache also so lag, daß nur der Geistliche der renitierende Teil blieb. In solchen Fällen war es unbedenklich, die Vorsteher der Ortsgemeinde zu veranlassen, daß sie, allen-

falls durch gemietete Personen, das Läuten besorgen ließen. Bei der Verhandlungsaufnahme war jedesmal das Patronatsverhältnis der Kirche zu vermerken. Wie tief der Gegensatz zwischen den Gemeinden und ihren Seelsorgern sich gestaltet hatte, erwies nicht bloß eine Zuschrift des Gutsbesitzers Laurenz-Szyiki b. Argenau an Rochow vom 19. Juni, worin er seiner Empörung über die Widersetzlichkeit des Klerus Ausdruck gab, „die hier allgemeinen Unwillen erregt hat", sondern vor allem eine Immediateingabe der 6 bis auf einen polnischen Vorsteher der katholischen Kirche zu Inowrazlaw vom 13. Juni. Sie beteuerten darin Mitgefühl und Trauer. Um so heftiger mußte es die Katholiken ihrer Stadt schmerzen, daß Kantak das Geläut verweigerte. Sie empfanden mit Entrüstung die Gehorsamsverletzung gegen königliche Befehle, sowie die unchristliche Gesinnung und die nur zu deutliche Insinuation, die sich in diesem Schritt ihres Geistlichen aussprach. Sie baten, die Quelle dieses strafbaren Verhaltens nicht in den Gesinnungen ihrer Mitbürger zu suchen, sondern sie nur Kantak beizumessen.

Als ihnen aber der Monarch durch K. O. vom 13. Juli seinen Dank für ihre Gesinnungen der Liebe und Anhänglichkeit und des Mitgefühls ausgesprochen hatte, das in seinem Herzen einen lauteren Klang ertönen ließ als das durch die Pflichtvergessenheit eines fanatischen Geistlichen unterlassene Trauergeläut hätte hervorbringen können, schickte der Propst am 18. eine Rechtfertigung an den König, die nach Meinung der Beteiligten von Unwahrheiten strotzte. Unter Zutritt von noch zwei Genossen baten darum die Kirchenvorsteher Rochow um eine strenge Untersuchung, denn es mußte ihnen zu ihrer eigenen Rechtfertigung wie im Interesse der von ihnen vertretenen Gemeinde „ganz außerordentlich viel" daran liegen, festgestellt zu sehen, welche Partei dem König die Unwahrheit vorgetragen hatte. Kantak behauptete, das Geläut aus dem früher erwähnten Grunde nur einige Tage verzögert zu haben. Auch bestritt er den Unwillen seiner von Anhänglichkeit an das Herrscherhaus durchdrungenen Gemeinde über sein Verhalten und focht die Eigenschaft der Kläger als deren Repräsentanten und Kirchenvorsteher an. Unter Protest hiergegen betonten diese aber nochmals ihre von den Behörden anerkannte Qualifikation. — Rochow war indessen viel zu stumpf, um der hier hervorbrechenden Gesinnung der Treue irgendeine Ermunterung zuteil werden zu lassen und den Fall weiter zu verfolgen, sondern er legte die Beschwerde ad acta.

Rasch erledigt wurde der Konflikt im Kreis Schubin. Nachdem bei den Geistlichen der Befehl des Generaloffizials Brodziszewski in Posen eingelaufen war, den Anordnungen der Staatsbehörde Folge zu leisten, begann am 14. oder 15. Juni überall das Glockengeläut und

sollte 14 Tage fortgesetzt werden (Bericht von Landrat Wernich an Reg. Bromberg 15. Juni).

In Gnesen hatte der Landratsamtsverweser Viebig am 13. Juni sogleich nach Eingang der Anweisung vom 10. das Erforderliche wegen Einhändigung des an sämtliche Pfarrer beider Konfessionen gerichteten Flottwellschen Erlasses verfügt (an Flottwell 15. Juni). Auf die Trauernachricht und eine Weisung des Regierungskollegiums vom 12. Juni hatte er ferner für die Polizeibehörden die notwendigen Maßnahmen unter Beigabe eines Reglementsauszuges von 1797 erlassen Das Domkapitel wollte er direkt durch Dompropst v. Przyluski zum Beginn des Geläuts auffordern, aber dieser war auffälligerweise auf 8 Tage nach Posen und Schrimm verreist, obwohl er tags zuvor im Gespräch nichts davon hatte verlauten lassen, sondern beiläufig äußerte, nach den ihm wohlbekannten Vorschriften werde das Läuten erfolgen müssen. Dieses befremdliche Verhalten und das auf die Äußerungen einiger Geistlicher gestützte Gerücht von einer beabsichtigten Verweigerung dieser Ehrenbezeugung erweckte die Besorgnis, daß der Klerus wirklich in seinem Fanatismus so weit gehen möchte. Sie zeigte sich auch nicht unbegründet. Das Domkapitel erachtete es für notwendig, zuvor eine Konferenz für den 12. Juni nachmittags anzuberaumen, die bei verschlossenen Türen einige Stunden währte. Endlich wurde beschlossen, mit dem Geläut am 13. anzufangen, was auch geschah, während die Glocken in drei anderen Kirchen schwiegen.

Der Dekan Sucharski an der Pfarrkirche war nämlich sofort nach Einhändigung der Aufforderung mit Extrapost nach Posen gefahren, offenbar, um sich dort Instruktion zu holen, und der Vikar erklärte, vor seiner Rückkehr nicht über die Glocken verfügen zu können. Nach unverbürgtem Gerücht sollte S. schon nach dem Pfingstfest herumgereist sein, um seinen Verbündeten für den erwarteten Fall vom Ableben des Königs das Trauergeläut zu verbieten. Seine und des Regens Dąbrowski Abwesenheit von Gnesen war mit Sicherheit festgestellt. Von Dekan Jasiniecki an der Michaeliskirche erfolgte eine unbedingte Ablehnung, da er den Befehl der geistlichen Behörde erwarten wollte. Pfarrer Sowiński erklärte am 13. früh dem die polizeiliche Aufforderung überbringenden Beamten, er könne vor Rückkehr des ihm vorgesetzten Dekans ihr nicht genügen. Den Empfangsvermerk des ihm um 12 Uhr übergebenen Flottwellschen Erlasses datierte er wahrheitswidrig auf 1 Uhr. Schon um halb 12 Uhr hatte er aber die Erklärung eingereicht, daß er die Befolgung des Befehls über das Geläut in der Parochialkirche zu St. Laurentius für seine Pflicht halte, es aber andererseits für unumgänglich erachte, dem am folgenden Tag in der Kirche versammelten Volk den Tod des Königs von der Kanzel zu verkünden und erst hinterher die Glocken in Bewegung zu setzen, weil sonst der gemeine Mann, der seit über 8 Monaten

kein Geläut vernommen hatte[3]), leicht glauben möchte, daß der Erzbischof nahe. Daraus solle man aber nicht folgern, daß es seine Absicht sei, sich den allerhöchsten Weisungen zu widersetzen. Er bemerke nur, daß man gewöhnlich zuvor die Trauerursache ankündige und ihr erst das Geläut folgen lasse, womit zugleich das Gebet der Gemeinde für den besten, zu früh dahingegangenen Monarchen verbunden werden würde. Der Ton dieser Erklärung war „so unverkennbar heuchlerisch und tückisch höhnend, daß er einen schlagenden Beweis von der niedrigen und unzuverlässigen Gesinnung dieses Individuums" abgab. Nach Rückkehr Sucharskis am Nachmittag des 13. ging von ihm die Ankündigung ein, daß am 14. nach dem Gottesdienst in der Pfarrkirche wie auch dann in den übrigen Gotteshäusern seines Dekanats geläutet werden würde. Das war nachher wirklich der Fall. Ebenso wurde das Gebet gesprochen und die vorgeschriebene Bekanntmachung von den Kanzeln verlesen. Bloß Sucharski fügte dem Gebet die Worte hinzu, daß Gott das Herz des Königs lenken möge, damit Dunin freigegeben werde. Die Entrüstung der treuen Einwohner Gnesens hatte sich bei diesen Vorgängen auf das entschiedenste ausgesprochen, der Eifer einzelner vielleicht lebhafter als wünschenswert war, um nicht den Gegnern Gelegenheit zur Schadenfreude zu geben und unnütze Aufregung im Publikum zu vermeiden. Diese ging so weit, daß eine Anzahl angesehener Einwohner Sucharski in seiner Wohnung zur Rede stellen wollte und, da er nicht zu Hause war, Viebig durch eine Deputation um energisches Einschreiten gegen die katholische Geistlichkeit bitten ließ. Ein Teil des Magistrats und der Stadtverordnetenversammlung sollte eine Konferenz beider Behörden verlangt haben, um direkt beim König durch Estafette Anzeige von der Pflichtwidrigkeit des Klerus zu erstatten. Gegenwärtig stand aber zu hoffen, daß diese von den besten Gesinnungen zeugende Aufregung sich legen und ebenso, daß auf dem Land die Geistlichkeit dem Beispiele Gnesens folgen werde. Die polnische Bevölkerung verhielt sich übrigens durchaus ruhig, ohne jedoch die zu erstrebende wahre Teilnahme an den Ereignissen zu beweisen. Ihre Bewegung beschränkte sich vielmehr auf das Herumtragen abgeschmackter Gerüchte, deren manche von der Geistlichkeit ausgegangen zu sein schienen. Diese Darstellung trug hoffentlich dazu bei, „die niedrige sittliche Stufe, auf der sich die hiesige katholische Geistlichkeit befindet, und die Unzuverlässigkeit und Treulosigkeit ihrer Gesinnung in das hellste Licht zu stellen".

Im Kreis Inowrazlaw waren ähnliche Weigerungsfälle wie bei Kantak nur noch vorgekommen bei Dekan Kalinowski-Szadlowice und Pfarrer Eichstaedt-Argenau. Jeder fühlende Mensch empfand

3) Wegen der Abwesenheit Dunins ließ die Geistlichkeit das Geläut ruhen.

tief den offenbaren Hohn dieser sträflichen, dem kgl. Befehl trotzenden Renitenz, und die dadurch empörten Gemüter bewiesen offenkundig ihre edle Denkweise, indem sie auch ohne Genehmigung des Ortspfarrers das Glockengeläut selbst bewirkten (Magistratsbericht aus Argenau). In Argenau hatte ein zufälligerweise anwesender Landschaftsrat Janisch sogleich den Bürgermeister um Versammlung der Kirchenvorsteher und angesehensten Katholiken ersucht, um zu erfahren, ob sie die Handlungsweise ihres Pfarrers billigten. Auf seine polnische Anrede bekannten sie, mit dem kgl. Befehl bisher nicht vertraut, sofort ihre tiefe Entrüstung und waren zur Selbstbewirkung des Geläuts bereit, falls ihnen versichert wurde, daß ihnen diese nicht verboten sei. Als Janisch diese Erklärung gab, machten sie sich an die Ausführung, und das Geläut wurde noch täglich eine Stunde lang wiederholt, während der Pfarrer dieses Benehmen edler Menschen beim öffentlichen Gottesdienst zu verdächtigen versuchte. Daraus sprach ein Gefühl zu großen Wohlbehagens und Übermuts, indem er so gut dotiert war, daß er den angesehensten Gutsbesitzern an Einkommen gleichstand und mehr Landwirt als Geistlicher war. Den gleichen Erfolg erzielte Janisch in der katholischen Kirche zu Ludzisko, zu der sein Gut gehörte. Hier konnte er den Pfarrer zum Geläut bewegen, da sonst die Gemeinde sich ebenfalls selbst ihr Recht verschafft haben würde (Bericht des Landratsamtsverwesers, Amtmanns Heyne, an die Reg. Bromberg 16. Juni).

Die Minister erlangten von diesen Vorgängen Kenntnis durch die Berichte des Regierungspräsidenten von Wißmann an Rochow und der Bromberger Regierung an das Kultusministerium vom 18. Juni. Sie fügten allerdings hinzu, daß inzwischen die Anweisung der kirchlichen Oberbehörden zur Befolgung der staatlichen Anordnungen ergangen war und nun das Geläut auch an Orten gehört wurde, deren Glocken anfangs geschwiegen hatten. Durch diese Berichte und die beigelegten Schriftstücke wollte Wißmann dem Minister einen vollständigen Überblick über die beklagenswerten Gesinnungen der katholischen Geistlichkeit gewähren, die nicht Anstand genommen hatte, „sie aus so betrübendem Anlaß in einer gelinde als gehässig zu bezeichnenden Weise an den Tag zu legen". Im Gegensatz dazu war in der Stadt Bromberg bereits am 10. Juni in den Gotteshäusern beider Konfessionen unausgesetzt geläutet worden.

Unterdessen hatte aber auch Flottwell beim Kultusministerium Weisungen erbeten. Geheimrat v. Ladenberg teilte Rochow die Sachlage mit, und da die Eile eine Befragung des Ministerkonseils nicht wohl zuließ, legte er ihm das unmundierte Konzept seiner Antwort zur Meinungsäußerung vor (24. Juni). Rochow konnte sich aber mit dessen Inhalt nicht befreunden. Er befürchtete nämlich, daß die Verhaftung der widerspenstigen Geistlichen zu sehr unerfreu-

lichen Szenen Veranlassung geben könnte, ohne in der Sache selbst mehr zu fördern, als dies nach der Anweisung der kompetenten Polizeibehörde zur Besorgung des Geläuts geschah. Er wollte deshalb der letzteren unbedingt den Vorzug einräumen, eventuell mit der Maßgabe, daß entstehende Kosten aus den Temporalien des Pfarrers wieder eingezogen würden. Es schien ihm angemessen, in Fällen so delikater Natur die Sache nicht auf das Gebiet der Kriminalrechtspflege zu weisen, zumal die Geistlichen das Trauergeläut nicht unbedingt, sondern nur deshalb verweigerten, weil ihnen von ihren Oberen nicht die formell notwendige Benachrichtigung zugegangen war. Man tat wohl besser, die Würdigung dieser Handlungsweise der Zukunft aufzusparen. Der Wille des Königs war es kaum, daß Trauer erzwungen wurde, wie schon daraus hervorging, daß die Beschwerde der Gemeinde Inowrazlaw über Kantak aus dem Kabinett nicht zur Verfügung remittiert worden war. Die angedeutete Maßregel schien aber hinlänglich, um die äußeren Trauerzeichen da zu bewirken, wo die Gemeinde sie im Gegensatz zu dem widersetzlichen Benehmen der Geistlichkeit verlangte.

Auf den hiernach abgeschwächten Bescheid vom 26. Juni erneuerte der Oberpräsident seine Anfrage am 2. Juli. Ladenburg war mit ihm darin einverstanden, daß alle Fälle von Renitenz polizeilich zu konstatieren waren und diejenigen, wo der Verweigerung des Geläuts besonders erschwerende Umstände, z. B. Nichtverlesung des Publikandums über den Regierungsantritt des Königs, unehrerbietige Äußerungen über die Obrigkeit oder gar über den Landesherrn hinzutraten, deren jedoch anscheinend keine oder doch nur wenige vorgekommen waren, zum Gegenstand einer förmlichen Kriminaluntersuchung gemacht werden mußten, deren Ergebnis nach §§ 352/3 l. c. nicht zweifelhaft erschien.

Weniger unbedenklich war die Entscheidung, auf welche Weise gegen die wahrscheinlich nicht unbedeutende Zahl von Geistlichen zu verfahren war, die mit dem Geläut bis zum Befehl ihrer kirchlichen Oberen gewartet hatten. An und für sich stimmte Ladenberg der Regierung in Bromberg dahin zu, daß die Beurteilung der Strafbarkeit dieser Männer zur gerichtlichen Kompetenz gehörte. Er wollte diese Meinung selbst dann noch für richtig halten, wenn man die seines Erachtens auf die in Rede stehenden Überschreitungen nicht passende Strafbestimmung des Trauerreglements anzuwenden gesonnen war, die nach Befinden der Umstände 5—50 r. Geldbuße für eine Übertretung vorsahen. Er verkannte aber mit Flottwell nicht, daß erhebliche politische Gründe dafür sprachen, die Fälle einfacher Renitenz rasch zu ahnden, insofern solches überhaupt den Absichten des Königs entsprach, und daß es deshalb wünschenswert war, mittelst polizeilicher Anwendung des Trauerreglements durch Geldbußen verfahren zu können. In-

dessen waren, selbst wenn man dieses Vorgehen für zulässig hielt, jedenfalls wohl nur die Fälle auf solche Weise zu ahnden, wo der Geistliche seine Widersetzlichkeit nicht bloß mit Worten, sondern tätlich dadurch an den Tag gelegt hatte, daß er mit dem Geläut nicht am Tag nach Zustellung des behördlichen Befehls beginnen ließ. Von einer Suspension der renitenten Seelsorger, die der Oberpräsident gegen die Meinung des Bromberger Regierungskollegiums durchgeführt zu sehen wünschte, mußte nach den hiermit gemachten unangenehmen Erfahrungen wohl sogar dann Abstand genommen werden, wenn erschwerende Umstände konkurrieren sollten, indem dadurch nur zu ärgeren, die Aufregung vermehrenden Exzessen Ursache gegeben wurde. Es waren deshalb noch in den letzten Tagen einige dahin gerichtete Anträge der Posener Regierung zurückgewiesen worden. Ladenberg erbat aber Rochows Meinung. Von einer Berichterstattung an den König wollte er ganz absehen, bis die vorbehaltene Anzeige über die wirklich vorgekommenen Kontraventionsfälle eingegangen war (an R. 11. Juli).

Mit dieser durch den Ratschlag, zur Vermeidung unangenehmer Zwischenfälle die Wirksamkeit der Staatsbehörden nicht eintreten zu lassen, nichts weniger als den völligen Bankrott der weltlichen Macht proklamierenden Auffassung war Rochow natürlich einverstanden. Auch darin trat er Ladenberg bei, daß die Beurteilung der Strafbarkeit des zuwartenden Klerus der gerichtlichen Kompetenz unterlag, zumal ihre Unfolgsamkeit hier nicht als ein Verstoß gegen das Trauerreglement, sondern vielmehr als Verletzung der Ehrfurcht vor der Majestät bewertet werden mußte. Er stellte danach dem konkurrierenden Ressort die betreffende Verfügung anheim, bat aber, sie auszusetzen, bis der Erfolg der in der Hauptfrage beabsichtigten Schritte vorlag (an das Kultusministerium 16. Juli).

Nach dessen Eintritt ließ man die Angelegenheit einfach einschlafen, und wiederum blieb eine Verhöhnung der Staatsautorität und eine grobe Pietätlosigkeit des Klerus gänzlich ungerügt. Ebensowenig war von irgendeiner Anerkennung des Verhaltens von Janisch und seiner Gesinnungsgenossen die Rede. Durch völliges Schleifenlassen der Zügel wurde Preußen in der verderblichsten Weise kompromittiert und die Opposition der polnischen Geistlichkeit geradezu herangezüchtet.

Es liegt nahe, sich die Folgen auszumalen, die ein ähnliches Verhalten deutscher Geistlicher im heutigen Polen nach sich ziehen würde[4]).

---

4) Wie bereit der polnische Klerus zu einem Mißbrauch der Glocken für seine Zwecke war, zeigt ein Fall aus Czarnikau, wo in der Nacht vom 12./13. Februar 1839 Probst Koźlowski plötzlich läuten ließ, was große Erregung und die Erkrankung schwangerer Frauen zur Folge

Vor allem bemerkenswert ist aber die gänzliche Verständnislosigkeit der regierenden Stellen für die Tatsache, daß jede Schwächung des staatlichen Ansehens durch die Widersetzlichkeit der Geistlichen in Posen nicht nur eine kirchenpolitische Bedeutung hatte, sondern zugleich eine Gefährdung des Deutschtums in sich schloß, da die polnischen Kleriker nebenher die Träger des nationalen Gedankens waren und die Vermehrung ihres Einflusses systematisch zur Stärkung ihres Volkstums ausnutzten.

Abgeschlossen im Juni 1933.

hatte (Abt. d. Inneren d. Reg. Bromberg an Rochow 21. Aug. 1840). Er wurde durch polizeiliche Verfügung wegen Ruhestörung mit sechs Wochen Gefängnis oder 30 r. Geldbuße belegt, aber Rochow gab ihm den Antrag auf richterliche Entscheidung frei (an d. Reg. 8. Sept.), so daß die Sache unter die Amnestie fiel.

Die Märtyrerakte des Revalschen Bischofs Platon vom Jahre 1919.

Herausgegeben von D. O. Schabert,
Riga, Freiheitsstr. 27.

Vorbemerkung.

Die Zeit um das Jahr 1918/19 war eine der unruhigsten, die das Baltenland in seiner wechselnden Geschichte erlebt hat. Die russische Herrschaft war im Jahr 1918/19 im Baltenland durch die Deutschen gebrochen, aber die deutsche Macht konnte sich nicht behaupten, sie mußten nach der November-Revolution in Deutschland und nach Abschluß des Waffenstillstandes das Baltenland räumen. Es konstituierten sich die neuen Staaten Lettland und Estland, von denen aber keine über nennenswerte, reale Machtmittel verfügte.

Um dieselbe Zeit war in Rußland die Sowjetmacht hochgekommen und strebte danach auch die alten Baltischen Provinzen in ihren Machtbereich hineinzuziehen, sie schickte ihre Emissäre und Heere ins Baltenland, die nicht nur die Bolschewikenmacht aufrichteten, sondern auch die Umgestaltung des Lebens nach bolschewistischen Grundsätzen zu erzwingen suchten. Dazu gehörte vor allen Dingen die Ausrottung der Religion und damit im Zusammenhang, die Verfolgung ihrer Vertreter. Eines ihrer Opfer war, neben den lutherischen Märtyrern, auch der Bischof Platon und seine Mitpriester. Er war als Revalscher Bischof mit der zeitweiligen Verwaltung der ganzen Rigaschen Eparchie, d. i., der orthodoxen Kirche des gesamten Baltenlandes, von dem Patriarchen von Moskau betraut worden. Über seine Gefangennahme, sein Leiden und Sterben und das seiner Mitgenossen, die alle am 14. Januar 1919, zusammen mit Professor Hahn und vielen anderen hingerichtet wurden, hat der Rigasche Eparchialrat, gleich nach der Hinrichtung, einen Bericht an den Patriarchen verfaßt, der am 9. Februar desselben Jahres fertiggestellt war, so daß er unter dem ganz frischen Eindruck des Geschehens niedergeschrieben ist. Der Verfasser ist in dem Bericht genannt, in der Öffentlichkeit nenne ich seinen Namen nicht, weil gewisse Rücksichten solches verbieten.

Die orthodoxe Kirche hat mit der Zusammenstellung dieses Berichtes ein feines Verständnis für die Bedeutung des Martyriums bewiesen, ein Verständnis, das leider der evangelischen Christenheit fast ganz abhanden gekommen war. Hat doch selbst auch die evangelische Kirche der baltischen Lande kaum etwas getan, die genauen Umstände festzustellen, unter denen ihre vielen Glieder und Diener zu Märtyrern

wurden. Material zur Märtyrergeschichte der baltischen Kirche wurde nur von privater Seite gesammelt.

Aus dem Bericht des Rigaschen Eparchialrates tritt klar das Doppelangesicht der orthodoxen Kirche hervor. Einerseits die tiefe religiöse, evangelische Einstellung zu Lehre und Leiden, auf der anderen Seite die hohe Wertung von Form und Formellem, die den Evangelischen, bei der evangelischen Grundeinstellung des Orthodoxen, zunächst fremd anmutet.

Doch, ich will nicht meinem subjektiven Urteil Raum geben, deshalb bringe ich den vollständigen Bericht, und zwar in deutscher Übersetzung, nach dem russischen Original. Die Märtyrerakte soll für sich selbst sprechen.

Mögen auch diese „Akta" an ihrem Teil wahr machen das Wort der alten Kirche: „Märtyrerblut ist Saatgut." Der Bericht lautet:

Seiner Heiligkeit, dem allerheiligsten Patriarchen von Moskau und ganz Rußland Tichon vom zeitweiligen Rigaschen temporären Eparchialrat.

Bericht.

In Ergänzung zum Bericht[1]) vom 2. Januar des Jahres 1919 erfüllt der temporäre Rigasche Eparchialrat seine Pflicht untertänigst Eurer Heiligkeit über die Umstände, unter denen der hochwürdige Platon[2]), Bischof von Reval, Verwalter der Rigaschen Eparchie, umkam, in folgendem zu berichten.

Der Sekretär des Eparchialrats, Protodiakon Konstantin D..., welcher die Haft des in Gott ruhenden Bischofs geteilt und die

1) Eine kurze vorläufige Mitteilung, die nun näher ausgeführt wird.

2) Platon, mit dem weltlichen Namen Paul Kulbusch, wurde im Jahre 1869 in der Nähe von Pernau als Sohn des Psalmensängers Peter Kulbusch, eines Esten, geboren. Nach Beendigung des Geistlichen Seminars in Riga, das er mit Auszeichnung beendete, wurde er zur Erlangung einer höheren, theologischen Bildung in die Petersburger Akademie gesandt. Hier hat er schon als Student der Akademie sich der orthodoxen Esten angenommen, die in der großen Stadt als Arbeiter zerstreut lebten. Er sammelte sie, hielt ihnen religiöse Vorträge, bildete aus ihnen eine Gemeinde und wurde nach Beendigung des Studiums zum ersten Geistlichen der neuen estnischen Isidorgemeinde ernannt. Seiner Energie war es gelungen, eine Kirche mit Gemeindehaus für die estnische Gemeinde zu bauen. Zu gleicher Zeit erteilte er Religionsunterricht. Als 1917 das Revalsche Vikariat der Rigaschen Eparchie, für den estnischen Teil derselben, begründet wurde, ward er einstimmig zum Revalschen Bischof erwählt. Am 24. Dezember 1917 wurde er von dem Metropoliten Benjamin im Alexander Newsky-Kloster in den Mönchsstand aufgenommen und nahm den Namen Platon an und erhielt an demselben Tage die Würde eines Archimandriten. Am 31. Dezember wurde er in der Revalschen Alexander Newsky-Kathedrale durch Handauflegung zum Bischof geweiht. Am 23. Januar des folgenden Jahres wurde er durch einen Befehl des Patriarchen

13tägige Einkerkerung bis zum Augenblick der Erschießung des hochwürdigsten Platon und der beiden Oberpriester Beschanitzky und Bleiwe miterlebt hatte, beschreibt alle traurigen Umstände, welche für unsere Eparchie ein so verhängnisvolles Ende nahmen, folgendermaßen: „Ende November des verflossenen Jahres (1918) hatte sich S. Hochwürden, aus Reval nach Jurjew [3]) (Dorpat) zurückgekehrt, hier eine heftige Erkältung zugezogen und erkrankte an der spanischen Grippe, wozu eine rechtsseitige Lungenentzündung hinzukam. Der Zustand des Kranken war so ernst, daß die Befürchtung eines unglücklichen Ausgangs der Krankheit vorlag. Darauf berief der Bischof den Oberpriester Brjanzew als Beichtvater zu sich und reinigte seine Seele durch die Sakramente der Beichte und des hl. Abendmahls. Während seiner Krankheit beschäftigte sich der Bischof unablässig mit allen unaufschiebbaren Geschäften der Eparchie-Verwaltung und veranstaltete sogar an seinem Krankenlager Sitzungen des Rates. Aber im Bewußtsein des Ernstes seines Gesundheitszustandes gab der Bischof zugleich Anweisungen für den Fall seines Todes.

Gott der Herr war jedoch sowohl dem Kranken als auch unserm ganzen Sprengel gnädig, indem er uns damals den Bischof am Leben erhielt, vielleicht deswegen, weil ihm die Märtyrerkrone im Himmel schon bereit war. Der Bischof wurde wiederhergestellt, und am Vorabend des Gedächtnistages des Bischofs Nikolaus, 5. XII. (alt. St.) wurde in seinem Arbeitszimmer ein Dankgottesdienst für die geschenkte Genesung abgehalten. Es war zugleich der 24. Jahrestag seiner geistlichen Amtstätigkeit.

Tichon zum Verwalter der ganzen Rigaschen Eparchie ernannt. Diese Zeit fiel zusammen mit der deutschen Okkupation, die von Bischof Platon viel Weisheit und Takt verlangte.

Über die im Bericht erwähnten Professor Hahn und Pastor W. Schwartz findet sich Näheres in meinem „Baltischen Märtyrerbuch". Über die anderen in diesem Bericht genannten Priester kann folgendes mitgeteilt werden:

Oberpriester Nikolai Stepanowitsch Beschanitzky wurde geboren 1859 als Sohn eines Geistlichen. Er besuchte ebenfalls das Rigasche Seminar, war Priester an verschiedenen Gemeinden und schließlich Oberpriester der Jurjewschen Georgs-Kirche. Während seines Priesteramtes in Fellin trat er 1905 nach der Revolution mutig gegen die oberflächliche russische Justiz der kaiserlichen Strafexpeditionen auf und konnte es erreichen, daß die Hinrichtung von 32 angeblich schuldigen Esten nicht stattfand. Die Esten haben ihm schlecht gedankt.

Oberpriester Michael Iwanowitsch Bleiwe wurde 1875 geboren als Sohn eines Psalmensängers. Nach Beendigung des Rigaschen Seminars wird auch er Priester in verschiedenen estnischen Gemeinden und endlich 1916 Oberpriester der Uspenski-Kathedrale in Dorpat. Auch er ist 1905 für die unschuldig Verurteilten eingetreten und hat viele vor der Hinrichtung bewahrt.

3) Dorpat wurde zur Zeit der Russifizierung durch kaiserlichen Befehl in „Jurjew" umbenannt.

In jenen Tagen waren in Jurjew (Dorpat) die Bolschewiken-Kommunisten eingerückt. Anfänglich zeigte sich bei ihnen keine feindliche Stimmung gegen die orthodoxe Kirche, obschon der Bischof uns alle darauf vorbereitet hatte, daß wir von ihrem Kommen nichts Gutes zu erwarten hätten. Und in der Tat, in den letzten Dezembertagen des verflossenen Jahres gelangte in der örtlichen estnischen kommunistischen Zeitung „Edasi" ein Dekret zur Veröffentlichung, welches nicht nur alle Gottesdienste, sondern auch jedwede öffentliche religiöse Betätigung verbot. Am nächsten Morgen erschienen bei S. Hochwürden alle Glieder des Eparchial-Kirchenrats und darauf die Vertreter der lutherischen Geistlichkeit: der Professor der Theologie der theol. Fakultät und Oberpastor an der Universitätskirche Hahn und der Pastor an der Johanniskirche Sedlatschek. Nach allseitiger Beurteilung der gegebenen Lage wurde beschlossen: sich gesetzmäßig zu verhalten in der Erfüllung auch dieses gottlosen Dekrets der Bolschewiken-Kommunisten der estnischen nördlichen Kommune, die Kirchen zeitweilig zu schließen und die Gottesdienste in denselben einzustellen; das Eintreten für die Religion jedoch den Gläubigen selbst zu überlassen [4]).

Am Vorabend des neuen Jahres 1919 (n. St.) erschien in der russischen bolschewistischen Zeitung „Der Hammer" als gewöhnliche Zeitungsnotiz die Mitteilung, daß „die Regierung der estnischen nördlichen Kommune, weil sie die Tätigkeit der Geistlichkeit als konterrevolutionär ansieht, alle Popen, römisch-katholischen Geistlichen, Pastoren, Rabbiner und andere aufgefordert habe, innerhalb 24 Stunden Estland zu verlassen". Daraufhin entsandte S. Hochwürden die Oberpriester Beschanitzky, Bleiwe, Laar und mich zum Stadtkommandanten, um zu erfahren, wie man sich zu dieser Notiz zu stellen habe. Der Kommandant antwortete, daß dies zunächst nur eine Zeitungsnotiz sei und daß er von der Existenz eines derartigen Dekrets nichts wisse. Wenn solch ein Dekret erlassen worden wäre, so hätte es eine für alle bindende Kraft nur in dem Fall, wenn es, mit der Unterschrift des Stadtkommandanten versehen, als Maueranschlag in den Straßen der Stadt veröffentlicht worden wäre. Desgleichen erklärte er, daß er auch von einem Verbot der Gottesdienste nichts wisse, und machte seinerseits den Vorschlag, die Gottesdienste wie bisher zu halten; er

4) Nach der Erzählung des Oberpastors Sedlatschek in Dorpat verabschiedeten sich die Lutheraner und Orthodoxen mit dem Bruderkuß, einander den Segen Gottes wünschend. Dabei sagte der Bischof Platon folgendes: „Wie schwer auch die Zeiten, die Gott über uns verhängt hat, sind, so sind sie doch voller Segen, denn deutlicher denn je erkennen wir es nun, was wir schon längst hätten erfassen sollen, nämlich, daß die Unterschiede zwischen den Konfessionen nichts anderes sind, als von Menschenhänden errichtete Mauern. Doch diese Mauern sind nicht hoch — über ihnen thront ein Gott, unser aller himmlischer Vater."

selbst würde allen Störungen sogar mit Waffengewalt entgegentreten. Diese Antwort des Kommandanten meldeten wir S. Hochwürden, welcher aber trotzdem anordnete, daß man zeitweilig die Kirchen schließen und keine Gottesdienste halten solle, bis sich die Lage endgültig geklärt haben würde; die Geistlichkeit habe jedoch auf ihren Posten zu verbleiben. Mittlerweile hatte die Schließung der Kirchen und die Einstellung der Gottesdienste auf die Bevölkerung einen äußerst deprimierenden Eindruck gemacht, derselbe steigerte sich noch in Anlaß der Weihnachtsfeiertage: es bildeten sich verschiedene Gruppen zwecks Überreichung von Bittschriften an die Machthaber um Aufhebung der Dekrete sowohl in betreff des Verbots der Gottesdienste als auch der Ausweisung der Geistlichkeit. Die Wahrheit erheischt festzustellen, daß an der Zusammenstellung der Bittschriften und an der Sammlung von Unterschriften die Geistlichkeit weder direkt noch indirekt beteiligt gewesen ist, was absichtlich geschah, um den Machthabern zu zeigen, daß die Bevölkerung von sich aus zum Schutz des Glaubens und ihrer Seelenhirten sich erhoben habe. Die Gemüter waren durch all dies Geschehen besonders deswegen erregt, weil gleichzeitig in beiden örtlichen kommunistischen Zeitungen die Grundgesetze der Verfassung der sowjetrussischen Föderativ-Republik zum Abdruck gelangten, in denen laut § 13 volle Freiheit der religiösen und antireligiösen Propaganda verkündigt wurde.

Am Abend des 2. Januar, ungefähr um 7 Uhr, machte der Bischof Platon in meiner Begleitung einen Spaziergang (dies war sein zweiter Ausgang nach der Krankheit). Und da geschah es, daß an der Ecke der Magazin- und Mönchstraße wir arretiert und in das Gebäude der jurjewschen Stadtmiliz an der Kompagniestraße gebracht wurden. Hier waren alle Räumlichkeiten überfüllt von auf der Straße verhafteten Personen ohne Unterschied des Geschlechts, Alters oder Standes: es hatte eine Treibjagd auf die Weißgardisten stattgefunden. Von allen Arretierten wurde ein Verzeichnis aufgenommen, und hauptsächlich solche, die im Besitz von Dokumenten waren, wurden freigelassen, die übrigen aber festgehalten. Mein eigenes Schicksal machte mir weiter keine Sorge, da ich meinen Paß bei mir hatte, doch fürchtete ich für S. Hochwürden, der seinen Paß zu Hause gelassen hatte; außerdem flößte mir der Gedanke, daß der eben erst Genesene eine ganze Nacht in dieser unmöglichen Atmosphäre zubringen müsse, die größte Besorgnis ein. Ungefähr um zwei Uhr nachts kam die Reihe an mich, mein Dokument vorzuweisen: man rief mich ins Nebenzimmer, in welchem an vier Tischen die Eintragung der Arretierten vor sich ging und zwar durch Männer vom Typ einfacher Arbeiter. Als ich meinen Paß zeigte, wurden mir verschiedene Fragen vorgelegt: ob ich mit der estnischen zeitweiligen Regierung sympathisiere; wieviel ich zu ihrem Besten geopfert habe; warum ich in Estland lebe, wenn ich die estnische

Sprache nicht beherrsche? Meine Antworten wurden augenscheinlich nicht befriedigend befunden, denn ich wurde nicht freigelassen, sondern ins nächste Zimmer geführt, wo sich schon Inhaftierte befanden. Gleich nach mir wurde an denselben Tisch der hochwürdige Platon gerufen, und kaum hatte der Bischof seinen Namen genannt, als alle Kommissare in helles Entzücken gerieten; es ertönten Ausrufe wie: „Dies ist ja der allerärgste Konterrevolutionär: er unterstützt die estnische zeitweilige (antibolschewistische!) Regierung; er ist es, der in Reval die Bittgebete gehalten hat, der gegen die Bolschewiken gepredigt, der in den Zeitungen die Aufrufe erscheinen ließ" u. dgl. mehr. Daraufhin wurde der Bischof in Haft belassen und in dasselbe Zimmer, in dem ich mich befand, geführt; hier wurde er sogleich sehr ausführlich durchsucht: ein „Genosse" kehrte alle Taschen im Priestergewande, im Leibrocke und in den Beinkleidern um und alles, was er fand, legte er vor sich auf den Tisch. Geld, Schlüssel und Wertsachen wurden weggenommen. Während der Leibesvisitation ging ein hinkender Kommissar durchs Zimmer und schrie wütend, man müsse ihn noch viel sorgfältiger durchsuchen, denn „die Popen pflegen ihr Gold in den Beinkleidern und Stiefeln zu verstecken . . ." und so befahl man dem Bischof die Stiefel auszuziehen. Natürlich fand sich kein Gold . . . Auf uns, die wir Zeugen dieser Verhöhnung des Bischofs waren, machte dieser Vorgang einen äußerst deprimierenden Eindruck . . . Dann wurde der Bischof abgeführt, wie es sich später erwies, in die Geheimpolizei (Miliz). Die übrigen Arretierten, darunter auch ich, wurden in das „Kreditsystem" (ein zu einem Gefängnis hergerichteten Bankgebäude) an der Kompagniestraße Nr. 5 übergeführt, wo wir ebenfalls durchsucht wurden, wobei alles Wertvolle uns abgenommen wurde (ich hatte bei mir 500 Rubel in bar); hier wurden wir in zwei kleine schon lange nicht geheizte Zimmer gepfercht. Im Raum befanden sich einige Pritschen, auf denen höchstens die Hälfte aller Arretierten Platz hatte, die übrigen mußten einfach auf dem Fußboden liegen oder kauern. Am Freitag, den 3. Januar, etwa um ein Uhr mittags wurden zwei Professoren der theologischen Fakultät, die Herren Hahn und v. Stromberg, welche man in ihren Wohnungen verhaftet hatte, bei uns eingeliefert. Am Sonntag, den 5. Januar, begann um elf Uhr morgens das Verhör aller Gefangenen durch die „Untersuchungsrichter". Die Reihe kam auch an mich. Und kaum näherte ich mich einem von ihnen, als alle einander zuzunicken und zuzuflüstern begannen. Das Verhör war vom juridischen Standpunkt dermaßen primitiv, daß es mir, dem Studenten der Jurisprudenz, lächerlich erschien, wie solche Leute, Arbeiter und halbe Analphabeten hier über das Schicksal und Leben eines Menschen entschieden! Mein Verhör verlief annähernd in folgender Form: nicht sie, sondern ich war es, der die erste Frage stellte, nämlich: für welches Vergehen ich nun schon viermal vierundzwanzig Stunden

in Haft gehalten würde; wer mich eigentlich angeklagt habe? Ich erhielt zur Antwort, daß die Anklage gegen mich vom Komitee zum Kampf gegen die Konterrevolution erhoben sei. Darauf fragte ich, worin sich meine konterrevolutionäre Tätigkeit geäußert habe, und schließlich bat ich, man möge mir klar und deutlich sagen, was nach ihrer Ansicht unter „Revolution" zu verstehen sei? Auf die letzte Frage erhielt ich natürlich keine Antwort. Auf die erste jedoch sagte man mir, ich wäre angeklagt, das Dekret der kommunistischen Regierung nicht erfüllt zu haben. Darauf erwiderte ich, daß die Verfügung der kommunistischen Regierung von uns allen erfüllt worden wäre: die Kirchen sind geschlossen, Gottesdienste finden nicht statt; und was das Dekret über die Ausweisung der Geistlichkeit aus Estland betrifft, müsse ich sagen, daß ich ein solches nicht gelesen hätte, denn was in der Zeitung „Der Hammer" gestanden, wäre nur als einfache Zeitungsnotiz zu bewerten, so habe es der Stadtkommandant, eine von der kommunistischen Regierung angestellte Person, uns selbst erklärt. Wir hätten alle auf die Veröffentlichung eines Dekrets gewartet, auf Grund dessen wir dann diese oder jene Schritte unternommen hätten. Meine Erklärung befriedigte augenscheinlich die „Untersuchungsrichter" nicht. Einer derselben, der offenkundig des Schreibens nicht besonders mächtig war, machte auf einem Blatt Papier in estnischer Sprache eine Notiz, die mir zur Unterschrift vorgelegt wurde. Ich bat, mir das Geschriebene ins Russische zu übersetzen, was mir jedoch verweigert wurde. Daraufhin verweigerte ich meinerseits die Unterschrift.

Das Verhalten der Wache zu den Gefangenen war einfach empörend, zuzeiten geradezu bestialisch. Die Gebildeten unter den Gefangenen wurden ganz besonders verspottet: sie mußten schwere und schmutzige Arbeiten verrichten, Holz spalten, die Straße reinigen, draußen im Frost Kartoffeln schälen u. dgl. m. Doch zu ihrer Ehre sei's gesagt, sie verrichteten solche Arbeiten tapfer und ohne einen Schatten von Unzufriedenheit, in dem Bestreben zu zeigen, daß keine ehrliche Arbeit den Menschen erniedrigen könne. So mußten am Sonntag, den 5. Januar, die früher erwähnten Professoren (v. Stromberg und Hahn) und ein Herr v. Wahl Aborte reinigen.

In den ersten Tagen erhielten wir kein Essen; wir nährten uns von dem, was unsere Familien uns zukommen ließen; später wurde uns etwa ein halb Pfund Schwarzbrot täglich verabfolgt und mittags und abends erhielten wir aus dem Zentralgefängnis eine Suppe von sehr zweifelhafter Qualität. Am selben Sonntag, ungefähr um 2 Uhr nachmittags, wurde in unsern Gefängnisraum der ebenfalls verhaftete Oberpriester der Jurjewschen St. Georgskirche Nikolai Beschanitzky eingeliefert. Bei seinem Eintritt machte er einen traurigen und bedrückten Eindruck, er freute sich aber, als er mich erblickte. Über die näheren Umstände seiner Verhaftung erzählte uns der gute Greis fol-

gendes: er hatte vom Kommissar Wallner die schriftliche Erlaubnis erhalten, in der Stadt Jurjew (Dorpat) bis zum 20. Januar bleiben zu dürfen. Am Sonnabend Abend erschien bei ihm ein Gemeindeglied mit dem Anliegen, an die örtliche Sowjetregierung eine Bittschrift um Erlaubnis zum Abhalten von Gottesdiensten zu entwerfen. Diese Bittschrift wollte die Gemeinde der St. Georgskirche bei der Regierung einreichen. Der Oberpriester Beschanitzky weigerte sich anfangs solches zu tun, und erst nach wiederholten Bitten gab er seine Zustimmung und bat das betreffende Gemeindeglied, sich nach unten in die Wohnung des Psalmenlesers Pol zu begeben und dort zu warten, bis er, Beschanitzky, den gewünschten Entwurf angefertigt hätte. Nach einiger Zeit ging er in die Wohnung des Psalmenlesers und händigte dem ihn erwartenden Gemeindeglied die entworfene Bittschrift ein. Während er sich mit besagtem Gemeindegliede unterhielt, war der Psalmenleser verschwunden; bald darauf entfernte sich auch das Gemeindeglied. Am nächsten Morgen erfährt Vater Beschanitzky von der Verhaftung dieses Gemeindegliedes, und etwa um 11 Uhr vormittags erschien in der Wohnung des Vaters Beschanitzky ein Kommissar in Begleitung von sechs Rotarmisten und arretierte ihn. Im Gebäude der Stadtmiliz, wo das Komitee zur Bekämpfung der Konterrevolution tagte, wurde ihm die Anklage vorgelegt, er habe eine Bittschrift um Aufhebung des Dekrets bezüglich des Verbots der Gottesdienste und der Ausweisung der Geistlichkeit verfertigt. Beschanitzky wollte anfangs leugnen, doch da wurde ihm sein am Abend vorher fertiggestellter Entwurf vorgezeigt. Darauf wurde er in dasselbe Gewahrsam geführt, in dem ich mich befand. Um 11 Uhr nachts desselben Tages wurde der Bischof aus dem Gebäude der Geheimpolizei (Miliz) zu uns übergeführt. Sein Erscheinen erregte unter den Gefangenen große Freude, ganz besonders bei uns Geistlichen, weil unser Oberhaupt, der allseitig geliebte und verehrte Bischof, jetzt in unserer Mitte weilte. Er betrat unsern Gefängnisraum frisch und fröhlich und begrüßte alle mit lauter Stimme: „Guten Abend, Brüder!" Wir eilten ihm entgegen, empfingen seinen bischöflichen Segen und bereiteten ihm ein Plätzchen auf unserer Pritsche. Der Bischof erzählte uns von seinem dreitägigen Aufenthalt in der Geheimpolizei (Miliz); wir teilten ihm unsere Erlebnisse mit, besonders wie wir von der Wache verhöhnt worden waren. In diesem Augenblick traten die beiden Pastoren Hahn und v. Stromberg (beides Professoren der theologischen Fakultät in Dorpat) hinzu, der Bischof umarmte und küßte sie, und als er erfuhr, daß Pastor v. Stromberg am Tage vorher besonders verspottet worden war, indem man ihn gezwungen hatte, einen Abort zu reinigen, sagte der Bischof: „Solche Hände sind es wert, geküßt zu werden..."

Etwa um 1 Uhr nachts wurden bei uns die Oberpriester der Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale, Alexander Brjanzew und Michael Bleiwe,

eingeliefert. Über den Grund ihrer Verhaftung teilten sie folgendes mit: Die Arretierung des Bischofs hatte auf die gesamte orthodoxe Einwohnerschaft der Stadt einen geradezu niederschmetternden Eindruck gemacht. Die Gemeinden aller orthodoxen Kirchen machten die größten Anstrengungen, um den Bischof und die andern in Haft befindlichen Personen zu befreien und zugleich die Erlaubnis zur Verrichtung von Gottesdiensten zu erhalten. Die estnischen Kommunisten verhielten sich zu solchen Bittgesuchen durchaus feindlich; ganz anders war das Verhalten des russischen Stadtkommandanten: er versprach, die Angelegenheit zu ordnen und seinen ganzen Einfluß geltend zu machen, damit den arretierten Geistlichen nichts Böses zugefügt werde. Am Sonntag den 5. Januar wurde in aller Frühe durch Maueranschlag ein mit der Unterschrift des Kommandanten versehener Befehl unter Nr. 4 folgenden Inhalts bekannt gegeben: Ich befehle, alle orthodoxen Kirchen zu öffnen und mit den Gottesdiensten zu beginnen bis zum Erscheinen neuer diesbezüglicher Dekrete von den Volkskommissaren der russischen Republik. Als der Oberpriester Alexander Brjanzew von diesem Befehl Kunde erhalten hatte, ließ er sogleich die Kathedrale öffnen und um 9 Uhr morgens die Glocken zu einem besonderen Gottesdienste läuten; der vollständige liturgische Gottesdienst konnte nicht stattfinden, weil das Abendmahlsbrot fehlte. Zehn Minuten nach Beginn des Glockengeläutes fingen die Kirchengänger an, sich zu sammeln; es kam auch der Oberpriester Bleiwe. Plötzlich erschienen drei Rotarmisten: einer von ihnen stürmte auf den Glockenturm hinauf und erzwang die Einstellung des Läutens, die beiden anderen drangen mit dem Revolver in der Hand und bedeckten Hauptes in den Altarraum, verboten den Gottesdienst zu beginnen und führten die Geistlichen in das Milizgebäude. Es wurden auch arretiert der Kirchenälteste Peter Timofejejewitsch Lenkin, der Diakonus Sawwa Preobraschensky und der Wächter Sergei Eksi; dem Oberpriester Brjanzew wurde nicht einmal gestattet, vorher in seine Wohnung zu gehen, sondern man verhaftete ihn, wie er ging und stand, mit der Kappe des Geistlichen auf dem Kopfe; so führte man ihn auch in das Milizgebäude. Der Diakonus und der Wächter wurden nach vorhergegangenem Verhör sehr bald freigelassen; ersterer mußte sich aber schriftlich verpflichten, bei erster Gelegenheit Estland zu verlassen. Die Kathedrale wurde von den Roten geschlossen, versiegelt und die Schlüssel mitgenommen. Die Priester Brjanzew und Bleiwe wurden bis Mitternacht in Haft gehalten, vor dem Verhör verspottet, indem man drohte, ihnen das Kreuz abzunehmen. Beim Verhör wurde der Priester Bleiwe angeklagt, er habe den Gottesdienst trotz des Verbotes gehalten und er sei in der Stadt geblieben. Die Berufung auf den Befehl des Kommandanten unter der Nr. 4 machte gar keinen Eindruck; ja, man erging sich sogar in Drohungen gegen den Kommandanten, den man

erschießen wollte. Unter anderem sagten sie dem Priester Bleiwe: „Wir werden euch nichts tun, wir wollen euch nur beisammen haben und dann ausweisen." Nach einigen Tagen erschien ein intelligent aussehender Kommissar (nach der Meinung des verstorbenen Priesters Beschanitzky soll er während der deutschen Okkupationszeit Lehrer an der dörptschen Realschule gewesen sein) und verfertigte ein Verzeichnis aller Gefangenen. Bei dieser Gelegenheit erklärte ich, daß ich gegen das mit mir angestellte Verhör jener „Untersuchungsrichter" protestiere und von neuem verhört zu werden wünsche, jedoch von solchen, welche die russische Sprache beherrschen; wenn nicht, so solle man mir die Möglichkeit geben, meine Aussagen schriftlich in russischer Sprache darlegen zu können, damit dieselben dann von Gerichtspersonen ins Estnische übersetzt würden. Der Kommissar versprach, meine Bitte zu erfüllen. Das Gespräch mit ihm trug privaten Charakter, und er hatte sich augenscheinlich überzeugt, daß ich sogar vom Standpunkt des Komitees zum Kampf gegen die Konterrevolution unschuldig sei. Am Abend des nächsten Tages erschienen zwei neue „Untersuchungsrichter" und riefen alle auf, die noch nicht verhört worden waren. Damals kam auch die Reihe an den Bischof. Worin dies Verhör bestanden hat, weiß ich nicht, jedenfalls hat der Bischof selbst uns erzählt, daß die Richter auf seine beredten Aussagen nur wieder nichts zu antworten wußten und dann jedesmal die Zuflucht zu dem Hinweise nahmen, er habe hier nur „Aussagen" zu machen, nicht aber „eine Meetingrede zu halten". Da ich nicht aufgerufen wurde, wandte ich mich selbst aufs neue an die „Untersuchungsrichter" mit der Bitte, mich noch einmal einem Verhör zu unterziehen und mir so die Möglichkeit zu geben, alles, was ich zu meiner Rechtfertigung vorzubringen habe, sagen zu können, so, wie es die Rechtspflege aller Staaten und Völker verlangt. Daraufhin wurden mir solche Fragen vorgelegt, auf die ich gar keine Antwort geben konnte. U. a. fragte man mich, ob ich eine Bittschrift unterschrieben hätte, die erst während meiner Haft eingereicht worden war, ob ich mich am Meeting des 7. Januar beteiligt hätte, ob ich am 5. Januar einen Gottesdienst gehalten, wo doch das Datum meiner Verhaftung, der 2. Januar, ihnen Beweis genug sein mußte, daß ich an den mir vorgeworfenen „Verbrechen" nicht beteiligt kein konnte. Diese meine Aussage wurde jedoch nicht vermerkt, wahrscheinlich weil dieselbe selbst bei der strengsten Handhabung des Gesetzes genügt hätte, mich unverzüglich in Freiheit zu setzen. Aber augenscheinlich ist die „Rechtspflege der Revolution" anders als die sonst übliche[5]).

---

5) Es ist eben Standesgericht, nicht Rechtsgericht; man frage nicht: was hast du getan? sondern: was bist du? Verhandlungsprotokolle werden nicht geführt. Appellationen sind ausgeschlossen.

Sehr lehrreich war das Verhalten des entschlafenen Bischofs zu der Tatsache seiner Verhaftung und zu allen Mitgefangenen. Wir arretierten Geistlichen fühlten uns erleichtert durch die Anwesenheit des von uns so hochverehrten Bischofs; das Verhalten der andern Mitgefangenen zu ihm war rührend. Man konnte es bezeugen, daß der Bischof den Mittelpunkt für alle bildete: er verstand es, Mut zuzusprechen, war freundlich gegen jeden einzelnen und hatte für jeden ein Wort des Trostes bereit. Täglich sahen wir ihn im Neuen Testament lesen (in griech. Sprache), welches er vom verstorbenen Pastor Hahn erhielt. Besonders häufig las er das 24. Kapitel des Matth.-Evangeliums, das schaurige Kapitel, in welchem die letzten Tage dieser sündigen Welt beschrieben werden. Nachdem er dieses Kapitel gelesen, sprach er zu uns über dasselbe, indem er es in Beziehung zu den Ereignissen, die wir alle durchlebten, setzte.

Ich kann auch nicht mit Stillschweigen übergehen, wie wir das Weihnachtsfest (alt. St.) begangen haben. Es war etwa um 7 Uhr abends. Der Bischof versammelte uns um seine Pritsche und mitten unter dem lärmenden Gespräch der Gefangenen sangen wir fast im Flüsterton die Weihnachts-Lobgesänge und das Kirchenlied: „Mit uns ist Gott." Darauf las der Bischof die Weihnachtsgeschichte nach Lukas und schloß mit dem üblichen Weihnachtsgruß. Unsere Augen füllten sich mit Tränen: wir dachten daran, wie wir sonst diese Feiertage von Kindheit an zu Hause zu feiern pflegten; wir sahen die Unsrigen das Fest jetzt ohne uns begehen, weinend gleich uns. Der Bischof aber lenkte unsere Gedanken in ferne Jahrhunderte, in die Periode der Christenverfolgungen, als die Christen in Katakomben und Gefängnissen heimlich und im Flüsterton ihre Gottesdienste verrichteten. Und der Bischof fügte hinzu: „Es fehlt nur noch, daß ich gleich dem hl. Märtyrer Lucian die Eucharistie auf meiner Brust vollziehe [6])." Pastor Stromberg, der unsere Weihnachtsfeier bemerkte, setzte sich zu uns und war bis zu Tränen gerührt.

Als in unser Gefängnis die Kunde drang, daß Erschießungen stattfänden, sank unsere Gemütsstimmung beträchtlich. Besonders erregte uns der Umstand, daß man die Leichen der Erschossenen in die Eislöcher des Embachs warf. Es wurden die Namen der Erschossenen genannt, viele hatten mit uns das Gefängnis geteilt . . . ! Unwillkürlich fragte sich jeder von uns: Kommt jetzt die Reihe an mich? Der Bischof grämte sich beim Gedanken, daß, im Fall seine Leiche in ein Eisloch geworfen würde, niemand für ihn das Totenamt halten könne [7]) . . . Da wagte ich es, ihm den Rat zu geben, die Panagia [8])

6) Von Lucian, dem Märtyrer, berichtet die, auf dem Bericht des Eusebius fußende, in der orthodoxen Kirche umgehende Legende, daß er unter Maximin 312 in Gegenwart des Kaisers das Reich Christi zuerst mit Worten verteidigt, hernach willig sich dem Leiden unter-

unter das Hemd direkt auf die Brust zu hängen, damit, im Fall seine Befürchtungen sich verwirklichen sollten, man an diesem Symbol der bischöflichen Würde ihn seinerzeit erkennen könne. Diesen Rat befolgte die Eminenz auf der Stelle und behielt die Panagia bis zu seinem Märtyrertode auf der Brust; ich selbst war es, der dieselbe noch ganz blutig in der anatomischen Schau der Leiche abnahm.

Der Tag der Katastrophe nahte. Der 12. Januar, ein Sonntag, brach an. Gegen 7 Uhr abends bemächtigte sich aller Gefangenen große Erregung, weil die Wache den Bischof und den Oberpriester Bleiwe zwang, die Aborte zu reinigen. Diese schmutzige Arbeit wurde aber von ihnen mit solchem Heldenmut und im vollen Bewußtsein ihrer Würde verrichtet, daß sich schließlich auch die Henker selbst schämen mußten über ihre Verhöhnung dieser makellosen Diener der Kirche. Dieser Vorgang hatte alle dermaßen erschüttert, daß einer unserer Mitgefangenen, ein gewisser Herr Schreiber (Jude) vor Schmerz und Rührung in Tränen ausbrach, so daß der Bischof selbst ihn trösten mußte . . . Einige Minuten später wurde Pastor Hahn in gröbster Weise gezwungen, den Kehricht in unserer Zelle zu entfernen. Der Bischof befahl mir, mich an dieser Arbeit zu beteiligen, was ich auch mit Freuden tat. Kaum hatten wir uns zum Abendbrot versammelt, als ein Rotarmist bei uns erschien; es war der einzige Russe, der seinerzeit vor den anrückenden Bolschewiken aus Pleskau geflohen, dann aber aus Hunger hier in Jurjew (Dorpat) doch in ihren Dienst getreten war. Dieser uns wohlgesinnte Jüngling war gekommen, um sich zu vergewissern, ob der Bischof wirklich erschossen worden sei, was er von der Mannschaft als von einer Tatsache gehört hatte; er war daher höchst erstaunt, als er den Bischof lebend vor sich sah. Die Mitteilung des Jünglings hatte eine niederdrückende Wirkung: es wurde uns allen, auch dem Bischof selbst, klar, daß sein Schicksal besiegelt sei! Die Stimmung war so trübe, die Nerven in dem Maße angespannt, daß keiner mehr an das Abendbrot dachte . . . Da war es wieder der Bischof, der uns um sich versammelte und ungefähr folgendes sagte:

---

worfen habe. Er habe nach den Folterungen in den letzten Tagen seines Lebens im Gefängnis das heilige Abendmahl gefeiert. Diese Abendmahlsfeier hat die Legende ausgeschmückt. Nach dem Ritus der griechischen Kirche muß die Hostie auf einem Altar gesegnet werden, in dem irgendeine heilige Reliquie sich befindet; da ein solcher Altar fehlte, habe Lucian seine Märtyrerbrust als Opfertisch für die geweihten Elemente benutzt.

7) Die Bischöfe werden nach besonderem Ritual beerdigt, und zwar vom Nachbarbischof. Der war in Pleskau. Zwischen Dorpat und Pleskau zog sich aber die Kampffront. Wenn ferner die Leiche nicht aufzufinden, kann kein vollständiges Totenamt gehalten werden.

8) Panagia = das Muttergottesbild mit dem Heilandkinde auf dem Arm, das der Bischof neben dem Kreuz trägt im Unterschiede von den Priestern, deren Brust nur das Kreuz schmückt.

„Das Ende ist nahe! Wenn es Gott gefällig ist, so geschehe sein hl. Wille! Aber ich bitte jeden Überlebenden, dem ganzen Sprengel meinen letzten bischöflichen Segen zu übermitteln, sowie den Wunsch, daß die drohende Wolke durch Gottes Gnade bald zerstreut und die Rechtgläubigkeit aufs neue in vollem Glanze ihrer Erhabenheit und himmlischen Wahrheit in unserem Lande erstrahlen möge. Wenn ihr freigelassen werden solltet, dann flieht, aber nicht weit, damit ihr bei der ersten Gelegenheit wieder zu eurer Herde zurückkehren könnt. Übergebt meinen innigsten Dank allen denen, die in diesen Tagen uns ihre Liebe so deutlich bewiesen, die uns so reichlich mit Speise versorgt, die es versucht haben, wenigstens für einen Moment unsern Anblick zu erhaschen . . . Möge Gott der Herr ihre Liebe und ihre Gaben so ansehen, wie er die Anbetung der Hirten von Bethlehem, die Gaben der Weisen und das Scherflein der Witwe angenommen hat." Dann fügte er noch einige Grüße an einzelne bestimmte Personen hinzu; mir persönlich sagte er aber, ich sei sein letzter eifriger Mitarbeiter gewesen. Diese Worte des Bischofs-Märtyrers sind mir eine Demütigung und die höchste Belohnung für meinen siebzehnjährigen Dienst an der Kirche. Wir, die wir nach Gottes Willen am Leben geblieben sind, werden nie diese ergreifenden Worte des Bischofs und, wie es später sich erwies, die letzten vor seinem Hinscheiden vergessen!

Die darauffolgende Nacht verging jedoch für uns ruhig. Der nächste Tag, der 13. Januar, brachte uns schon vom frühen Morgen an einen neuen Kummer. Gegen 10 Uhr morgens führte man den Hochwürdigen und den Priester Bleiwe zur Arbeit; man zwang sie im Milizgebäude schwere Kasten mit geraubtem Gut aus dem ersten Stockwerk in den Keller zu tragen. Der Bischof vollbrachte diese schwere Arbeit mit seinem Mitarbeiter in echt christlicher Demut. Viele Einwohner, die gerade auf dem Marktplatz sich befanden, waren Zeugen dessen; die orthodoxen Frauen drückten dem Bischof durch tiefe Verbeugungen bis zur Erde ihre Gefühle der Ehrerbietung und Rührung aus. Diese Arbeit dauerte etwa drei Stunden. Aber der Bischof kehrte in das Gefängnis wieder ganz frisch und froh zurück, indem er in scherzhaftem Ton bemerkte, sie hätten mit dem Priester Michael sich heute das Mittagessen wohl verdient . . . Der Abend brach an, der Sylvesterabend nach altem Stil. Der Bischof versammelte uns wieder zum Gebet, sprach das kurze Troparion[9]: „Dank sei dir" und das Troparion zu

9) Ein in singendem Ton gesprochenes Festgebet, das auf den Festtag oder auf einen speziellen Heiligen Bezug nimmt (vom griechischen Wort Tropos = Melodie), so lautet z. B. das erwähnte Gebet: Dank sei Dir für alle deine erwiesenen Wohltaten, Dich ehrend, loben, danken, singen und preisen wir, Deine, o Herr, unwürdigen Knechte, Deine Kreatur, und als Knechte rufen wir in Liebe zu Dir, unserem Wohltäter und Heiland: „Ehre sei Dir".

Neujahr: „Alle Kreatur lobe den Schöpfer." Dann beglückwünschte er uns zum Beginn des neuen Jahres, indem er sagte, man müsse wie Chrysostomus stets für alles dem Herrn danken dafür, daß wir noch leben . . ." Die letzte Nacht seiner irdischen Wallfahrt verbrachte der Bischof in besonderer Gebetsstimmung. Ich hatte das Glück, diese letzte Nacht auf der Pritsche neben ihm zu schlafen und sah, wie er oft das Kreuzeszeichen machte und tief seufzte.

In dieser Nacht konnten wir wenig schlafen, da um Mitternacht herum sehr deutlich die sich nähernde Kanonade zu hören war. Allen war es klar, es nähert sich nun jene erhabene Macht, welche diese dunkle, grausame Masse, die sich „Bolschewiken-Kommunisten" nennt, vernichten müsse. Aber Niemandem kam es in den Sinn, daß unsere Rettung uns so teuer zu stehen kommen würde. Die nervöse Stimmung unserer Wache äußerte sich schon am Abend. Besonders deutlich zeigte es sich am Neujahrstage, dem 1./14. Januar: vom frühen Morgen an geheimnisvolle Besuche der Kommissare, ein Flüstern, die beharrliche Forderung, daß die Fensterläden geschlossen blieben . . . Es war klar, hinter den Mauern unseres Gefängnisses geht etwas vor sich; — was aber, das konnte keiner im voraus erraten. Von neun Uhr morgens an kamen zu uns auch die Verwandten und verschiedene Personen, die uns wohlgesinnt waren, und brachten reichliche Gaben; sie sehnten sich darnach, uns wenigstens von weitem zu erblicken und uns, wenn auch nur mit freundlichem Lächeln, zum Beginn des neuen Jahres zu begrüßen. Das rührte uns in tiefster Seele. Der Bischof hatte uns aufgetragen, daß der erste, der die Freiheit erlangen würde, seinen und unsern gemeinsamen Dank für alle Aufmerksamkeit, alle Liebe und den heißen Wunsch, unsere Bande zu erleichtern, allen denen aussprechen möge, die uns stets so eifrig besucht hatten, besonders auch an diesem Tage. Wir hatten unser Frühstück noch nicht beendet, wir aßen noch die eben erst von einem mitleidigen jungen Mädchen uns gebrachten Pfefferkuchen, als ein Rotarmist erschien und in gröbster Art dem Hochwürdigen befahl, sich anzukleiden, alle seine Sachen mitzunehmen und ihm zu folgen. Die Tatsache, daß befohlen wurde, die Sachen mitzunehmen, gab uns die Veranlassung zur Vermutung, man würde den Bischof ganz aus unserer Abteilung wegführen. Und da es uns schon klar war, daß die Bolschewiken die Stadt den Weißen übergeben würden, so setzten wir voraus, der Bischof solle als Geisel weggeführt werden. Der Soldat trieb den Bischof so zur Eile an, daß wir seinen letzten bischöflichen Segen nicht empfangen konnten, und nur im Gehen sagte er uns allen: „Auf Wiedersehen, Brüder!" — Dann begann man andere Familiennamen aufzurufen und zwar meist aus der höchsten Intelligenz: v. Samson, v. Tideböhl, Pastor Hahn, Pastor Schwartz, Oberpriester Bleiwe (ihm ließ man sogar nicht die Zeit, das Obergewand anzulegen); man suchte einen gewissen Ticho-

now, Franzen; endlich rief man den hilflosen Greis, den Oberpriester Beschanitzky, auf, der durch diese Aufforderung in große Unruhe geriet. Unterdessen wurde aus dem Gefängnis die Mittagssuppe gebracht, dieses Mal früher als sonst, da es erst elf Uhr morgens war. Wir wurden alle zur Kontrolle im großen Korridor des Gebäudes zu fünf Mann in der Reihe aufgestellt. Es dauerte lange, bis die Kontrolle begann. Um diese Zeit hörten wir dumpfe Schüsse und dachten, es sei wieder die Kanonade, welche so deutlich die ganze Nacht über zu hören gewesen war. Ungefähr zwanzig Minuten standen wir in Erwartung der Kontrolle, worauf uns geboten wurde, auf unsere Plätze zurückzugehen. Unsere Stimmung sank merklich, vermutlich, weil wir die schreckliche Katastrophe ahnten. Darauf verschwand unbemerkt unsere Wache, nachdem sie die Tür unseres Gefängnisses abgeschlossen hatte. Einer von den Gefangenen rief: „Die Weißen sind in der Stadt!, brecht die Tür auf!" Einige widersetzten sich dem, da sie fürchteten, auf der Straße unter das Kreuzfeuer der Angreifenden und Abziehenden zu geraten. Da brach jemand von außen unsere Tür auf und rief uns zu: „Freiheit! die Weißen sind in der Stadt!" Alle stürzten zur geöffneten Tür. Ich beeilte mich nicht, auf die Straße hinauszugehen. Da kam die Tochter des Priesters Beschanitzky hineingelaufen und stürzte zu mir mit der Frage: „Wo ist Papa?" Ich konnte ihr nur antworten, er wäre herausgerufen und irgendwohin weggeführt worden. Darauf teilte uns jemand mit, man hätte alle Aufgerufenen im Keller unter unserem Hause erschossen. Wir wollten dieser furchtbaren Nachricht keinen Glauben schenken . . . Da kamen meine Frau, meine Tochter und einige Freunde zu mir hineingelaufen; auf ihre Frage, wo der Bischof sei, konnte ich nichts Bestimmtes antworten — ich fürchtete mich, die schrecklichen Worte von der Erschießung zu wiederholen. Das ganze Lokal unseres Gefängnisses füllte sich mit Menschen: die Familienglieder der Gefangenen umarmten ihre Väter; Schluchzen, Wehklagen, alles tönte durcheinander . . . Endlich verließ auch ich das Gefängnis. Mein erster Gedanke war, das Gerücht von der Erschießung der aufgerufenen Personen zu kontrollieren, und ich stieg zu dem Zweck in den Keller. Ganz am Eingang sah ich die blutüberströmte und schrecklich verstümmelte Leiche eines Mannes liegen, über die sich eine schluchzende Frau beugte. Wie es sich später herausstellte, war es der erschossene Herr von Tideböhl. Hier, in der ersten Abteilung des Kellers, waren schon mehrere Personen: einige Studenten, Feuerwehrleute, irgendein Arzt; einige hielten in den Händen brennende Kerzen, die das unterirdische Gewölbe erleuchteten; jemand, auf die Tür der zweiten Abteilung des Kellers weisend, sagte zu mir: „Sehen Sie, Väterchen, was diese Bestien angerichtet haben!" Und wirklich, ich sah etwas, was ich nie in meinem Leben vergessen werde: einen Berg von

noch warmen Körpern mit zermalmten Schädeln, und obenauf lag der unglückliche Priester Beschanitzky mit zurückgeworfenem Kopf und verstümmeltem Gesicht.

In halb bewußtlosem Zustande ging ich hinauf und wartete auf die Wegräumung der Leichen, in der Hoffnung, den Bischof doch noch lebend zu sehen. Nun begann man mit dem Heraustragen der Leichen: alle verstümmelt und mit zermalmten Schädeln . . . Man trug den Priester Beschanitzky heraus, Pastor (Professor) Hahn, den Priester Bleiwe. Bei letzterem war vom Gesicht fast nichts übrig geblieben... Als einen der letzten trug man den Bischof heraus: die ganze Wäsche war von Blut durchtränkt; das Gesicht, obgleich heil, aber, wohl von den Todesqualen, entstellt; der Hinterkopf eine einzige Wunde, es fehlte vollständig das Gehirn in der Schädelhöhle; die Finger der rechten Hand zum Kreuzeszeichen zusammengelegt. Der die Wegräumung der Leichen leitende Arzt wollte mir schon gestatten, die Leiche des Bischofs nach Hause zu nehmen: doch die Leiche war so verstümmelt, so mit Blut bedeckt, daß ich beschloß, sie zuerst mit den übrigen in den anatomischen Saal der Universität zu schicken und erst später, wenn sie in Ordnung gebracht wäre, nach Hause bringen zu lassen. Im ganzen waren aus dem Keller neunzehn Leichen herausgetragen worden. Nachdem man sie auf drei Schlitten weggeführt hatte, begab ich mich nach einiger Zeit in den anatomischen Saal, erfuhr jedoch, daß vor dem nächsten Tage die Leichen niemandem ausgeliefert werden würden, da man eine gerichtlich medizinische Besichtigung vorzunehmen gedenke und für eine außerordentliche Untersuchungskommission photographische Aufnahmen machen wolle. Am nächsten Tage gegen 1 Uhr mittags sollte man die Leichen abholen.

Unterdessen sammelten sich in unserer Wohnung die Einwohner der Stadt — teils um ihr Beileid wegen des uns alle betroffenen Verlustes auszudrücken, teils um den Gebeinen der neuen Märtyrer für den christlichen Glauben ihre Verehrung zu bezeugen. Es hatte sich so viel Volk angesammelt, daß beschlossen wurde, sofort, ohne die Überführung ihrer sterblichen Hüllen abzuwarten, eine Totenmesse zu halten, die nun der Oberpriester Brjanzew zelebrierte. Gleichzeitig wandte man sich auch an den Stadtkommandanten mit der Bitte um Erlaubnis, die Kirchen wieder zu öffnen. Auf seinen Befehl wurden die von den Bolschewiken weggenommenen Schlüssel der Mariä - Himmelfahrts-Kathedrale herausgegeben, und die Kirche in Gegenwart der Gemeindeglieder und der Vertreter der Kommandantur geöffnet, wobei alles heil und unversehrt vorgefunden und darüber auch ein diesbezügliches Protokoll ausgestellt wurde. Am Tage fand eine außerordentliche Versammlung des Kirchenrats der Kathedrale statt, auf der beschlossen wurde, die Beerdigung der beiden Oberpriester Bleiwe und Beschanitzky, in Anbetracht ihres heldenhaften Märtyrertodes, in der Kathe-

drale selbst zu vollziehen; die Gebeine des Bischofs jedoch, um seinen letzten Willen zu erfüllen, so bald als möglich nach Petrograd überzuführen und sie einstweilen unter der Friedhofskirche in der dort befindlichen Kapelle abzustellen. Am Abend desselben Tages fand eine außerordentliche Sitzung des zeitweiligen Rigaschen Eparchialkirchenrats statt, auf dem durch den Sekretär desselben, des Protodiakonus Konstantin D . . . , der vom seligen Bischof gestellte Antrag vom 19. XI.—1. XII. des verflossenen Jahres 1918 unter der Nr. 957 folgenden Inhalts der Versammlung vorgelegt wurde: „Im Falle eventueller, für mich unüberwindlicher Hindernisse bei Ausübung meiner Dienstpflicht, durch Krankheit, lange Abwesenheit usw., fordere ich den Eparchialrat auf, die volle verantwortliche Gewalt bei der Verwaltung der Eparchie auf sich zu nehmen und diese Verordnung nach Unterschrift der Protokolle in Ausführung zu bringen."

Nachdem der zeitweilige Eparchialkirchenrat diesen Antrag des verewigten Bischofs im Zusammenhang mit dem obengenannten Bericht des Protodiakonus angehört hatte, setzte er folgendes fest:

I. In Übereinstimmung mit dem Antrag des in Gott ruhenden Bischofs soll der Rat die volle verantwortliche Gewalt in der Verwaltung der Eparchie auf sich nehmen.

II. Dem Allerheiligsten Allrussischen Patriarchen über den vorzeitigen heldenhaften Märtyrertod S. Hochwürden und der Oberpriester Beschanitzky und Bleiwe mit einer ausführlichen Darlegung aller traurigen, die Arretierung begleitenden Umstände, über ihre Gefängnishaft und ihren Märtyrertod zu berichten.

III. Sofort die Eparchie von dem traurigen Geschehnis zu benachrichtigen mit der Aufforderung an alle, ihre heißen Gebete zu Gott dem Herrn zu erheben um den Frieden der Seelen in den himmlischen Gefilden für die „eben heimgegangenen"[10]) heiligen Märtyrer von Jurjew, die mit ihrem Blut die Treue ihrer Hirtenpflicht besiegelt haben.

IV. Für die Ausführung der gerichtlich-medizinischen Besichtigung der Leichen der Verstorbenen Sorge zu tragen; worauf sie mit Ehren in die Wohnung des Bischofs überzuführen und mit den heiligen Gewändern ihrem Rang gemäß zu bekleiden seien; sodann müsse das ununterbrochene Lesen des hl. Evangeliums und die Totenmessen bestimmt werden.

V. In Anbetracht der völligen Unmöglichkeit, das Totenamt durch den nächsten (Pleskauschen) Bischof zu zelebrieren, wegen der bei der Stadt Dorpat vor sich gehenden Kriegsoperationen, in Übereinstimmung

---

10) So werden genannt die jüngst Verstorbenen in den ersten 40 Tagen nach dem Tode. Die Seelenmessen werden gehalten im Sterbehause, dann in der Kirche, ferner am 40. Tage, sowie jährlich am Gedenktage des Hinscheidens.

mit dem Ukas des hl. Synods vom 30. November 1783, das Totenamt von der örtlichen Eparchialgeistlichkeit zelebrieren zu lassen.

VI. Die Gebeine der Oberpriester in Übereinstimmung mit dem Wunsche der ganzen orthodoxen Bevölkerung der Stadt Jurjew (Dorpat) in der Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale zu beerdigen; in Anbetracht jedoch des vom verstorbenen Bischof bei seinen Lebzeiten ausgesprochenen Wunsches, daß die Beerdigung seiner sterblichen Hülle in der von ihm gegründeten Isidor-Kirche in Petrograd stattfinden solle, wo für ihn schon ein Grab bereitet sei, ihn zeitweilig in der Jurjewschen Friedhofskirche abzustellen.

VII. In Übereinstimmung mit dem Paragraphen 121 des Statuts des Geistl. Konsistoriums den Kirchenaufseher der Stadt Reval zu beauftragen, ein ausführliches Verzeichnis des ganzen vom Bischof hinterlassenen Vermögens aufzunehmen, die heiligen Gegenstände, als: die Gewänder, die Mitra, den Mantel, den Stab, die Heiligenbilder u. a. in die Revalsche Kathedrale zur Verklärung Christi überzuführen; für das Aufbewahren des ganzen Privatvermögens Sorge zu tragen, bis es möglich sein wird, dasselbe den gesetzlichen Erben des Verewigten zu übergeben; die vom Oberhirten verfaßte Urkunde dem Eparchialrat zwecks Einverleibung derselben zu den Akten zu übergeben.

VIII. Ein Protokoll über die in bar befindlichen Geldsummen im Hause des Bischofs aufzunehmen und den Rest derselben, gerechnet bis zum Todestage, bis zu einer diesbezüglichen Verfügung aufzubewahren.

Am folgenden Tage, 2./15. Januar, wurde die Besichtigung der Leichen aller Erschossenen und in den anatomischen Saal der Universitätsklinik Übergeführten beendet. Auch der Eparchialrat hatte seinerseits für die Ausführung einer medizinischen Besichtigung der Leichen des Bischofs und der beiden Oberpriester Sorge getragen. Die Leiche des Bischofs wies elf Wunden auf: sieben Bajonettwunden in der Brust und vier Kugelwunden (zwei auf der Brust, eine an der linken Schulter und eine an der Augenbraue über dem rechten Auge), von denen die letztere von einem Sprenggeschoß [11]) herrührte, da der Schädel am Hinterkopf ganz auseinandergerissen war und eine klaffende Wunde darstellte, aus der das ganze Gehirn herausgefallen war. Außerdem war an der rechten Schläfe eine wund geriebene Stelle, offenbar von einem Faustschlag herrührend [12]). Es muß bemerkt werden, daß bei allen übrigen Leichen nur je eine Wunde von einer Sprengkugel sich befand, deren Einschlagstelle klein ist, während sie beim

11) Kann auch ein Nahschuß gewesen sein.

12) Ein Augenzeuge berichtet, daß der Bischof, den man ungeachtet der Kälte in Socken und Hemd über den Hof in den Keller führte, alle Beschimpfungen ganz still erduldet habe.

Austritt den ganzen Schädel auseinanderreißt. Der Bischof allein weist eine solche Menge von Wunden auf, was Veranlassung gibt, anzunehmen, daß er unsäglichen Todesqualen ausgesetzt wurde, den Faustschlag ins Gesicht miteingerechnet . . . Der Oberpriester Beschanitzky hatte am Hinterkopf eine kleine Wunde vom Eindringen der Kugel, die an der Wange unter dem linken Auge heraustrat, indem sie hier eine Rißwunde gebildet hatte. Der Priester Bleiwe hatte auch am Hinterkopfe eine kleine Wunde durch das Eindringen der Kugel, die, vorn heraustretend, im Gesicht eine ungeheure Wunde gebildet hatte, so daß vom Gesicht nur das Kinn und die Stirn über den Augen nachgeblieben waren. Augenscheinlich befanden sich die Henker in einer Panikstimmung und beeilten sich, ihre Opfer schneller zu töten . . .

Nachdem die Leichen des Bischofs und der Priester Beschanitzky und Bleiwe gewaschen und mit den Leibröcken bekleidet waren, wurden alle unter Glockengeläut auf Tragbahren in die Wohnung des Bischofs, in das Gemeindehaus der Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale, übergeführt. Hier hatte sich mittlerweile eine Menge Menschen, die alle Zimmer anfüllten, angesammelt. Die sterbliche Hülle des Bischofs wurde mit dem Chorgesang: „Würdig ist . . ."[13]) empfangen. Darauf begann das Bekleiden des Oberhirten mit seinem vollständigen Bischofsornat, wobei der Diakonus Sabbas Preobraschensky die dazu gehörigen Verse[14]) las, und der Chor das Lied: „Deine Seele freue sich des Herrn" (nach dem Magnifikat) sang . . . Nach Beendigung der Bekleidung durch die Priester wurden dem Bischof die Armleuchter, der dreiarmige und

---

13) Mit diesem Gesang wird der Bischof bei seinem Eintritt in die Kirche empfangen. Der Hymnus lautet: Wahrhaft würdig ist es und recht Dich zu preisen, Gottesgebärerin, Dich, Du Immerselige, Du Unschuldige und die Mutter unseres Gottes, die erhabener als die Cherubinen und lobenswerter als die Seraphinen, welche ohne Sündenschuld den Gott des Wortes geboren hat. Dich wahre Gottesgebärerin, Dich preisen wir.

14) Als charakteristisch für den „Symbolismus" des orthodoxen Ritus seien die 12 Gebete, die beim Anlegen des Ornates und auch beim Einkleiden der Leichen von Bischöfen gelesen werden, angeführt, sie lauten:

a) Beim Anlegen des Stychar, eines langen weißen Hemdes unter dem Ornat:
Deine Seele freue sich des Herrn, da Er dich kleidet in das Gewand der Rettung und das Kleid der Freude; wie einem Bräutigam setze Er dir die Krone auf und wie eine Braut schmücke Er dich mit Schönheit (bei der Trauung tragen Braut und Bräutigam Kronen).

b) Beim Epitrachil, einem langen farbigen Band, das über den Hals gehängt wird und vorn zusammengenäht ist:
Gebenedeiet sei Gott, welcher seine Gnade auf seine Hohenpriester ausgießt, welche wie das Öl auf dem Haupt herunter-

der zweiarmige, mit brennenden Kerzen in die Hände gegeben [15]); der Diakonus verkündigte laut: „So soll dein Licht vor den Menschen

---

fließt auf den Bart, den Bart Aarons, welcher herunterfließt auf die Säume seines Gewandes.

c) Beim Gürtel:
Gebenedeiet sei Gott, welcher dich mit Kraft umgürtet und dir einen von Fehltritten freien Weg bereitet, der deine Beine schlank wie die eines Hirsches macht, und dich hoch emporhebt.

d) Bei der rechten Manschette (in der Farbe des Ornats):
Deine Rechte, o Herr! In ihrer Stärke ist, o Herr, Deine rechte Hand ruhmreich geworden. Sie hat die Feindesmacht gebrochen und hat Dank Deinem großen Ruhme die Widersacher vom Antlitz der Erde weggefegt.

e) Bei der linken Manschette:
Die Hände des Herrn haben dich geschaffen. Er möge dir Verstand geben und Seine Gebote lehren.

f) Beim Hauptornat, dem Sakkos:
Deine Hohenpriester, o Herr, kleiden sich in Wahrheit, und die Getreuen sollen sich in Freude freuen, immer, jetzt, in Zukunft bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.

g) Beim Überreichen des Stabes (Paliza), der mit einem Band geziert:
Umgürte deine starken Lenden mit der Waffe deiner Schönheit und deiner Güte, sei fertig und regiere, der Wahrheit, der Milde wegen. Es soll dich deine Rechte wundervoll geleiten immer, jetzt, in Zukunft und bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.

h) Beim Homophor, einem breiten Bande, um den Hals geschlungen, einer Art Kragen.
Indem Du, Herr, auf Deine Schultern das verirrte Geschöpf genommen hast, bist Du gen Himmel gefahren und hast es dem Gott und Vater gebracht immer, jetzt, in Zukunft und bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.

i) Beim Nanedrenik, einem rechteckigen Tuch, das über der rechten Lende hängt, dem Zeichen der apostolischen Gewalt:
Gott schaffe in dir ein reines Herz und erneuere in deinem Innern einen rechten Geist, jetzt, immer, in Zukunft und bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.

k) Beim Umhängen des Muttergottesbildes, der Panagia:
Dein Herz soll dein Wort wiedergeben, indem es vor dem Könige deine Taten preist immer, jetzt, in Zukunft und bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.

l) Beim Anlegen des Kreuzes:
Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst, sagte der Herr, und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir immer, jetzt, in Zukunft und bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.

m) Beim Aufsetzen der Mitra:
Der Herr legte deine Krone und Edelsteine auf dein Haupt, du hast ums Leben gebeten, er gebe dir lange Lebenstage immer, jetzt, in Zukunft und bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.

15) Wenn der Bischof den Gottesdienst hält, segnet er mit dem dreiarmigen und dem zweiarmigen Leuchter. Der eine ist Symbol der Dreieinigkeit, der andere ist Symbol der zwei Naturen Christi. Dieselbe Symbolik liegt in den drei und zwei Fingern der rechten und der

leuchten . . ." (nach Matth. 5, 16), worauf unter dem Chorgesang: „Ewiges Gedenken . . ." der dreimalige Segen erfolgte, und die Betenden den letzten bischöflichen Segen des verewigten Oberhirten empfingen . . .! Statt mit der Decke wurden die Gebeine des Verstorbenen mit dem Bischofsmantel bedeckt.

Darauf bekleidete man die Oberpriester mit den heiligen Gewändern, und dann wurde eine feierliche Seelenmesse zelebriert, nach deren Schluß die Betenden, solange es die Zeit erlaubte, ihre Ehrerbietung den Gebeinen der neuen Märtyrer bezeugten, indem sie die rechten Hände der Oberpriester und die Füße des Bischofs küßten [16]).

Sofort nach Beendigung der Seelenmesse begann das ununterbrochene Lesen des hl. Evangeliums, woran sich auch der Oberpriester der Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale, Alexander Brjanzew, der Priester der Jurjewschen Alexander Newsky-Kirche, Antonius Laar, und der Kawelechtschen Kirche, Konstantin Sawwi, sowie der Protodiakonus Konstantin Dorin beteiligten. In Anbetracht der geringen Anzahl von Priestern sprachen die Chorsängerinnen der Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale, welche ihre besondere Zuneigung zu dem verstorbenen Bischof während seiner Gefangenschaft ihm gezeigt hatten, ihren eifrigen Wunsch aus, die Mühe des Lesens [17]) des hl. Evangeliums zu teilen. Es lag kein Grund vor, den unschuldigen Mädchen die Ausübung dieses guten Werkes zu verweigern. Totenmessen wurden täglich zweimal und öfter zelebriert, wobei immer eine große Menge Menschen zugegen war, soviel nur die Räume des Bischofs faßten. Übrigens waren die Menschen bestrebt, ihre Ehrerbietung der sterblichen Hülle des verstorbenen Märtyrers schon vom frühen Morgen bis 7 Uhr abends zu bezeugen, bis zu welcher Zeit es auf den Straßen der Stadt zu erscheinen gestattet war, da vom Kommandanten über die Stadt der Kriegszustand verhängt war. Man kann nicht umhin, die Aufmerksamkeit auf den Umstand zu lenken, daß nach der Meinung aller, die ihre Ehrerbietung den Gebeinen der Verstorbenen bezeugten, der Saal der Wohnung des Bischofs, in dem auf drei Katafalken die Leichen der Gemarterten in den hl. Gewänden ruhten, den Eindruck eines Tempels mit den Reliquien der Heiligen Gottes machte. Desgleichen wäre noch zu erwähnen, wie die orthodoxen Einwohner der Stadt Jurjew auf den Gedanken verfallen waren, die Leichen der verstorbenen Ober-

linken Hand, mit denen der Bischof dem Volke den Segen zu erteilen pflegt.

16) Dem Priester, dem „Batuschka", küßt man als dem „Vater" die Hand, dem Bischof, dem „Wladika", küßt man als dem „Herrn" den Fuß.

17) Von der Stunde des Sterbens bis zum Totenamt in der Kirche soll den Trauernden die frohe Botschaft des Evangeliums verkündet werden. Zu dem Behufe werden die Evangelien 3 Tage lang gelesen von Matthäus bis Johannes, und zwar Tag und Nacht. Nach Johannes 21 folgt dann sofort wieder Matthäus 1.

priester in der Kathedrale selbst zu bestatten: der Priester Michael Bleiwe sollte als direkter Nachfolger des hl. Märtyrers Isidor im Priorat der Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale, da er gleich dem heldenhaften Presbyter Isidor auch mit der Krone des Märtyrertums gekrönt war, dort am Altar des Isidor zur ewigen Ruhe bestattet werden. Die Orthodoxen Jurjews (Dorpats) hatten den großen Wunsch, zum Zelebrieren des Totenamts für die drei neuen Märtyrer den nächsten Bischof aus Pleskau aufzufordern; aber die Kriegsoperationen in unmittelbarer Nähe der Stadt, die deutlich, besonders zur Nachtzeit, hörbare Kanonade — hatten die allgemeine Stimmung so erregt, daß man sogar die Befürchtung hegte, ob es überhaupt möglich sein würde, die teuren Verstorbenen mit allen Ehren zu Grabe tragen zu können. Eine Nacht war besonders kritisch: am Abend erschien, vom Kommandanten gesandt, ein Offizier und teilte mit, die Lage der Stadt sei derart kritisch, daß man zum Morgen auf alle Eventualitäten gefaßt sein müsse. So wurde denn beschlossen, falls die Gefahr eines neuen Eindringens der Feinde in die Stadt nicht vermieden werden könne, das Totenamt für die Verstorbenen ganz schnell zu zelebrieren und sie irgendwo zu verbergen. Man wartete bis zum Morgen; die ganze Nacht dauerte die Beunruhigung durch die Kanonade. Um acht Uhr morgens jedoch ging der Priester Sawwi in die Kommandantur und brachte von dort die Nachricht, daß die Gefahr vorüber sei: der Feind sei zurückgeworfen, und mit der Beerdigung der Verstorbenen brauche man sich nicht zu beeilen. Alle atmeten auf und man beschloß, das Totenamt am Sonnabend, den 5./18. Januar, am Vorabend des hl. Dreikönigsfestes, zu halten. Da unter den Kirchengängern auch ein großer Teil Esten war, die den Bischof Platon, „ihren ersten Bischof", sehr geliebt hatten, so wurden alle Seelenmessen in slawonischer und estnischer Sprache gehalten. Am Vorabend, am Freitag, wurde um die gewöhnliche Zeit, gegen sechs Uhr abends, eine Totenmesse bei ungeheurem Zulauf der Kirchengänger gehalten; aber nachdem gegen 7 Uhr ab alle auseinandergegangen waren, hielt man im kleinen Kreise an den Särgen der Verstorbenen die Totenfeier (Parastas) [18]). Den Gottesdienst hielten die Priester Brjanzew, Sawwi und Laar; es sang der vollständige Kathedral-Chor, der beschlossen hatte, die ganze Nacht bei den Gebeinen der Märtyrer zu verbringen. Zu den Teilnehmern gehörten hauptsächlich die Einwohner des Gemeindehauses und näherstehende Personen, die die ganze Bitternis des unersetzlichen Verlustes tief mit durchlebten. Die Verrichtung des Parastas in solcher ausschließlichen Umgebung machte auf alle den größten Eindruck. Der Morgen des 5. Januar brach an. Aus Reval war der Oberpriester Alexander Beschanitzky, der Bruder des verstorbenen Priesters Nikolaus B., ge-

18) Parastas = Abendgottesdienst am Vorabend des endgültigen Totenamtes, das vor der Beerdigung in der Kirche gehalten wird.

kommen und teilte uns mit, wie niederschmetternd auf alle Revalenser die Nachricht vom tragischen Ende des von allen geliebten Bischofs gewirkt habe. Um neun Uhr morgens begann die Überführung der Verstorbenen in die Kathedrale. Während der Seelenmesse hielt der Sekretär des verstorbenen Bischofs eine Rede, in der er es aussprach, welchen Verlust er mit seiner Familie durch den Tod des Bischofs, der sich stets so freundschaftlich zu seiner Familie gestellt, erlitten habe. Nach der Überführung der Verstorbenen in die Kathedrale begann die Hauptmesse, welche die Priester Brjanzew, Sawwi und Laar mit dem Diakonus Preobraschensky unter dem Gesang von zwei Chören: der Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale und der Alexander-Newsky-Kirche, hielten. Die Kathedrale konnte die Menge aller Betenden nicht fassen, die gekommen waren, die letzte Ehre den Verstorbenen zu erweisen. Der Gottesdienst wurde in zwei Sprachen, slawonisch und estnisch, gehalten. Statt der Psalmenverse[19]) während der Kommunion hielt der Oberpriester der Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale, Alexander Brjanzew, eine Ansprache. Gleichzeitig erschienen in der Kirche alle Dorpater lutherischen Pastoren im Talar, und nach dem Priester Brjanzew bestieg der Pastor der Johannis-Kirche, Sedlatschek, die Kanzel und hielt im Namen der ganzen lutherischen Geistlichkeit eine wundervolle tiefempfundene Rede in russischer Sprache, indem er dem heroischen Tode der Verstorbenen den gebührenden Tribut zollte und der orthodoxen Geistlichkeit ihr Beileid zu dem erlittenen schweren Verlust aussprach. Vor Beginn des Totenamts hielt der Priester Laar eine Rede in estnischer Sprache. Das um zwölf Uhr begonnene Totenamt war erst um drei Uhr beendet. Währenddessen wurden von den Priestern Pawel und Kokla Reden in estnischer Sprache und vom Priester Beschanitzky eine in russischer Sprache gehalten. Zum Schluß des Totenamts drängten sich die Kirchgänger zu den Särgen, um sich von den Verstorbenen zu verabschieden. Darauf wurden die Gebeine der Oberpriester in Prozession um die Kathedrale getragen und zu den ihnen zubereiteten Gräbern zur ewigen Ruhe geleitet. Jedoch der Sarg mit den Gebeinen des verewigten Oberhirten wurde mit einem Deckel und dem bischöflichen Mantel zugedeckt und in der Kathedrale bis zum Dienstag, den 8./21. Januar, dem Gedächtnistage des hl. Märtyrers von Jurjew Isidor stehen gelassen. Nach jedem Gottesdienste fand am Sarge des Bischofs eine Seelenmesse statt.

Hier muß hinzugefügt werden, daß am selben Tage, d. h. am 5./18. Januar, um 1 Uhr nachmittags, die Beerdigung des mit unsern Verstorbenen ermordeten Professors der Theologie der theologischen Fakul-

19) Während der Kommunion singt der Chor einzelne Psalmenverse, fällt der Gesang aus irgendeinem Grunde aus, so folgt hier gleich nach der Kommunion die Predigt.

tät der Dorpater Universität und Oberpastors der Universitäts-Kirche, Dr. Hahn, stattfand. Die orthodoxe Geistlichkeit, die durch das Totenamt für den Bischof und ihre Mitbrüder in Anspruch genommen war, bedauerte es tief, an der Beerdigung des heldenhaften Pastors nicht teilnehmen und der lutherischen Geistlichkeit nicht mit derselben Aufmerksamkeit, welche sie der orthodoxen erwiesen hatte, begegnen zu können. Am folgenden Tage, am Sonntag, den 6./19. Januar, um zwei Uhr nachmittags, fand die Beerdigung des anderen erschossenen Pastors Schwartz statt; hierbei beteiligten sich im Namen der orthodoxen Geistlichkeit die Priester Antonius Laar, Johannes Pawel und der Protodiakonus Konstantin Dorin. Während der Prozession gingen die lutherischen Geistlichen, gemeinsam mit den orthodoxen, paarweise vor dem Sarge her. An der Kirchhofspforte wurde der Sarg mit der sterblichen Hülle des Pastor Schwartz von allen Geistlichen, den lutherischen und orthodoxen, vom Leichenwagen gehoben und zum Grabe getragen. Solch eine Einigkeit der Geistlichen verschiedenen Glaubensbekenntnisses bot einen erhebenden Anblick: Trauer und schweres, gemeinsam Durchlebtes ließ das Trennende der Konfessionen vergessen und einander die Bruderhand reichen . . . Am offenen Grabe wurde im Namen der orthodoxen Geistlichkeit vom Priester Laar eine Rede in estnischer und vom Priester Dorin eine in russischer Sprache gehalten.

Am 8./21. Januar nahm die orthodoxe Einwohnerschaft Jurjews (Dorpats) zum letztenmal Abschied von den Gebeinen des hochwürdigen Platon. Weil es der Gedächtnistag des hl. Isidor war, fand in der Kathedrale der Gottesdienst am Nebenaltar dieses heiligen Märtyrers statt. An Stelle der Schriftverlesung nach der Kommunion hielt der Priester Konstantin Dorin eine Rede, in welcher er eine Parallele zog zwischen den das Martyrium des hl. Isidor[20]) begleitenden Um-

20) Als unter Pobedonoszew, in der Zeit der stärksten Russifizierung, Dorpat in Jurjew umbenannt wurde, erhielt die Isidorlegende von Petersburg her neue Bedeutung. Was ihr an geschichtlicher Tatsache zugrunde liegt, wird wohl kaum ermittelt werden können, da das Archiv des katholischen Bischofs bei der Erstürmung Dorpats durch die Russen 1558 vernichtet, resp. verschleppt wurde und alle übrigen Quellen über dieses Ereignis schweigen, mit Ausnahme einer Legende, die den Mönch des Petschur'schen Klosters Warlaam zum Verfasser hat. Auf Grund dieser Quelle erklärte der Metropolit Makarius von Moskau (1528—63), der sich aus kirchenpolitischen Gründen mühte, die Lokal-Heiligen zu Universal-Heiligen der orthodoxen Kirche Rußlands zu machen, auch den Isidor, der bis dahin nur lokale Verehrung genoß, zum Heiligen der ganzen russisch-orthodoxen Kirche und erteilte Warlaam für seinen Bericht den Segen. Ob sich die Urkunde in Moskau noch findet, das unter bolschewistischer Regierung steht, ist zur Zeit nicht festzustellen. Die Legende ist in Estland handschriftlich verbreitet. Der russische Kalender 1932 für Estland bringt eine Wiedergabe des slavonisch-russischen Schriftstückes, das offenbar von

ständen, der zugleich mit zweiundsiebzig seiner Gemeindeglieder im Jahre 1472 das Leben für den christlichen Glauben ließ, und dem Ereig-

---

ganz unkundiger Hand stammt, da grobe Fehler sich darin finden. Es läßt Zusätze deutlich erkennen. Die deutsche Übersetzung lautet folgendermaßen:

„Im Januar, den 8., ist der Leidenstag des Heiligen Isidor, des Neuen, und der mit ihm für Christus gelittenen Märtyrer in der Stadt Jurjew von den verdammten Ellinen (Hellenen [sic!] gemeint sind natürlich die Lateiner).

Am Feiertage der heiligen Epiphania ging der heilige Märtyrer Isidor mit allen Christen zum Fluß Omowscha (Embach), um mit den heiligen Kreuzen das Wasser zu segnen. In dieser Zeit sah der (katholische) Bischof den heiligen Lehrer der Christen Isidor und fing sie an zu zwingen, sich von dem christlichen Glauben abzuwenden und sich zu seinem lateinischen Glauben zu bekehren. Der heilige Isidor antwortete mit allen Christen furchtlos dem Bischof: „Dieses wird nicht sein, du ungläubiger und ungesetzlicher Bischof. Du kannst uns quälen, wie du willst, aber deinen Glauben nehmen wir nicht an."

Darauf befahl der Bischof von Dorpat, alle zur Prüfung (Folter) zu führen, und verbannte sie in den dunklen Kerker. Am selben Tage fing der heilige Isidor an, seine Anhänger zu ermahnen: „Meine Brüder und Kinder! Gott hat euch versammelt zu dieser Heldentat und will euch krönen mit dem unsichtbaren Kranz aus seiner Hand. Hütet euren Glauben vor den ungesetzlichen ketzerischen Deutschen, und fürchtet euch nicht vor bitteren Qualen, und wendet euch nicht ab von Christus der Lebensfreuden wegen. Sondern wir wollen alle leiden des christlichen Glaubens wegen." —

Daraufhin wurden alle gläubigen Christen aus dem Kerker geführt und vor das Gericht des Bischofs und der Richter gestellt. Da wiederholte der Bischof nochmals, sie sollen sich von ihrem christlichen Glauben lossagen. „Höre Sidor mich, die Richter, die Bürger, nimm unseren Glauben und Gottesdienst an, an den alle Ellinen (sic!) glauben. Unser und euer Glaube ist ein und derselbe. Stürzt euch nicht ins Unglück, sondern werdet unsere treuen Brüder." Sie antworteten alle: „Mach mit uns, was du willst. Wir wollen alle leiden um Christi willen, unseres Gottes. Darnach ließ sie der wütende Bischof in den Fluß Omowscha werfen. Aber den heiligen Sidor kleideten sie in ein Priestergewand und warfen ihn ebenfalls in die Omowscha.

Die Leidenden waren 73 Personen. In dieser Zahl war auch eine Frau, mit einem dreijährigen Kinde. Die Deutschen nahmen das Kind der Mutter und warfen die Mutter in den Fluß. Als das Kind die Mutter ertrinken sah, fing es an zu weinen. Der Mensch, der das Kind auf den Händen trug, suchte es zu beruhigen und näherte sich dem Eisloch. Dann bekreuzigte sich das Kind und wandte sich an das Volk: „O, ihr verrückten, verfluchten Lateiner, was steht und schaut ihr hier? Ich bin Christ und glaube an Gott und will auch desselben Todes sterben." Als es dieses gesagt hatte, warf es sich ins Wasser.

Während der Überschwemmung im Frühling spülte der Fluß die Körper der heiligen Märtyrer unversehrt aus, so, als ob sie von Menschenhänden hingelegt worden wären. Dann nahmen die Christen die Körper der heiligen Märtyrer und beerdigten sie in der Stadt Jurjew neben der Kirche des heiligen Nikola. Das war im Jahre 6985 (nach altrussischer Zeitrechnung nach Erschaffung der Welt = 1477) während

nis, dessen Zeugen jetzt alle Einwohner Dorpats sind, einem Ereignis, das bereits eine Woche lang das gesamte Baltikum, so weit die schreckliche Kunde vom Märtyrertode des Bischofs und der beiden standhaften Seelenhirten gedrungen, erzittern macht. Darauf entwarf der Prediger ein Bild vom erhabenen und lehrreichen Leben des Bischofs, welcher während der kurzen Zeit seiner bischöflichen Amtstätigkeit (nicht länger als ein Jahr und ein Tag) so viel zum Besten der Rechtgläubigkeit im Rigaschen Sprengel getan hatte, daß es unmöglich sei, alles aufzuzählen. Nach Schluß der Liturgie hielt vor der Seelenmesse der Priester Konstantin Sawwi eine Rede. Zum Beginn der Seelenmesse erschien ein Militärkommando der estnischen Heeresabteilung mit Orchestermusik, um dem für die Staatsidee gestorbenen Bischof die letzte Ehre zu erweisen [21]). Nach beendeter Seelenmesse nahm die versammelte Menge noch lange Abschied von ihrem geliebten Bischof, demselben zum letztenmal ihre Verehrung erzeigend; darauf wurden beim Wechselgeläut sämtlicher Glocken die Gebeine des Verewigten in die Friedhofskirche übergeführt und in der unter derselben befindlichen Kapelle abgestellt. Während der kirchlichen Prozession sang der Chor der Himmelfahrts-Kathedrale Verse des Bußkanons: „Helfer und Beschützer“ [22]), und das Orchester spielte einen Trauermarsch. Vor der Georgskirche fand eine kurze Seelenmesse statt (Litanei). Nach der Aufstellung des Sarges in der Kapelle und der letzten Seelenmesse hielt der Protodiakonus K. Dorin, in seiner Eigenschaft als Dirigent des Kirchenchores der Kathedrale, eine kurze Rede, in welcher er den Bischof Platon als einen Kunstfreund charakterisierte, der die Kirchenmusik von ganzem Herzen liebte, wodurch er dem Kirchenchor der Kathedrale besonders nahe getreten war, so daß kaum eine Gesangprobe (und in der letzten Zeit hatten alle Proben in der Wohnung des Bischofs stattgefunden), ohne seine Anwesenheit vor sich gegangen war. Nach Schluß der Rede wurde auf das Kopfende des Sarges eine silberne Tafel mit einem eingravierten Kranze befestigt.

---

der Regierung des christliebenden Zaren Joann Wassiljewitsch und des Allerheiligsten Metropoliten Philipp (stimmt nicht, Philipp war Metropolit unter Iwan dem Grausamen [1533—84]).“

Läßt sich auch nicht mehr feststellen, welches der faktische geschichtliche Vorgang gewesen, so ist doch diese Legende eine Illustration dafür, wie solche Erzählungen die Leidenswilligkeit und die Bekenntnistreue zu stärken imstande sind.

21) Es sollte damit zum Ausdruck gebracht werden, daß Platon nicht nur als Märtyrer der Kirche, sondern, als geborener Este, auch für das neuentstandene Estland gestorben sei.

22) „Helfer und Beschützer“, ein Gesang von 9 Versen, die an der Hand alttestamentlicher Geschichten neutestamentliche Wahrheiten verkünden; z. B. der Gang durchs Schilfmeer als Errettung der Christen in dieser Zeit oder der „Gesang der 3 Männer im Feuerofen“ als Hinweis auf die Errettung zum ewigen Leben etc.

In der Mitte des Kranzes befand sich folgende Inschrift: „Dem teuren und unvergeßlichen Erzhirten-Märtyrer, dem hochwürdigen Bischof Platon an Stelle eines Grabkranzes von dem dankbaren Chor der Jurjewschen Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale, 1./14. Januar 1919." Nach der Beendigung des Gottesdienstes wurde der Sarg verlötet. Man kann nicht umhin, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß der Körper des Bischofs keine Spuren der Verwesung aufwies, obgleich seit dem Augenblick seines Märtyrertodes bis zum Begräbnis volle achtmal vierundzwanzig Stunden verflossen waren. Die Menge, die dem Sarge des ruhmreich Gestorbenen ihre Verehrung bezeugte, zerstreute sich nur langsam. Sowohl der Sarg als auch die ganze Kapelle waren mit Grün und Blumen reich geschmückt.

Zu dem oben Angeführten muß noch hinzugefügt werden, daß die orthodoxen Bewohner Jurjews (Dorpats) damit rechneten, es würde die sterbliche Hülle des Bischofs Platon, der nach Gottes Ratschluß gerade in der Stadt Jurjew (Dorpat) und beinahe auf demselben Friedhof, wo vor 447 Jahren der ruhmreiche Jurjewsche Priester Isidor sein Leben gelassen, die Märtyrerkrone erlangt, so lange in Jurjew ruhen, bis es möglich sein würde, dieselbe seinem letzen Willen gemäß nach Petrograd überzuführen, um sie dort in der von ihm zu Ehren des Jurjewschen hl. Märtyrers Isidor errichteten Kirche zur ewigen Ruhe zu bestatten. Aber die Umstände änderten sich. Die orthodoxen estnischen Gemeinden in Reval sprachen den Wunsch aus, die sterblichen Überreste ihres ersten Bischofs, der der Auszeichnung des Martyriums gewürdigt worden, möchten in Reval, in der Kathedrale zur Verklärung Christi, wo sich auch die bischöfliche Kanzel befand, ruhen. Sie wandten sich um Beistand an die zeitweilige Regierung Estlands, von welcher sie auch eine sie zufriedenstellende Zusage erhielten. Infolgedessen war der Eparchial-Kirchenrat gezwungen, seine erste Bestimmung vom 1./14. Januar über die zeitweilige Beisetzung der sterblichen Überreste des Bischofs in Jurjew (Dorpat) bis zur Überführung derselben nach Petrograd abzuändern und in die Überführung nach Reval einzuwilligen. Am 31. Januar erschien in Jurjew (Dorpat) eine Delegation der orthodoxen estnischen Revalschen Gemeinden, und noch am selben Tage um 7 Uhr abends wurden die Gebeine des Bischofs aus der Friedhofkapelle feierlich zum Bahnhof gebracht und von dort am folgenden Morgen mit der Eisenbahn nach Reval geleitet und in der Kathedrale zur Verklärung Christi beigesetzt.

Obgleich ein Glied des Eparchial-Kirchenrats, der Priester Antonius Laar, zur Begleitung entsandt worden war, hatte der Kirchenrat keinerlei Mitteilungen darüber erhalten, wie die Bestattung des Erzhirten-Märtyrers vor sich gegangen war.

Indem der Rigasche Eparchial-Kirchenrat über das oben Dargelegte Bericht erstattet, hält er es für seine Pflicht, Eure Heiligkeit zu bitten,

zugleich mit der Gesamtkirche Rußlands heiße Gebete für die Jüngstverstorbenen, für den orthodoxen Glauben und die rechtgläubige Kirche Getöteten, den Bischof Platon und die Priester Michael und Nikolaus, zum Throne Gottes emporzusenden, daß der gerechte Richter ihnen die Ehrenkrone verleihen und sie der Schar seiner Auserwählten zuzählen wolle.

Eurer Heiligkeit
untertänigste Diener und eifrige Fürbitter:
Der Priester der Ringenschen Kirche,
(gez.) Nik. Dobryschewski.

Der Sekretär:
(gez.) Protodiakonus K... D...

Nr. 33.
Den 6./19. Februar 1919,
Jurjew (Dorpat) Livland.

Literarische Berichte und Anzeigen

Mittelalterliche Ordensgeschichte [1]).

Von Friedrich Zoepfl, Dillingen (Donau).

Nach wie vor erfreut sich die mittelalterliche Ordensgeschichte eifriger Pflege, und das nicht nur von seiten der Orden selbst. Allerdings gilt die Hauptkraft der Arbeit dem Klostergeschichtlichen, so daß der Ertrag für die Ordensgeschichte nicht allzu reich ist.

I. Gesamtgeschichte der Orden.

Hier sei hingewiesen auf M. Heimbuchers gut eingeführtes Werk, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, das soeben in neuer, dritter Auflage erscheint [2]). Die Neuauflage trägt den durch das Erscheinen des CJC. wie durch den Weltkrieg hervorgerufenen einschneidenden Veränderungen im Ordensleben Rechnung und bringt die Ordensgeschichte auf den neuesten Stand der Forschung.

II. Vorbenediktinisches und benediktinisches Mönchtum.

1. Vorbenediktinisches Mönchtum. Auf irisches Vorbild führt H. Frank [3]) in einer sehr gründlichen, vorsichtig abwägenden Studie die Einrichtung des Klosterbischofs zurück, dem wir im 7./8. Jahrh. in verschiedenen fränkischen und bayerischen Klöstern begegnen. Unter Klosterbischof versteht Frank einen Mönch, der die bischöfliche Weihe empfangen hat und befugt ist, unabhängig vom Diözesanbischof in seinem Kloster Weihehandlungen vorzunehmen; je nachdem der Klosterbischof einfacher Mönch oder Abt ist, reden die Quellen von einem Mönch- oder Abtbischof. Der Grund für die Ausstattung eines Mönches mit bischöflicher Weihe war in dem einen oder anderen Fall (z. B. bei Pirmin, Armandus, Korbinian) die missionarische Aufgabe; in der Hauptsache ist der Klosterepiskopat aber hervorgegangen aus dem Streben der Klöster nach Unabhängigkeit von der Diözesangewalt. Mit dem Erstarken der diözesanbischöflichen Gewalt wie auch mit der entschiedenen Hinwendung zur benediktinischen Regel mußte der Klosterepiskopat untergehen (spätestens anf. 9. Jahrh.). Ein Fortleben der Klosterbischöfe in den dem Diözesanbischof unterstehenden Chorbischöfen lehnt Frank ab. — Wie sich in den Heiligenleben der merowingischen Zeit die Wandlung vom individualistischen, weltfeindlichen, überasketischen Mönchtum östlicher Prägung zu dem der Arbeit an Welt und Kirche zugewandten, gemäßigt asketischen bene-

1) Abkürzungen: StMB. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. München. — AFH. = Archivum Franciscanum Historicum. Quaracchi presso Firenze.

2) 1. Bd. Paderborn 1933. Ferd. Schöningh. 8°. 831 S. Subskriptionspreis 15.80, geb. 18 RM.

3) Die Klosterbischöfe des Frankenreiches. Münster i. W. 1932. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 190 S. 8.75 u. 10.25 RM. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Heft 17).

diktinischen Mönchtum spiegelt, schildert K. Weber in StMB. 48, 1930, 347—403 [4]). Wesentlich neue Gesichtspunkte fördert diese Münchener phil. Dissertation nicht zutage; doch ist die systematische Verarbeitung des reichen kulturgeschichtlichen Stoffes, der in den merowingischen Heiligenleben lagert, dankenswert. — Das geistige Streben der spätantiken und frühmittelalterlichen Klostergenossenschaft findet eine zusammenfassende Würdigung von M. L. W. Laistner [5]).

2. Benediktinisches Mönchtum. Einen gedrängten, aber, wie es bei der Persönlichkeit des Verfassers nicht anders zu erwarten ist, zuverlässigen und geistvollen Überblick über die Gesamtgeschichte des Benediktinerordens gibt uns D. H. Leclercq [6]) in der Sammlung Bibliothèque générale illustrée. Als Herausgeber des Dict. d'archéol. chrét. war Leclercq auch wie wenige in der Lage, eine das benediktinische Wollen und Wirken gut beleuchtende Auswahl aus dem Schatz der Bau- und Bildwerke der Vergangenheit zu liefern. Leider entspricht die Wiedergabe (Heliogravuren) nicht immer der Feinsinnigkeit der Auswahl. — Gegen Linderbauer, der den Ausdruck „attonitis auribus audiamus" des Prologs der Benediktusregel in der abgeschwächten Bedeutung von „attentus" genommen hatte, rettet Th. Michels [7]) mit dem Hinweis auf den Gebrauch bei heidnischen und christlichen Schriftstellern dem Ausdruck seinen vollen Sinn = berührt von der Gewalt der Gottheit. — Über die ideal-benediktinische Wirtschaftsform, näherhin über die Besitz- und Arbeitsverhältnisse, wie sie die benediktinische Regel forderte und wie sie in den urbenediktinischen Klöstern Subiaco und Montecassino bestanden, unterrichtet A. Lieblang [8]) in StMB. 49, 1931, 413—447 und 50, 1932, 109—142. — Benedikt von Aniane (750—821), der erste große Mönchtumsreformer germanischen Geblütes, lebt in unserer Vorstellung als der überstrenge Asket, der die Regel Benedikts im Sinne einer unbedingten Abkehr von der Welt verschärfte. Man wird auf Grund der Studie von J. Narberhaus [9]) die bisherige Vorstellung von Benedikt ändern müssen. Wohl hatte Benedikt v. Aniane eine Zeit, in der er jedes Zusammengehen mit der Welt aufs schroffste von sich wies. Aber die Reform, die er dann tatsächlich durchführte, war doch getragen vom Geiste verstehender Milde; sie drang auf honestas im Äußeren und gewährte der Wissenschaft wie der Kunst Raum, allerdings nur zum Zweck der Beförderung des innerlichen Lebens. Sehr stark erinnert Benedikts Reformwerk an das der Kluniazenser; leider hat Narberhaus die Frage eines Zusammenhanges zwischen der anianischen und der kluniazensischen Reform nur gestreift. Eingehender hat er sich mit der Rolle befaßt, die Benedikt in der von Ludwig d. Fr. angestrebten Gesamtreform der fränkischen Kirche einnahm. Narberhaus ist geneigt, Benedikt als den Leiter des kaiserlichen Reformwerkes anzusehen.

4) Kulturgeschichtliche Probleme der Merowingerzeit im Spiegel frühmittelalterlicher Heiligenleben.

5) Thought and letters in western Europe a. d. 500 to 900. London. 1931. Methuen & Co. 8°. 354 S.

6) L'ordre bénédictin. Paris. 1930. Les Éditions Rieder. 4°. 80 S. und 60 Tafeln.

7) StMB. 50, 1932, 336—342.

8) Die Wirtschaftsverfassung der benediktinischen Mönchsregel.

9) Benedikt von Aniane. Werk und Persönlichkeit. Münster i. W. 1930. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 8°. 80 S. 4.40 u. 5.80 RM. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Heft 16).

Seine Beweisführung steht und fällt mit der Annahme, daß Benedikt der Verfasser der Institutio canonicorum bzw. sanctimonialium Aquisgranensis von 816 bzw. 818/19, der Veranlasser des Kirchenkapitulars von 818/19 und der sog. Ordinatio Imperii von 817 ist. Das überzeugend zu begründen ist dem Verfasser jedoch nicht gelungen. So steht auch die etwas auf Wirkung hingesetzte Behauptung, Benedikt habe auf dem Reichstag von 818/19 den ersten großen Vorstoß gegen das germanische Eigenkirchenrecht gewagt, auf schwachen Füßen. Eine längere Dauer war dem Reformwerk Benedikts nicht beschieden. — Eine ansprechende, mit reichem Bildermaterial belebte Schilderung des Lebens in Cluny zur Zeit seiner Blüte gibt uns J. Evans[10]). — Einer Frage, die immer schon im Zusammenhang mit Cluny auftauchte, dem kluniazensischen Totengedächtnis geht eine Arbeit von W. Jorden[11]) nach. Das Ergebnis der Untersuchung, die sich auf die Traditionsurkunden der ältesten Zeit des Klosters (910—954) aufbaut, ist aller aufgewendeten Mühe zum Trotz recht bescheiden. Wir erfahren wohl, daß sehr häufig Vergabungen nach Cluny gemacht wurden „pro remedio animae", daß eine Gebetsverbrüderung bestand, daß sich das Kloster das Seelenheil der verstorbenen Schenkgeber angelegen sein ließ. Wie aber im einzelnen diese „memoria" in jener Frühzeit des Klosters gepflegt wurde, das läßt sich aus den ältesten Urkunden und Quellen nicht entnehmen. Erst die Urkunden der folgenden Jahrhunderte, deren Angaben Jorden in einem Schlußkapitel auswertet, werden etwas beredter. Enttäuschen die angezogenen Urkunden in der Hauptfrage, so werfen sie doch reiches Licht auf paläographische, rechtliche und wirtschaftliche Fragen; klar ergibt sich, daß Cluny sein wirtschaftliches Emporkommen den um der Sicherung des diesseitig-wirtschaftlichen und des jenseitig-seelischen Lebens willen gemachten Vergabungen verdankt. Es wäre wünschenswert, daß die Traditionsurkunden anderer Klöster — für St. Gallen ist es schon geschehen — unter diesem Gesichtspunkt und so gründlich behandelt würden; dann ließe sich auch der Frage näher treten, inwieweit bei diesen Vergabungen zum Heile Verstorbener Gedanken der altgermanischen Totenfürsorge wirksam sind. — Das Frömmigkeitsideal der Bursfelder Kongregation ist niedergelegt im Liber de triplici regione claustralium (Mainz, Peter Friedberg, 1498 u. ö.), der im Auftrag der Kongregationsleitung von Abt Johannes Trithemius von Spanheim verfaßt und den Mitgliedern der Kongregation als asketisches Handbuch vorgeschrieben wurde. Mit der Entstehungsgeschichte des ansprechenden Werkleins und den einzelnen Drucken macht uns P. Volk, der Historiker der Bursfelder Kongregation, bekannt[12]). — Einen wichtigen Beitrag zur Frühgeschichte der Bursfelder Reform enthält die Schrift von H. Herbst über Kloster Klus[13]). Sie erweist, daß der Ausgangspunkt

10) Monastic life at Cluny 910—1157. Oxford. 1931. University Press. 8°. 137 S. 15 s.

11) Das cluniacensische Totengedächtniswesen vornehmlich unter den drei ersten Äbten Berno, Odo und Aymard (910—954). Zugleich ein Beitrag zu den cluniacensischen Traditionsurkunden. Münster i. W. 1930. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 8°. 116 S. 5.40 RM. (Münsterische Beiträge zur Theologie. Heft 15).

12) StMB. 48, 1930, 446—452.

13) Das Benediktinerkloster Klus bei Gandersheim und die Bursfelder Reform. Leipzig und Berlin. 1932. B. G. Teubner. 8°. 116 S. 5.80 RM. (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. B. 50).

der Reform das kleine bei Gandersheim gelegene Kloster Klus war. Hier hat Johannes Dederoth, der Gründer der Bursfelder Kongregation, in den Jahren 1430 bis 1433 sein Reformwerk begonnen. Für die an Ausblicken sehr reiche Darstellung der Auswirkung dieser Reform in Klus konnte Herbst in der Kluser Chronik (Cod. 19. 13. Aug. 4° der Wolfenbütteler Bibliothek) des Reformmönches Heinrich Bodo eine ausgezeichnete Quelle benützen. Wichtig ist der Nachweis, daß Heinrich Bodo personengleich ist mit Henricus Angelonius, dem Verfasser einer Geschichte der Bursfelder Reform, die im Anhang erstmals veröffentlicht wird. — In Hieronymus von Mondsee (geb. um 1420 in Donauwörth, gest. 1475 in Niederaltaich), dem Wiener Magister und späteren Mondseer Benediktiner, dem L. Glückert[14]) eine eingehende Lebensbeschreibung widmet, finden wir den Zusammenhang zwischen der Wiener Universität und der Melker Reform sowie zwischen der Melker Reform und dem Humanismus erneut bestätigt. — Die Geschichte der im Zeitalter der Reformation durchgeführten Säkularisation der Norddeutschen Benediktinerklöster, die St. Hilpisch[15]) in einem kurzen Überblick darstellt, ist für die mittelalterliche Ordensgeschichte insofern von Bedeutung, als sie von dem meist geringen Widerstand, den Äbte und Mönche der Protestantisierung und Säkularisierung ihres Klosters entgegensetzten, Rückschlüsse auf die geringe Verwurzelung der Mönche im katholischen und monastischen Leben nahelegt. Es ist freilich nicht zu übersehen, daß unsere Kenntnis der Vorgänge bei der Säkularisation meist auf den Berichten der landesherrlichen, um die Säkularisation bemühten Visitatoren beruht und insofern einseitig und lückenhaft ist. — Mit einer Grundfrage des frühmittelalterlichen benediktinischen Bauwesens befaßt sich B. Hanftmann[16]). An Hand vieler Abmessungen weist er nach, daß der Benediktinische Einheitsfuß (0,3329 m) wie überhaupt die gesamte benediktinische Planungsmethode alexandrinischen Ursprungs ist. Mit dem Zurücktreten der Benediktiner vom Bauwesen im 13. Jahrh. schlug die Planung andere Wege ein; auch der von den Benediktinern in Anlehnung an antike Vorbilder hochgehaltene Zahlenkult bei der Planung ging damit der Architektur verloren. — Unter den noch bestehenden Bauten kluniazensisch-hirsauischer Prägung findet Alpirsbach (Württ.) eine immer stärkere Beachtung. Den ursprünglichen Kern der Alpirsbacher Klosterkirche aus späteren Zutaten und Veränderungen herausgeschält zu haben, ist das Verdienst des Architekten G. Fehleisen[17]), der die Studien Mettlers durch Grabungen und Messungen ergänzte und berichtigte. Demnach haben wir uns das Alpirsbacher Münster des 11./12. Jahrh. zu denken als dreischiffige Basilika mit östlichem Querschiff, drei Ostapsiden, 2 Türmen über den östlichen Quadraten der Nebenschiffe, einer westlichen, doppelgeschossigen, turmlosen Vorhalle, die die Stelle eines zweiten Querschiffes vertrat.

3. Zisterzienser. Über das Wesen der bisher wenig beachteten zisterziensischen Kongregationen, die Ursachen ihres Entstehens, ihre Verankerung in der Ordensverfassung gibt uns gründliche Aufklärung

14) StMB. 48, 1930, 98—201.
15) StMB. 50, 1932, 159—193.
16) StMB. 48, 1930, 229—263.
17) Die Bauten des Klosters Alpirsbach. Mit 19 Tafeln. Leipzig und Berlin. 1929. B. G. Teubner. 8°. 30 S. 4 RM. (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. Bd. 59).

I. Eicheler[18]). — Über die Klosterwirtschaft, ihre Besonderheit, ihre vom Mönchtum her gesehene Tragik, die darin besteht, daß das Kloster, das sich durch Eigenwirtschaft von der Welt lösen wollte, gerade durch seine Wirtschaft an die Welt gekettet wurde, verbreitet sich H. Svoboda im letzten Abschnitt der Schrift Die Klosterwirtschaft der Cisterzienser in Ostdeutschland[19]). Zum Hauptthema sagt uns das Buch, da der Verfasser seine Ausführungen lediglich auf den gedruckten, teilweise längst veralteten Darstellungen der ostdeutschen Zisterzienserklöster aufbaut, nichts Neues. — In einer Freiburger (Schw.) Dissertation, deren Hauptwert in der beigegebenen Regestensammlung besteht, beschäftigt sich J. Schmid[20]) mit der Geschichte der bis 1848 bestehenden Zisterzienserabtei St. Urban (Kt. Luzern). Er läßt sie — sein Beweis ist nicht in allem schlüssig — ursprünglich (1194) gestiftet sein zu einer Eigenkirche der Herren von Langenstein in Roth (= Kleinroth, Kt. Bern) und erst das Jahr darauf verlegt werden an die benachbarte Stelle von St. Urban. — Aus der Geschichte des kleinen vogtländischen Zisterzienserinnenklosters Hl. Kreuz bei Saalburg, bestehend vom ersten Jahrzehnt des 14. Jahrh. bis 1544, dem W. Ronneberger[21]) eine sehr ausführliche Untersuchung widmet, sind für die allgemeine Ordensgeschichte zwei Punkte beachtlich: 1. das Kloster ist vielleicht aus einer Beginensiedelung hervorgegangen, 2. seine Beziehungen zum Zisterzienserorden waren so locker, daß es sich seit etwa 1420 als Kloster St. Benedikten-Ordens bezeichnete und sich auch um 1496 an die Bursfelder Reform anschloß, die allerdings den Zerfall des Klosters nicht aufzuhalten vermochte. —

4. Beginen. Aus dem Idealismus der zisterziensischen Bewegung, nicht aus wirtschaftlichen, durch Frauenüberschuß eingegebenen Erwägungen ist das Beginentum hervorgegangen. Über die Entstehungsursachen und die Anfänge des Beginentums sind wir dank den Forschungen Grevens im allgemeinen im klaren. Dagegen bedarf die Frühzeit des Beginentums und seine Bedeutung für das geistig-religiöse Leben noch der Belichtung. Einen Beitrag zur Frühgeschichte des niederdeutschen Beginentums liefert H. Grundmann[22]). An Hand einiger von der Beginenforschung bisher übersehener Urkunden zeigt Grundmann, daß in den westfälischen Diözesen Münster, Osnabrück, Paderborn bereits im 4. Jahrzehnt des 13. Jahrh. Beginen ansässig waren und daß sie am päpstlichen Stuhl einen starken Schutz gegen die Belästigungen von geistlicher und weltlicher Seite hatten. Über ihre Bedeutung für die Entwicklung der Mystik, die wohl in Zusammenhang mit ihrer späteren seelsorglichen Betreuung durch die Dominikaner steht, wird uns Grundmann noch eingehender unterrichten. Auf eine Hs. der von Jakob v. Vitry verfaßten Vita S. Mariae Oigniacensis, deren Name mit der Beginenbewegung eng verknüpft ist, macht A. Van den Wyngaert[23]) aufmerksam.

18) StMB. 49, 1931, 55—91. 188—227. 308—340.

19) Nürnberg. 1930. Krische u. Co. 8°. 132 S. 5.40 RM. (Nürnberger Beiträge zu den Wirtschaftswissenschaften. Heft 19/20).

20) Geschichte der Cisterzienser-Abtei St. Urban. Stiftung, Gründung und Aufstieg der Abtei St. Urban bis zum Jahre 1250. Luzern. 1930. Buchhandlung Haag. 8°. 183 S.

21) Das Zisterzienser-Nonnenkloster zum Heiligen Kreuz bei Saalburg a. d. Saale. Jena. 1932. Gustav Fischer. 8°. 324 S. 15 u. 17 RM. (Beiträge zur mittelalterlichen und neueren Geschichte. Bd. 1).

22) Archiv f. Kulturgeschichte 21, 1931, 296—320.

23) AFH. 23, 1930, 183—186.

III. Mendikanten.

1. Franziskaner. Eine Übersicht über die in Belgien lagernden, in die franziskanische Geschichte einschlägigen Hss. bietet H. Lippens in AFH. 21—24 (noch nicht abgeschlossen). — Die literarischen Quellen zur Geschichte der franziskanischen Provinz Germania inferior, also vor allem Chroniken (handschriftliche und gedruckte) werden registriert und kurz beschrieben von B. Verbeck und F. v. d. Bornen im zweiten Teil (S. 1—60) der glänzend ausgestatteten Festschrift der holländischen Franziskaner zum 400jährigen Jubiläum ihrer Ordensprovinz[24]). Überlieferungsgeschichtliche Fragen zur Vita II des Celano behandelt M. Bihl[25]). Demnach gibt es nur eine Rezension der Vita II. Die sog. Complicatio Perusina (Cod. Perus. M. 69 alias 1046), enthaltend eine Sammlung von Franziskus-Geschichten, war nicht Quelle für die Vita II. Der Tractatus de Miraculis, von Celano um 1250 verfaßt, ist in Einzelheiten für die Lebensgeschichte des hl. Franziskus mit Nutzen heranzuziehen. — Aus dem Nachlaß P. Sabatiers erscheint, von A. G. Little, dem Vorsitzenden der Society of Franciscan Studies herausgegeben, der 2. Bd. der Ausgabe des Speculum perfectionis[26]). Der Band enthält die Beschreibung der Hss. und eingehende kritische Bemerkungen zum Text. Aus den Appendices, die u. a. Texte zur franziskanischen Geschichte, z. B. aus dem Chronicon Urspergense bringen, seien die handschriftlichen Texte des Sonnengesangs hervorgehoben. Die ausführlichen Register ermöglichen nun die bequeme Benützung der ausgezeichneten Speculum-Ausgabe Sabatiers. — Aus Cod. Florent. C. 9. 2878, enthaltend Franziskusworte und Franziskusanekdoten, veröffentlicht B. Bughetti[27]) Teile, darunter einige bisher nicht bekannte Franziskusanekdoten. — Unter den vielen Franziskusbüchern der letzten Jahre verdient die Franziskus-Biographie des englischen Kapuziners P. Cuthbert[28]) Erwähnung. Gelehrte (so Sabatier) und Dichter (z. B. Federer) sind geneigt, Cuthberts Werk den ersten Platz in der Franziskusliteratur einzuräumen. Gute Vertrautheit mit der Überlieferung, Begeisterung des Jüngers für den Meister, ein ausgezeichnetes Einfühlungsvermögen, eine dichterisch beschwingte Sprache — die Übersetzung ist bisweilen etwas gespreizt — erheben das Buch zu einem Werk von literarischem Rang. Die wissenschaftliche Bedeutung erblicke ich darin, daß uns der Verfasser kraft kongenialen Denkens und Fühlens die einfache und doch so abgründige Persönlichkeit des Armen von Assisi, insbesondere seine Armutsbegeisterung klarer schauen und erfassen lehrt. Die Freude am Reiz der Legenden, die Ehrfurcht gegenüber dem Orden, dem er angehört, lassen den Verfasser jedoch recht schwer loskommen von manchem anfechtbaren Überlieferungsgut. Und so bedeutet das Buch in Einzelheiten, so z. B. in der Frage nach dem Portiunkula-Ablaß, in der Cuthbert auf den fast allgemein aufgegebenen Standpunkt der Echtheit

24) Collectanea Franciscana Neerlandica (Deel II). 's-Hertogensbosch. 1931. Teulings' Uitgevers-Maatschapij. Lex. Form. 627 S.

25) AFH. 20, 1927, 433—496; 21, 1928, 1—54. 161—205.

26) Le Speculum Perfectionis ou Mémoires de Frère Léon sur la seconde partie de la vie de saint François d'Assise. T. II. Etude critique. Manchester. 1931. University Press. 8°. 276 S. 15 s.

27) AFH. 20, 1927, 79—108.

28) Der heilige Franz von Assisi. Aus dem Englischen übertragen von P. J. Widlöcher. Neue Ausgabe mit einem Geleitwort von H. Federer. Stuttgart. 1931. Otto Schloz. 8°. 404 S. RM. 11.

zurückkehrt, keinen Fortschritt. — Zu den Einzelheiten, in denen Cuthbert versagt, gehört auch die Frage nach dem Verhältnis des Kardinals Ugolino zu Franziskus und seinen Ordensschöpfungen. Mit dieser Frage beschäftigt sich L. Zarncke in einer von der Jenaer theol. Fakultät mit dem Preis ausgezeichneten Arbeit[29]). Die Untersuchung kommt zu dem Schluß: Der erste Orden ist in natürlicher Entwicklungsfolge aus einer enthusiastischen Bußbewegung zu einer statutarischen Vereinigung in der Art der alten Orden geworden ohne bewußtes und bestimmtes Eingreifen Ugolinos. Ebensowenig kann ein Einfluß Ugolinos auf die Entstehung des 3. Ordens angenommen werden; im besten Fall hat Ugolino der (nichtfranziskanischen) Laienbußbewegung, die nach dem Tode des hl. Franz in den franziskanischen 3. Orden einmündete, seine Aufmerksamkeit zugewendet. Dagegen muß Ugolino als der eigentliche Gründer des 2. Ordens angesehen werden. Ähnlich wie in Belgien bildeten sich in Oberitalien zu Anfang des 13. Jahrh. Konvente weltflüchtiger Frauen. Diesen gab Ugolino um 1217 eine Verfassung, die sich auf der alten Benediktinerregel aufbaute und die Frauen zu strengster Beschaulichkeit und Weltabgeschlossenheit verpflichtete. Damit, daß (nach 1225) die hl. Klara mit dem Konvent von S. Damiano unter Beibehaltung von Einzelheiten der Formula vitae, die ihr Franziskus gegeben hatte, Ugolinos Regel annahm, trat der 2. Orden ins Leben. Das Ergebnis der mit viel Temperament geführten Untersuchung ist etwas dürftig. Aber es lassen sich, verhält man sich den Quellen gegenüber so kritisch wie die Verfasserin, kaum andere Früchte gewinnen. Jedenfalls hat die Verfasserin das Verdienst, die Fragestellung mit aller Schärfe erfaßt und herausgestellt zu haben. — Die Tierliebe des hl. Franziskus, ein im Rahmen der Thode-Sabatier'schen Franziskus-Auffassung schon mehrfach gestreiftes Problem, bestimmt L. Junge[29a]) als durchaus mittelalterlich, theozentrisch, unpantheistisch. Das Ergebnis, dem man in der Hauptsache zustimmen kann, gewinnt die Verfasserin durch eine weitausgreifende, vergleichende Motivanalyse der Franziskus-Tierlegenden, wie sie bei Celano (Vita I u. II, Tractatus de miraculis), Fra Leone (Speculum perfectionis) und in einigen Fiorettistücken vorliegen. — Aus einem Cod. Archivi Portiunculae s. XIV. (ohne Signatur) veröffentlicht L. Oliger[30]) Akten eines Prozesses, den der umbrische Inquisitor Angelus de Assisio 1361 gegen den Silvestriner Leonardus Mathioli, der die Stigmata des hl. Franz in Abrede stellte, zu führen hatte. — A. Stroick[31]) ediert die auch für die mittelalterliche Ordensgeschichte wichtige Collectio de scandalis ecclesiae neu aus Cod. Vindob. 3935 (theol. 233) und sucht als Verfasser Gilbert von Tournai zu erweisen. — Wichtiges Quellenmaterial zur Geschichte des aus dem Spiritualenstreit bekannten Generalmini-

29) Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Ausbildung der drei Orden des heiligen Franz. Leipzig u. Berlin. 1930. B. G. Teubner. 8°. 144 S. RM. 8. (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance Bd. 42.)

29a) Die Tierlegenden des hl. Franz von Assisi. Studien über ihre Voraussetzungen und ihre Eigenart. (Königsberger historische Forschungen, herausgeg. von F. Baethgen und H. Rothfels, Bd. 4). Leipzig. 1932. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 8°. IX u. 129 S. RM. 7.50.

30) AFH. 24, 1931, 63—90.

31) AFH. 23, 1931, 1—41. 273—299; 24, 33—62.

sters Michael de Cesena erhebt M. Bihl aus Cod. Neapol. VII. G. 56[32]). — L. Amorós[33]) teilt aus Cod. Vat. Ottob. Lat. 1816 s. XIV. den Verlauf des Prozesses gegen den Spiritualen Petrus Joannis Olivi mit. — D. L. Douie[34]) veröffentlicht aus Cod. V III 18 saec. XIV. der bischöflichen Bibliothek zu Durham zwei Traktate englischer Minoriten (Richard de Conyngton und Walter de Chatton) zum Armutsstreit, bald nach 1322 entstanden. — B. Bughetti[35]) veröffentlicht aus dem Nationalarchiv zu Bologna den Text eines Friedens- und Freundschaftsvertrages, der am 2. April 1435 zu Basel zwischen den vier Mendikantenorden geschlossen wurde. — D. van Adrichem[36]) berichtet, mit Beigabe von Dokumenten, über die bei den Minderbrüdern von Utrecht bestehenden Bruderschaften im Mittelalter — wichtig für die Kenntnis franziskanischer Seelsorge. — W. Lampen[37]) stellt auf Grund der Universitätsmatrikel den Anteil der Minoriten am Professorenkollegium und der Studentenschaft der Universität Köln fest und bringt für die bedeutenderen Minoriten die Lebensdaten bei; unter den Studenten erscheint auch Murner. — Aus den Arbeiten des Kirchenhistorischen Seminars der Franziskaner zu Paderborn[38]), die der Leiter des Seminars F. Doelle anläßlich der 700-Jahrfeier der sächsischen Provinz hat erscheinen lassen, verdient Erwähnung eine Abhandlung von J. Wallenborn (S. 37—56) über Luther und die Franziskaner von Jüterbog. Wallenborn klärt die Vorgeschichte des Briefes, den Luther am 15. Mai 1519 an die Franziskaner von Jüterbog richtete. Die Hauptquelle dieser Vorgeschichte, die Articuli, die die Jüterboger Franziskaner in Sachen der neugläubigen Predigt Franz Günthers und Thomas Münzers beim Brandenburger Bischof Hieronymus Scultetus und seinem Generalvikar Gropper einreichten, werden nach dem ersten Druck wiedergegeben; leider wird über die Geschichte dieses ersten Druckes fast nichts gesagt. In dem Schreiben an Gropper vom 4. Mai 1519 erscheint erstmals die Bezeichnung Lutherani. — Vier Vorläufer der mit der Jubelfeier des 700. Geburtsfestes des Poverello (1882) einsetzenden neuzeitlichen franziskanischen Bewegung — drei Franziskaner (Francesco Frediani, Antonio M. Fania da Rignano, Marcellino da Civezza) und ein Laie (Cesare Guasti) zeichnet L. Oliger in einer auf Vorträge an der franziskanischen Hochschule zu Rom zurückgehenden kleinen Schrift[39]).

3. Kapuziner. Die Geschichte der franziskanischen Gründung ist bestimmt von der Spannung zwischen urfranziskanischer Weltabgewandtheit und Weltläufigkeit. Einen der folgenschwersten Versuche, den franziskanischen Orden der ursprünglichen Art zurückzugeben, stellt die Kapuzinerreform dar. Als selbständiger Zweig der franziskanischen Ordensfamilie erstmals 1528 anerkannt, liegt der Kapuzinerorden zwar außerhalb der mittelalterlichen Ordensgeschichte. Aber der Orden ist in seinem Wollen und in den Gestalten seiner Gründer

32) AFH. 23, 1930, 106—171.
33) AFH. 24, 1931, 495—512.
34) AFH. 24, 1931, 341—369; 25, 1932, 36—58. 210—240.
35) AFH. 25, 1932, 241—256.
36) Collectio Franciscana Neerlandica 2, 321—343.
37) AFH. 23, 1930, 467—487.
38) Münster i. W. 1930. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 4°. 124 S. RM. 5.
39) Quattro precursori del moderno movimento Francescano. Roma-Torino. 1930. Casa Editrice Marietti. 8°. 52 S.

(vor allem des Matteo da Bascio) so sehr Mittelalter, so getreu die Wiederkehr der urfranziskanischen Bewegung, daß ein Werk, das sich mit dem ersten Jahrhundert seines Daseins und Wirkens beschäftigt, hier genannt werden darf. Geschrieben hat es der schon genannte P. Cuthbert; übersetzt wurde es von dem ebenfalls schon genannten J. Widlöcher[40]). Gute Kenntnis der gedruckten Quellenüberlieferung und ausgezeichnete Einfühlung in den Geist der Gründergeneration machen das Werk zu einer brauchbaren Geschichte des Kapuzinerordens, für die wir um so dankbarer sind, als eine ähnliche bisher fehlte. Liebe zur Sache hat das Werk wohl etwas in die Nähe der ordensapologetischen Literatur gerückt; doch sind niemals Tatsachen umgebogen worden. Allerdings weckt gerade diese zusammenfassende Geschichte den Wunsch, es möchte sich die Forschung mit diesem Orden und mit Einzelheiten seiner Erscheinung mehr befassen; stärkere Durchforschung der Ordensarchive müßte hier wertvolle Ergebnisse zeitigen und zwar nicht bloß für die Ordensgeschichte.

4. Dominikaner. Die Erforschung der Geschichte des Dominikanerordens hat eine Neubelebung erfahren durch die im Jahre 1930 erfolgte Gründung des Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum. Das Institut hat seinen Sitz bei S. Sabina in Rom und tritt mit mehreren wichtigen Reihenwerken an die Öffentlichkeit: mit den Scriptores, die Quétif-Echard vollenden wollen, dem Archivum, das Einzelstudien zur Ordensgeschichte bringt, den Dissertationes Historicae, in denen Monographien einzelner Klöster und Provinzen erscheinen, den Monumenta, in denen Ordenschroniken, Generalatsregister, Kapitelsbeschlüsse im Wortlaut veröffentlicht werden, und dem Bullarium. — Eine sehr wichtige Quelle für die Geschichte des Dominikanerordens in Mittel- und Norddeutschland erschließt uns G. M. Löhr[41]) mit der Veröffentlichung der Kapitelsakten der Provinz Saxonia 1513—1540. Die Hs., die außer den hier veröffentlichten Provinzialkapitelsakten Akten verschiedener Generalkapitel und sonstige Dominicana enthält, stammt aus dem Warburger Dominikanerkloster und gelangte aus Privatbesitz in das Stadtarchiv Warburg. Löhr veröffentlicht die Kapitelsakten wortgetreu, erleichtert ihre Benützung durch Erklärungen und Register und schöpft einleitend ihren ordensgeschichtlichen Gehalt kurz aus. Es bedarf keiner besonderen Hervorhebung, daß auch die Reformationsgeschichte reichen Stoff zugeführt erhält; lagen doch die Hauptklöster der Saxonia (Erfurt, Magdeburg, Leipzig, Halle) im Kerngebiet der Reformationsbewegung und waren doch sie es, an denen, von Ausnahmen abgesehen, der alte Glaube in Niederdeutschland seine Hauptstütze hatte. — Nachdem andere Orden (Franziskaner, Benediktiner) mit einer Gesamtgeschichte ihres Ordens hervorgetreten sind, hat auch der Dominikanerorden durch eines seiner Mitglieder, durch den als Professor am römischen Kolleg Apud Angelicum tätigen A. M. Walz[42]) mit der Abfassung einer Ordensgeschichte beauftragt. Man begreift, daß eine auf obrigkeit-

40) Die Kapuziner. Ein Geschichtsbild aus Renaissance und Restauration. München. 1931. Josef Kösel & Friedrich Pustet. 8°. 363 S.

41) Die Kapitel der Provinz Saxonia im Zeitalter der Kirchenspaltung 1513—1540. Vechta. 1930. Albertus-Magnus-Verlag. 8°. 260 S. RM. 20. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. 26. Heft.)

42) Compendium historiae ordinis Praedicatorum. Lex. 8°. Romae. 1930. Herder. 664 S. Lire 60 u. 72.

liches Geheiß und noch dazu für Unterrichtszwecke an Ordenshochschulen verfaßte Ordensgeschichte verschiedene Fragen nicht mit der Herzhaftigkeit anfassen kann, wie es wünschenswert wäre. Allein Walz tut des Guten doch zu viel und findet kaum einen Schatten an der Geschichte seines Ordens. Gepackt wird der kritische Leser von solcher Darstellung nicht. Im übrigen gibt es aber nicht leicht eine sauberer geschriebene, klarer aufgebaute und umfassendere Ordensgeschichte als diese. Walz gliedert seinen Stoff in 3 Hauptabschnitte, deren Marksteine die Jahre 1507, 1804 und 1929 sind. Innerhalb dieser Hauptabschnitte wird die dominikanische Geschichte nach allen nur denkbaren Richtungen hin beleuchtet; selbst über das Wappen des Ordens werden wir unterrichtet. Auch die Geschichte der Dominikanerinnen und des dominikanischen dritten Ordens wird gestreift. — Das Dominikanerkloster St. Nicolai in Chur, mit dessen Geschichte O. Vasella[43]) die Dissertationes Historicae des Institutum Historicum FF. Praedicatorum eröffnet, ist im ersten Abschnitt seines Bestehens (1280 bis 1538) in der Geschichte des Ordens nicht sonderlich hervorgetreten; beachtlich ist nur das eine, daß von Chur aus Gebweiler und Heidelberg besiedelt wurden. Wertvollen Stoff, namentlich auch für die Reformationsgeschichte, bietet der beigegebene Anhang von 78 Urkundentexten und Urkundenregesten von 1277—1538. — H. Wilms[44]), der fruchtbare Erforscher der dominikanischen Vergangenheit, schreibt die Geschichte des von 1478—1793 bestehenden, heute bis auf den letzten Rest verschwundenen Dominikanerinnenklosters Rintingen (Gemeinde Bebing, Kanton und Kreis Saarburg). Die wichtigste Quelle, eine von P. Heinrich Beck O. Pr. um 1780 verfaßte Chronik, sowie mehrere Schriftstücke aus dem Metzer Bezirksarchiv werden im Anhang wörtlich mitgeteilt. — Nicht zu den kraftvollsten und fähigsten, wohl aber zu den lautersten und abgeklärtesten Persönlichkeiten der dominikanischen Frühzeit zählt Humbert de Romans (um 1200—1277; Ordensmeister 1254—1263). Mit Humbert und seinen zeit- und predigtgeschichtlich wichtigen Werken hat sich die Forschung in letzter Zeit mehrfach befaßt. Die Monographie, die uns F. Heintke[44a]) nun vorlegt, darf als vorläufiger Abschluß der Erörterungen betrachtet werden. Wesentlich Neues bringt die Arbeit nicht; allein sie faßt unser Wissen um Humbertus verlässig zusammen, überprüft nochmals die strittigen Punkte und führt manche Dunkelheit der Klärung wenigstens näher. In der Frage, wann Humbert als Papstkandidat aufgestellt war, entscheidet sich Heintke mit guten Gründen für Oktober 1241. Gründlich mißverstanden ist eine S. 113 f. aus Cod. Cent. II 17 Bl. 79 a der Nürnberger Stadtbibliothek mitgeteilte Predigtstelle Humberts; wenn Humbert hier sagt, der Pontifex des Neuen Bundes habe ex magna misericordia eine reuige meretrix (Magdalena als Typus der bußfertigen Sünderin) zur sponsa angenommen, so ist das in über-

43) Geschichte des Predigerklosters St. Nicolai in Chur. Von seinen Anfängen bis zur 1. Aufhebung. Lutetiae Parisiorum. 1931. J. Vrin. 8°. 163 S.

44) Beck's Chronik von Rintingen. Vechta. 1932. Albertus-Magnus-Verlag. 8°. 93 S. RM. 3.50. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. 28. Heft.)

44a) F. Heintke, Humbert von Romans, der fünfte Ordensmeister der Dominikaner. Berlin. E. Ebering. 1933. 8°. 167 S. RM. 6.60 (Historische Studien. Heft 222).

tragenem Sinn von der Beseligung reuiger Büßerinnen zu verstehen und nicht von dem sündhaften Verhältnis eines Prälaten zu einer Dirne. Aus der erwähnten Nürnberger Hs. teilt Heintke ein bisher nicht bekanntes Predigtbruchstück Humberts mit.

4. Karmeliten. Weit weniger als mit Dominikanern, Franziskanern und Augustinereremiten hat sich die Forschung mit dem vierten Zweig der Mendikanten, den Karmeliten, befaßt. Noch manches dunkle Gebiet gibt es da aufzuhellen; namentlich ist über die wissenschaftlichen Bestrebungen der Karmeliten wenig bekannt. Um so dankenswerter ist das große Werk, das uns der spanische Karmelit B. M. Xiberta, Aufsätze in verschiedenen abgelegenen Zeitschriften zusammenfassend und überarbeitend, über die Wissenschaftsgeschichte des Karmelitenordens in der Frühzeit seines Bestehens vorlegt[45]). Den Hauptteil des Buches nehmen die Lebensbeschreibungen (jede enthält Vita, Scripta, Auctores adhibiti, Doctrina) bedeutender Karmelitenscholastiker des 14. Jahrh. ein; größtenteils aus handschriftlichen Quellen geschöpft, eröffnen diese Biographien wertvolle neue Ausblicke. Die Einleitung unterrichtet uns über die Anfänge der Studien im Karmelitenorden. Die Anfänge fallen, da sich der Karmelitenorden lange nicht von seinen eremitischen Idealen trennen wollte, erst in die 2. Hälfte des 13. Jahrh. Zu einer Schulbildung kam es infolgedessen nicht mehr. Erst im 17. Jahrh. gelangte nach manchen Schwankungen der Ordensschriftsteller Joannes Baconthorp, der Doctor resolutus (gest. 1348?), der die sich widersprechenden Meinungen in einer höheren Einheit zusammenzufassen sucht, zu kanonischem Ansehen. Daß Baconthorp, wie vielfach angenommen wurde, Averroist gewesen sei, widerlegt Xiberta ausführlich.

5. Kreuzherrn. Zu den Mendikanten wurden bis über das Mittelalter hinaus auch die (niederländischen) Kreuzbrüder (Kreuzherrn, Canonici regulares ordinis s. Crucis) gerechnet. In den Niederlanden (Diözese Lüttich) anf. 13. Jahrh. entstanden, hat sich der Orden auf deutschem Gebiet hauptsächlich im Rheinland und in Westfalen ausgebreitet. Trotzdem die Kreuzherrn im kirchlichen und kulturellen Leben Westdeutschlands eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben, hat sich die Wissenschaft noch kaum mit ihnen befaßt. So bedeutet die Arbeit von R. Haaß[46]) einen sehr begrüßenswerten und auch ergebnisreichen Vorstoß in Neuland. Haaß behandelt auf Grund sorgfältiger Quellenstudien 17 in der heutigen Rheinprovinz gelegene Kreuzherrnklöster (darunter Köln, Aachen, Düsseldorf, Duisburg) und gibt außerdem einen Überblick über die Gesamtgeschichte des rheinländischen Zweiges der Kreuzbrüder. Wichtig für die Allgemeingeschichte ist die Feststellung, daß die rheinischen Kreuzherrn im 15. Jahrh. stark unter dem Einfluß der Brüder vom gemeinsamen Leben standen, was sich besonders in der von ihnen gepflegten Frömmigkeit, in ihrer Hinwendung zum Humanismus, in ihrer Schreib- und Schultätigkeit äußerte. In der Reformation hielten sie im großen und ganzen zur alten Kirche. Dagegen vermochten sie sich im 18. Jahrh. der Verweltlichung nicht zu entziehen; die Säkularisation bedeutete bei ihnen nur die äußere Besiegelung einer vorangegangenen inneren Auflösung.

45) De scriptoribus ecclesiasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum. Louvain. 1931. Bureaux de la Revue. 8°. 510 S. (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique. Fasc. 6.)

46) Die Kreuzherren in den Rheinlanden. Bonn. 1931. Ludwig Röhrscheid. 8°. 243 S. RM. 8.50. (Rheinisches Archiv 23.)

Allgemeines.

Karl Heussi, Die Krisis des Historismus. Tübingen 1932. Mohr. IV, 104 S. Mk. 4.20.

Dem Buche des Jenenser Kirchenhistorikers eignet nicht sowohl systematische und die Forschung weiterführende, als vielmehr orientierende Absicht, und von diesem Blickpunkte aus ist es vortrefflich geschrieben und wird hoffentlich dazu dienen, dem vorab von der theologischen Dialektik an die Wand gemalten Gespenst des Historismus etwas vom Schreckhaften zu nehmen. Im Einleitungskapitel weist Heussi mit Recht auf den Wirrwarr hin, der im Gebrauche des Wortes „Historismus" herrscht, und präzisiert für seine Ausführungen den Begriff auf die Geschichtschreibung der Zeit um 1900, deren konstitutive Momente eine bestimmte Stellung zum Objektivismus-Subjektivismus-Problem, die durchgehende Einordnung aller geschichtlichen Größen in umfassende Zusammenhänge, die Vorstellung durchgängiger Entwicklung und die Beschränkung der Geschichte auf die Welt der Immanenz sind. Nun soll gezeigt werden, ob und inwiefern auf diesen vier Linien die wissenschaftliche Entwicklung „kritisch" wurde. „Krisis des Historismus ist die Krisis des historischen Denkens in den Jahren nach dem Weltkrieg." Hat die geistige Umwälzung, die sich im Gefolge des Weltkrieges vollzog, das historische Denken, wie es vor der Krisis vorhanden war, wirklich gefährdet?

Ein historischer Überblick zeigt, wie die eingetretene Ermüdung an der politischen und Kriegsgeschichte, der unmittelbare Einbruch der aufgeregten Revolutionsstimmung in das Gebiet der historischen Disziplinen, neue Methoden der Historie (Spengler, Breysig, Frobenius, die Georgeschule, Dilthey, Pinder, die historische Belletristik, Th. Lessing, Heidegger) die Krisenstimmung schufen. Sie traf auf die obengenannten, die bisherige Geschichtschreibung charakterisierenden Momente. Rücksichtlich des Aufbaus der Geschichte im Denken (erstes Moment) hat die Krisis die starke subjektive Bedingtheit des Historikers, der aus den Grenzen seines eigenen bewußten Lebens nicht herauskommt, erwiesen, die sog. ehedem energisch postulierte Voraussetzungslosigkeit ist Illusion, ohne daß doch nun die Skepsis die notwendige Folge wäre. Rücksichtlich der historischen Relationen (zweites Moment) ist die Verfeinerung zu einem ungeheuer großen, unüberblickbaren Netz mit millionenfachen Maschen eingetreten, das Problem der Originalität und Absolutheit historischer Erscheinungen tauchte auf. Die tiefere Erkenntnis des Entwicklungsbegriffes (drittes Moment) vernichtete den optimistischen Fortschrittsgedanken, dem die wissenschaftliche Historie von 1900 freilich nur sehr bedingt gehuldigt hatte, und angesichts der Unmöglichkeit der Herstellung eines durchgängigen Entwicklungszusammenhanges gibt es keine Universalgeschichte (was übrigens vor Nietzsche schon Gervinus gesehen hatte — zu S. 85 Anm. 1), und die Periodisierung wird problematisch. Aber der „Evolutionismus" ist nicht beseitigt. In puncto Immanenz und Transzendenz (das vierte Moment) ist eine philosophisch oder geistesgeschichtlich orientierte Historie entstanden, eine ideengeschichtliche Vertiefung und Aufhellung gedankenmäßiger Hintergründe. Die Beschränkung auf das rein Empirische ist unhaltbar geworden; anderseits durchdringen sich Metaphysisches und Empirisches in der historischen Erscheinung. — Im großen und ganzen stimmt Heussi der durch die Krisis geschaffenen Situation zu. Meinerseits hätte ich den vierten Punkt gerne erweitert gesehen: Heussi schließt die Frage nach dem Sinn der Geschichte bewußt aus (S. 103), infolge-

dessen fehlt die scharfe Grenzziehung zwischen Historie und Metahistorie und ebenso das Problem einer theologisch gedachten Kirchengeschichte, das uns die theologische Dialektik stellt und mit dem wir uns, so oder so, doch auseinandersetzen werden müssen. Wertvollstes ergänzendes Illustrationsmaterial zu der ganzen Fragestellung des Historismus bildet der dritte Band von Joachim Wachs: Verstehen.

Heidelberg. *W. Köhler.*

Paul Wunderlich, Die Beurteilung der Vorreformation in der deutschen Geschichtschreibung seit Ranke. Erlangen 1930. (Erlanger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, herausg. von Schmeidler u. Brandt, Bd. 5) VII und 81 S.

Das Buch, eine Erlanger Dissertation, bietet eine als Materialsammlung immerhin schätzenswerte Übersicht der seit Ranke über die Zeit etwa von 1450 bis 1517 geäußerten Meinungen. Vollständigkeit ist nicht erstrebt. Das Fehlen z. B. der „Spätscholastischen Studien" von Gerhard Ritter ist unverzeihlich; es ist begründet in der vom Verfasser vorgenommenen engen und schematischen Bestimmung von „Vorreformation" und schlecht motiviert mit der mir unverständlichen Erklärung S. 19: „Männer beider Strömungen kommen nun noch zu Wort, ohne daß weiterhin versucht wird, sie etwas zu würdigen. Es wird allmählich die Gegenwart erreicht, die sich schwerer übersehen läßt." Dieser Satz ist im übrigen nur einer von vielen Zeugen für das Deutsch, das heute auf unseren Universitäten geduldet wird. Die eigentlich modernen „vorreformatorischen" Fragen fehlen (so Luthers Frühentwicklung). Gustav Wolfs vom Verfasser doch sicher ausgiebig benutzte Quellenkunde finde ich nicht zitiert. Wissenschaftsgeschichtliche Arbeiten sollten Gelehrten vorbehalten bleiben, die selbst im Stoffe gearbeitet haben; Doktoranden reden da nur an Sachen herum, von denen sie nichts verstehen.

Freiburg-B. *H. Heimpel.*

Imago Dei, Beiträge zur theologischen Anthropologie. Gustav Krüger zum 70. Geburtstage dargebracht von der theol. Fakultät Gießen, herausg. v. H. Bornkamm. 1932. Gießen, Töpelmann, 232 S. RM. 10.—, geb. 12.50.

Es geschieht nicht oft, daß in Gießen ein Professor sein ganzes Lebenswerk seiner Fakultät dort widmen kann. Gustav Krüger ist einer der wenigen. Er war Student und Privatdozent dort, wurde zum a.o. Professor der Kirchengeschichte nach Göttingen berufen, von der Gießener Fakultät aber für ihr entsprechendes Ordinariat, das Karl Müller eben zu verlassen im Begriffe stand, festgehalten. Und dann hat er fast 40 Jahre lang dieses Amt innegehabt; was zuerst für ihn selbst eine Ehre war, wurde es, je länger je mehr von jedem anerkannt, für die Fakultät. Es war sehr recht getan, daß diese ihm zum 70. Geburtstag (29. Juni 1932) eine von ihren sämtlichen dermaligen Mitgliedern durch charakteristischen Beitrag geschmückte Festschrift widmete. Schade, daß Karl Müller-Tübingen, W. Köhler - Heidelberg, seine speziellen Fachgenossen, aber auch andere, die mit ihm zusammengewirkt (ich gehöre ja mit dazu und wäre gar gerne mit dabei gewesen), nicht auch aufgefordert worden, sich daran zu beteiligen (nur R. Bultmann-Marburg macht eine Ausnahme). Indes, die Zeit ist ja wirklich für jeden Verleger eine schwere.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Festschrift nicht lauter Stücke enthält, die in der Zeitschrift für Kirchengeschichte zu besprechen am Platz ist. Alle — auch die alt- bzw. neutestamentlichen Exegeten, die Dozenten der systematischen und praktischen Theologie — haben sich bemüht, ein Thema zu ergreifen, das einen gemeinsamen Blickpunkt hat. Die „theologische Anthropologie" ist das Generalthema. Sogleich das erste Spezialthema, das Freiherr v. Gall behandelt, ist überraschend genug: „Die Natur des Menschen und sein sittliches Handeln im Glauben der Azteken" (!); ich habe da ja kein eigenes Urteil, bin aber sehr mit Interesse den Darlegungen gefolgt (was die Spanier für Barbaren gewesen!). Im ganzen sind es zwölf Studien, denen man begegnet, merkwürdigerweise gilt keine einem Problem der beiden Hauptgebiete Krügers selbst (der alten Kirchen-, zumal Literaturgeschichte, bzw. der Aufklärungs-, speziell der Lessing- und Goethezeit). Es führt hier zu weit, wollte ich auch nur alle Themata nennen. „Kirchenhistorisch" im engeren Sinn des Worts (im weiteren mag man ja auch dahin rechnen A. Allwohn, „Die marxistische Anthropologie [und die christl. Verkündigung]", S. 181—198) sind die folgenden: 1. J. F. Laun, „Die Prädestination bei Wyclif und Bradwardin", S. 63—84. Es handelt sich um die Frage, wie es sich erkläre, daß Wyclif (L. stellt fest, daß nach neuester Forschung der Name so zu schreiben sei), der sachlich in bezug auf die „Prädestination" der Menschen zu Heil oder Unheil mit Augustin eines Sinnes ist, eine entgegengesetzte Begründung, nicht eine „anthropologische" (von der Erbsünde her) biete, sondern eine rein „theologische" vom absoluten Willen Gottes her): das führe sich auf W.s Verhältnis zu Bradwardin zurück. L. ist da ein Spezialkenner vor andern, wie er schon durch eine frühere Studie gezeigt und durch weitere zu zeigen „hofft". Das „Problem" ist ohne Begriffsklitterung gar nicht klarzumachen. L.s Abhandlung ist wertvoll. 2. H. Bornkamm, „Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten", S. 85—109. Luther ist, wie jeder Lutherforscher weiß, sehr „unbesorgt" in der Weise, wie er sich ad hoc ausdrückt; er stellt seine „Terminologie" unter Umständen bei verschiedenem Thema, wie B. mit Recht bemerkt, „genau auf den Kopf" — und ist trotzdem nur selten rätselhaft, vielmehr im Vollsinn (im „Ganzen" seines Denkens) nur allseitig: in der Form gar kein Systematiker, ist er in der geistigen Schau durch und durch solcher. B. vergleicht Luthers Ideen mit denen der „spiritualistischen Mystik der Reformationszeit" (Paracelsus, Seb. Franck, Schwenckfeld); er tut damit der Forschung, auch der rechten Bewertung der „Schau" Luthers, guten Dienst. 3. L. Cordier, „Die Frage nach dem Menschen in der Geschichte der evangelischen Erziehungswissenschaft", S. 147—165: Schade, daß C. Bornkamms Aufsatz noch nicht mitbenutzen konnte; Luther und Melanchthon erscheinen ihm als die „beiden Grundtypen", die (natürlich in vielerlei, religiös und kulturell bedingten Variationen) „bis in die Gegenwart bei der Betrachtung der erzieherischen Fragen auf evangelischem Boden sich wirksam zeigen". L. nennt Mathurin Cordier (neben Zwingli) den „pädagogischen Berater" Calvins bei seinen Erziehungsgedanken: gehört dieser Mann zu seinen Vorfahren, so würde sich wohl niemand wundern, wenn er über ihn etwas Näheres berichtete. 4. P. Brunner, „Pascals Anschauung vom Menschen", S. 111 bis 146. Der umfänglichste der Beiträge zu der Festschrift, wirklich sehr eindringend in das Innenleben des eigenartigen, auch eigenwilligen, aber nie unfruchtbaren religiösen Kämpfers. Br. ist mir im Stil

gelegentlich allzu modern, ohne „statisch", „dynamisch" und solche mir ungenießbare Stichworte geht's bei ihm nicht (zum Glück ohne „dämonisch"), aber das wird manchen ja erst recht locken; sachlich enttäuscht wird man nicht. 5. F. K. Schumann, „Imago Dei", S. 167—180: eine spezifisch dogmatische Untersuchung, nämlich „ob der Gedanke der imago Dei in homine wirklich dogmatische Notwendigkeit hat". Die Studie würde hier nicht mit hervorzuheben sein, wenn sie nicht sorgsam historisch fundiert wäre in unserer protestantischen, systematisch-theologischen „Tradition", die noch weithin durch die „Orthodoxie" des 17. Jahrhunderts in ihren Fragestellungen bestimmt ist. Sch. meint, daß demzufolge insonderheit „das Verhältnis von imago Dei und justitia originalis schwankend" sei. Es ist vor allem eine gründliche Untersuchung der Ausführungen Johann Gerhards, des fraglos bedeutendsten Vertreters der altlutherischen Theologie, wodurch Sch. sich den Weg bessert zu eigener scharfsichtiger Problemfassung; es ist fruchtbringende Kritik, die er übt.

Halle. *F. Kattenbusch.*

Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens ed. B. Geyer et Joh. Zellinger. Verlag P. Hanstein, Bonn. Fasc. VI. Tertulliani Apologeticum rec. . . . Jos. Martin, 1933. VI, 176 S. Kart. RM. 6.—. Fasc. XXXI. S. Ambrosii De Virginibus ed. Otto Faller, 1933. IV, 78 S. Kart. RM. 3.40. Fasc. XXXII. S. Augustini ad Consentium epistula. Praemissa est Consentii ad s. Augustinum epistula. Rec. M. Schmaus, 1933. IV, 32 S. Kart. RM. 1.40. Fasc. XXXIV. S. Caesarii Arelatensis Regula sanctarum virginum aliaque opuscula ad sanctimoniales directa. Rec. Germanus Morin, O.S.B. 1933. VI, 55 S. Kart. RM. 2.80.

Opuscula et Textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series Scholastica ed. cur. M. Grabmann et Fr. Pelster. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. Fasc. XIII. Sigeri de Brabantia de aeternitate mundi ed. Rich. Barsotti, 1933. 30 S. RM. —.80. Fasc. XIV. De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis coll. Jos. de Vries, 1933. 60 S. RM. 1.10.

Die beiden schnell bekannt gewordenen Reihen, die uns für kirchen- und dogmengeschichtliche Übungen schwer oder kaum erreichbare Texte, insbesondere aus dem Mittelalter, zur Verfügung stellen, bringen in rascher Folge ein Heft nach dem andern heraus. Besonders dankbar wird man das Erscheinen der schon lange angekündigten neuen von Jos. Martin besorgten Ausgabe von Tertullians Apologeticum begrüßen, wenn freilich auch diese Schrift an die Studierenden bei ihrer heutigen mehr als mangelhaften sprachlichen Vorbildung außerordentliche Anforderungen stellt. Die Ausgabe bringt wie z. T. auch die anderen Bände der Reihe, neben einem sorgfältigen textkritischen Apparat reichhaltige dogmenhistorische Anmerkungen. Neben Tertullian erscheint Augustin mit seinem Brief (120) an Consentius, in dem er das Verhältnis von Glauben und Wissen im Extrakt darlegt, neben Ambrosius' De virginibus stehen ergänzend und weiterführend die Schriften des Caesarius von Arles zur Ordnung der Frauenklöster. — Sehr erfreulich, daß wir jetzt dank der Arbeit von Barsotti die Möglichkeit haben, an einem wichtigen Punkt in die Gedankenwelt des Siger von Brabant einzuführen und eines der bedeutendsten Probleme

der mittelalterlichen Geistesgeschichte im Seminar zu behandeln. Auch die Zusammenstellung von in den Werken des Aquinaten zerstreuten Texten zur Frage der cognitio veritatis durch de Vries ist verdienstlich.

Nur mit Dank kann man, was hier in beiden Sammlungen an reichem Material geboten wird, benutzen, und mit berechtigten Erwartungen darf man den weiteren in Aussicht gestellten Heften entgegensehen.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Mystiker des Abendlandes. Herausgegeben von R. F. Merkel. I. Band: Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100—1550. Herausgegeben von Wilhelm Oehl (o. Prof. an der Universität Freiburg-Schweiz). 1931. München, Georg Müller. — II. Band: Peter Poiret, der Vater der romanischen Mystik in Deutschland. Zum Ursprung der Romantik in Deutschland. Von Max Wieser (Dr. in Berlin-Spandau). 1932.

Eine Auswahl aus den Quellen wendet sich nicht in erster Linie an den Forscher; denn dieser wird original nur sein, wenn er die Quellen zunächst ausschließlich auf sich wirken läßt. So wendet sich also diese Sammlung vornehmlich an das breitere Publikum, dem sie verschollene Bücher und nur schwer zugängliche Schriften bequem nahebringen möchte. Das geschieht hier in vorbildlicher Weise, in schön ausgestatteten Werken, in hochdeutscher Übertragung und in sorgfältig hergestellten Erläuterungen und Anmerkungen. Daß man dabei die Schriften abendländischer Mystiker zum Gegenstand der Auswahl gemacht hat, scheint mir aus verschiedenen Gründen ein glücklicher Gedanke zu sein. Aber auch der Forscher wird gerne auf eine derartige Sammlung zurückgreifen; einmal weil sie ihm eine rasche und bequeme Orientierung ermöglicht, wie man sie etwa zu Vorlesungen braucht; und dann, weil er hier eine Grundlage gewinnt, von der aus er seinen eigenen Weg antreten kann, sofern er die Wünschelrute in der Hand trägt, die ihm auch auf Feldern, auf denen viele Schafe geweidet haben, die Stelle zeigt, wo das Wasser fließt.

Die beiden vorliegenden Bände sind sehr verschieden gehalten. Oehl stellt einen originellen Gesichtspunkt in den Vordergrund: Die Briefe der Mystiker, von denen er 350 bringt, und die vor allem das persönliche Leben der Mystiker, ihre Seele, erleuchten sollen. Vielleicht ist so etwas wie die Geschichte der Individualität das Leitmotiv der ganzen Sammlung. Oehl beginnt mit Rupert von Deutz und endet mit Hadewisch. Dazwischen liegen die großen Mystiker, wie Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau, Jordan von Sachsen, Mechtild von Hackeborn, Heinrich von Nördlingen, Margarethe Ebner, Heinrich Seuse, Jan von Ruysbroech, Geerd Groote, Nik. von Cues, Heinrich Herp usw. Auch einige ungedruckte und sogar unbekannte Briefe sind hier zum erstenmal abgedruckt. Jede Auswahl von Briefen eines Mystikers wird eröffnet mit einem kurzen, sorgfältigen Abriß des Lebensganges der betreffenden Person, der außerdem durch Anmerkungen unterbaut ist. Auch zweifelhafte und gefälschte Briefe hat der Herausgeber mit gutem Grund gebracht.

Nicht allem, was er sagt, kann ich zustimmen. Vor allem fehlt eine klare Definition der Mystik. Fast sieht es ein bißchen so aus, als könnte man auch hier singen: „Was man nicht deklinieren kann, das sieht man dann als Mystik an." Auch im einzelnen ist mir manches zweifelhaft geblieben, so etwa die Charakteristik von Ruysbroech oder von Rupert von Deutz, bei welch letzterem die Forschungen von A. Dempf nicht ausgewertet worden sind. Schließlich ist mir auch die

These von der Zerstörung oder Hemmung der Mystik durch die Reformation in Norddeutschland mehr als fraglich. Man denke nur an Jakob Böhme und seine Nachwirkungen in Ostdeutschland, in Rußland und England oder an das, was über die Mystik in Holland zu sagen sein würde, oder an Johann Arndt. Schließlich hat die Reformation die Mystiker als „Zeugen der Wahrheit" in ihre Geschichtsanschauung aufgenommen, sie freilich auch bald theologisiert, aber eben dadurch ihre Gedanken in ihre Theologie eingefügt.

Max Wieser gibt endlich einmal eine brauchbare Grundlage für den unbekannten, aber bedeutenden Peter Poiret, der längst schon einmal eine besondere Untersuchung verdient hätte. Auch hier vermag ich nicht allen grundlegenden Kategorien zuzustimmen, die verwandt werden. Es ist mir zu wenig konkret, wenn Poiret als Verbindungsglied zwischen mittelalterlicher und moderner Seele angesehen werden soll, wobei die letztere das Streben hat, im Unbewußten und Anonymen unterzutauchen. Aber diese grundsätzlichen Bedenken gegen manche, ein wenig leicht geschürzten allgemeinen Gesichtspunkte dürfen mich nicht hindern, sehr nachdrücklich auf diese Leistung — um eine solche handelt es sich — hinzuweisen. Wir erhalten hier eine sehr beachtliche Einführung in die Gedankenwelt und in den Lebensgang dieses mystischen Theologen, der als solcher Kritiker der Cartesianischen Bewußtseinsphilosophie, Geisteshistoriker und Pädagog gewesen ist. Man kennt diesen Elsässer als den kritiklosen Verehrer der Antoinette Bourignon, dieser begabten Schwindlerin, und als den Importeur der romanischen Mystik, vor allem der Frau von Guyon, nach Deutschland hinein; aber man wußte wenig und ungenau über seinen Lebensgang Bescheid — er hat wie G. Arnold sein Amt niedergelegt und endet in Rhinsburg —, und man wußte noch weniger von der Eigenart seines philosophischen Denkens und von seiner Eigenart und Wirkung als Historiker der Mystik. In alle diese Fragen gießt W.s Buch Licht hinein. Er will Poiret als „Compilator" auffassen, im Hinblick auf seine historischen Arbeiten zur Mystik. Das war er gewiß nicht, wie bereits seine merkwürdige, an Schleiermacher erinnernde Erkenntnis- und Religionstheorie beweist. Er war vielmehr, wie Gottfried Arnold und vor ihm schon Johann Arndt, „mystischer Theologe", der alles Mystische sich assimiliert, um so die wahre Religion und das Wesen des Christentums aus der Fülle der mystischen Erscheinungen zu erkennen und zu erschauen. Wieder und wieder möchte ich auf den Begriff der „mystischen Theologie" und seine Bedeutung für das Wesen der Mystik und insbesondere der neueren Mystik aufmerksam machen.

Drei Perioden unterscheidet Wieser in Poirets mystischen Schriften: 1. Der Einfluß der deutschen Mystik, besonders Böhmes, der das philosophische Denken P.s beeinflußt. Hier kommt sein Hauptwerk, die oeconomie divine, in Betracht. 2. Die Hinwendung zur romanischen Mystik, wie sie in der „Theologie des Herzens" zum Ausdruck kommt. 3. Die in der Zeit des Streits zwischen Fénélon und Bossuet geschehende Umdeutung der alten Mystik im modernen Sinn, für die man auf die Théologie réelle und auf die Einleitungen zu den von ihm edierten Mystikern verweisen darf. — Die Zeugnisse, die Poirets Leben, seine Philosophie und Pädagogik, und seine mystischen Schriften beleuchten, sind sehr sorgfältig ausgewählt. Man hätte nur gewünscht, sie wären umfangreicher ausgefallen. Wiesers Buch ist kein Abschluß, sondern ein Anfang. Es sollte — hoffentlich! — die Grundlage für eine Monographie über Peter Poiret wer-

den, aus seiner Zeit heraus gesehen und aus der Kenntnis der Kategorien und der Probleme seiner Zeit heraus erstanden. Die romanische Mystik ist noch immer auf weite Strecken terra incognita, und ihre Verbindung mit dem spiritualistischen Protestantismus ist es erst recht. Sie gehört aber wesentlich zum großen 17. Jahrhundert, das ebenso historisch wie individualistisch, ebenso gelehrt wie radikal gewesen ist, und das immer, weil es so schwer ist, wie ein Klotz in den Forschungen zur neueren Geschichte liegt. W.s Buch hat das Verdienst, mit Energie auf eine bedeutsame und bedeutende Figur aus dieser Zeit hingewiesen zu haben, und man kann das Gesamtunternehmen gerade zu diesem zweiten Band beglückwünschen.

Berlin. *Erich Seeberg.*

Julius Sieden, Katechismen und Katechismus-Unterweisung in Mecklenburg seit der Reformation bis zu Anfang des 18. Jahrhunderts. Friedrich Bahn, Schwerin i. M. 1930. 136 S. RM. 6.50.

Der Verfasser behandelt die Katechismusgeschichte Mecklenburgs bis 1717, bis zum Erscheinen des als „Mecklenburger Katechismus" in der allgemeinen Katechismusgeschichte wohlbekannten Buches. Seine Entstehungsgeschichte hat er in trefflicher Weise bereichert; die Zeit des Gebrauchs dieses Büchleins, das als fast einziger altgläubiger Katechismus die Zeit des Rationalismus überdauert hat, hat er aber leider von seiner Darstellung ausgeschlossen. Hoffentlich holt er sie in einem 2. Bande nach. Seinen Stoff teilt Sieden in zwei Teile: mit 1564 macht er den Einschnitt und rechtfertigt diesen aus dem Entwicklungsgang des Katechismus: es habe um diese Zeit sich nicht nur eine bestimmte katechetische Tradition, sondern auch eine feste Stellung und ein bestimmter Gang der Katechismusunterweisung gebildet. Die Zeit seit 1564 teilt er dann in die Zeit beginnender Entartung, in die Zeit des Wiederaufbaus nach dem 30jährigen Kriege und des Anfangs des 18. Jahrhunderts. Richtiger wäre doch wohl gewesen, den Einschnitt in hergebrachter Weise hinter dem 30jährigen Kriege zu lassen. Im Grunde bezeichnet den Zeitpunkt, den der Herr Verf. als Einschnitt gewählt hat, das Erscheinen von Chytraeus' „Catechesis" und Judex' „Kl. Corpus doctrinae", den beiden Büchern, die nun ungefähr ein Jahrhundert hindurch den Katechismusunterricht beherrschen. Und ihre Herrschaft, nicht ihr Erscheinen ist für die nächste Periode entscheidend; indem Sieden von Entartung und Rückschlägen redet, statuiert er das auch selbst. Ob freilich die Entartung nicht durch die Methode verschuldet war, ist eine andere Frage.

Ich würde den sorgfältig gesammelten Stoff lieber in dieser Gliederung sehen: 1. Die Vorgeschichte — Gebrauch fremder Katechismen in Mecklenburg, etwa bis 1552, denn alle bis dahin genannten Katechismen (Slüters Kat. von 1525, Toltz' Handbüchlein, Nürnberger Kinderpredigten u. a.) sind keine mecklenburgischen, sondern eingeführte Katechismen; 2. Die Zeit der großen mecklenburgischen Katechismen, einsetzend mit der Kirchenordnung von 1552, reichend etwa bis zum Ende des 30jährigen Krieges: Chytraeus, Matth. Judex; 3. Der Wiederaufbau nach dem 30jährigen Kriege (Höfers „Himmelsweg" u. a.), abschließend mit dem Kat. von 1717. Eine rationalistische Kat.-Periode gibt es in Mecklenburg nicht; nur danach wäre zu fragen, ob auch damals fremde Katechismen in Mecklenburg eingedrungen, und mit welchem Erfolge.

Stederdorf b. Ülzen (Hann.). *Ferdinand Cohrs.*

Ernst Schmidt, Die Geschichte des evangelischen Gesangbuches der ehemaligen freien Reichsstadt Rothenburg o. d. Tauber. Druck und Verlag von J. P. Peter, Rothenburg o. d. Tauber 1928, 279 S. Geb. RM. 20.—.

Mit diesem vom Verlag trefflich ausgestatteten Werk legt uns der Erlanger Universitätsmusikdirektor die Ergebnisse einer mehr als 20jährigen Forschung vor. Referent muß sich naturgemäß auf eine kirchengeschichtliche Würdigung beschränken. Es ist verdienstvoll, daß wir hier, wohl erstmalig, die gesamte Entwicklungsgeschichte eines evangelischen Gesangbuchs eines bestimmten deutschen Territoriums im Rahmen seines gottesdienstlichen Lebens vom Anfang des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts in nahezu lückenloser Reihe, auch mit musikalischen Beilagen reichlich versehen, dargestellt erhalten, und damit nicht bloß einen konkreten Einzelfall, sondern ein typisches Beispiel, einen Baustein für eine künftige Geschichte des deutschen evangelischen Gesangbuches. Im ganzen darf geurteilt werden, daß Verfasser die einzelnen Entwicklungsstufen des Rothenburgischen Gesangbuches, beginnend mit dem ursprünglich Hohenlohischen Gesangbuch (1604) des von Weikersheim nach Rothenburg berufenen Musikers Erasmus Widmann über die Gesangbücher seiner Nachfolger Sebastian Stüx (1639) und Georg Falck (1672), sowie der Superintendenten Dr. Joh. Ludwig Hartmann (vor 1680) und Joh. Adam Lehmus (1751) bis zum letzten reichsstädtischen Gesangbuch (1792) unter dem Kantor und Komponisten Franz Vollrath Buttstett, im Zusammenhang mit der gesamten gottesdienstlichen Musik und unter Berücksichtigung des biographischen Momentes sorgfältig aufgezeigt und alles erreichbare Material verwertet hat. Er verficht hiebei u. a. die These, daß sich schon in der Reformationszeit die Gemeinde am vierstimmigen Gesang der Schüler unter Begleitung der Orgel beteiligt habe (S. 22). Doch wäre es wünschenswert gewesen, auf Grund der Liedertexte den jeweils herrschenden religiösen Strömungen noch näher nachzugehen und die einzelnen Gesangbücher noch mehr als Exponenten einer bestimmten Frömmigkeit zu würdigen. Dann wäre die Entwicklungslinie noch schärfer gezeichnet worden. (Wenn Superintendent J. A. Lehmus [1762—1788] als „Vertreter der Orthodoxie" auf S. 127 angesprochen wird, so ist das zum mindesten mißverständlich, da Verfasser augenscheinlich diesen Begriff hier nicht im kirchengeschichtlichen Sinn verwendet. Die theologische Stellung dieses Mannes bedarf noch eingehender Untersuchung, zumal schon bei J. L. Hartmann, einem Freunde Speners, pietistische Einflüsse einsetzen.) Das angefügte Literaturverzeichnis ist unvollständig und ungenau. Warum sind z. B. hier die immerhin verdienstvollen Vorarbeiten Gmelins, die Verfasser doch benützt hat, nicht im einzelnen aufgeführt? Ebenso fehlt die Hauptstudie des Referenten über Hartmann (Jahresbericht Alt Rothenburg 1920/21), die in der Darstellung öfters zitiert und ausgewertet wird (S. 68, 74, 96, 119, 122). Auch wäre es sachdienlich gewesen, die archivalischen Quellen von der gedruckten Literatur zu scheiden. Die aus den Rothenburger Konsistorialakten geschöpften Berichte und manche anderen Mitteilungen sind hinsichtlich ihres Fundortes nicht genau festgestellt, was weiterer Forschung wegen wichtig wäre. Neben verschiedenen stilistischen Unebenheiten und störenden Druckfehlern (S. 12 l. communionis, S. 34 l. 1611, S. 68 l. utriusque, S. 119 l. A. Fritsch!) bedauert man die unzuverlässige Wiedergabe des Textes der S. 40 ff. mitgeteilten lateinischen Gesänge und sonstiger lateini-

scher Formen (S. 96: gravamen contra musicos). Noch einige sachliche Bemerkungen: C. Hornung war nie Superintendent (S. 15, s. a. S. 69!). Die Autorschaft V. L. von Seckendorfs bezüglich des Liedes: „Wer weiß, wie nahe ..." wird doch wohl Hypothese bleiben (S. 99: Neuhaus bei Höchstadt a. Aisch oder Neuhaus bei Rudolstadt?). — Möge Schmidts Arbeit in anderen deutschen Territorien zu ähnlichen Forschungen anregen!

München. *P. Schattenmann.*

Martin Albertz, Acht Jahrhunderte Soldiner Kirchengeschichte. Mit 37 Abbildungen. Soldin/Nm., H. Madrasch, 1931, 79 S.

Im Mai 1931 konnte dem Märkischen Geschichtsverein zu seiner Tagung in Soldin das kleine, gehaltvolle Werk obigen Titels vorgelegt werden als „der erste Versuch einer Skizze der Soldiner Kirchengeschichte" (3). Ein Muster seiner Art, das seinen Verfasser um so mehr lobt, als er selbst erst seit 1928 als Superintendent und Oberpfarrer in Soldin seines Amtes waltete. In 9 knappen, aus den Quellen herausgearbeiteten Abschnitten läßt er am stets gefesselten Leser die bewegte Kirchengeschichte der Hauptstadt der Neumark vorüberziehen, die mit der Missionierung des Gebietes durch Otto von Bamberg, den Missionar Pommerns (1124), beginnt und mit der Einrichtung eines Gemeindehauses in der alten, lange Zeit als reformiertes Gotteshaus verwendeten Dominikaner-Klosterkirche (seit 1928) schließt. Viel Interesse und Verständnis ist den teilweise verschwundenen kirchlichen Baudenkmälern gewidmet, deren Soldin am Ausgange des Mittelalters nicht weniger als sieben besaß (außer drei Kirchen, voran dem Dom, drei Kapellen und eine Wallfahrtskapelle). Wenn A. meint (S. 16), die Ausstattung der Soldiner Dominikanerkirche mit einem Turm sei wider die Regel, so dürfte dieser Äußerung eine Verwechslung des Dominikanerordens mit dem Zisterzienserorden zugrunde liegen. Eine besonders wertvolle Bereicherung des Heftes sind die 37 in den Text gedruckten Abbildungen, die durchweg auf an sich schönen photographischen Aufnahmen beruhen, leider aber in der etwas flauen Wiedergabe nicht so zur Auswirkung kommen, wie sie es wohl könnten und sollten. Dankenswert sind sie auf alle Fälle. An der Abbildung 7 kann man auch erkennen, daß im Text S. 18 Abs. 2 das „vielleicht" gestrichen werden muß; die Apostelfürsten des alten Domsiegels halten jeder nicht „vielleicht", sondern unverkennbar ein Buch auf ihrer linken Hand. Eine Textfigur wird leider vermißt, die keinesfalls fehlen sollte: der Grundriß des Domes. Wann endlich wird die Einsicht zum Gemeingut, daß der Grundriß an einem Kirchengebäude das Unentbehrlichste ist, was man von ihm haben muß! Schließlich sei bemerkt, daß den Abschluß des vortrefflichen Büchleins Verzeichnisse der Superintendenten und Oberpfarrer sowie der Archidiakonen und Diakonen an der Domkirche seit der Reformation und ein Verzeichnis der reformierten Prediger (seit 1723) bilden.

Berlin. *Georg Stuhlfauth.*

Einige bekannte Werke sind in letzter Zeit in neuen Auflagen erschienen und der Redaktion zur Anzeige zugegangen. Sie seien hier kurz genannt. Zunächst: Hans von Schuberts „Große christliche Persönlichkeiten" (Leipzig, M. Heinsius Nachf. o.J. [1933]; 208 S. Geb. RM. 3.80) sind, von einem andern Verlag übernommen, in dritter Auflage und verbesserter Gestalt herausgebracht wor-

den. Es bleibt nur zu bedauern, daß der unvergessene Verfasser nicht mehr in der Lage war, seiner bekannten Sammlung von höchst lebendigen Charakteristiken weitere Porträts anzufügen. Ebenfalls in einen anderen Verlag übergegangen ist das Buch von Hans Preuß, Das Bild Christi im Wandel der Zeiten (137 Bilder auf 112 Tafeln gesammelt und mit einer Einführung sowie mit Erläuterungen versehen. 3. u. 4. neubearbeite Auflage. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung [D. Werner Scholl], 1932; 148 S. Kart. RM. 3.80. Geb. RM. 4.80). Es sind über 20 neue Bilder hinzugekommen, so daß in der Tat ein reiches Material geboten wird. Das vom Herausgeber angewandte Prinzip der Auswahl wird freilich nicht jeder restlos anerkennen können. Besonders soweit das Bild Christi in der modernen Kunst gezeigt werden soll, scheint die Festlegung auf einen bestimmten Typus und die Bevorzugung einer in traditionellen Bahnen sich bewegenden Kunstrichtung deutlich zu werden, und es bleibt, wenn Künstler wie Magnus Zeller, Jäckel, Kolde gar nicht gezeigt und gewürdigt werden, doch fraglich, wie weit künstlerische Qualitäten und traditionelle Gesinnung sich decken. — 1918 erschien ein kleines Büchlein von Franz Kardinal Ehrle, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit, eine Einführung von berufenster Hand in die Probleme der scholastischen Wissenschaft. Eben sind diese „Grundsätzlichen Bemerkungen" in vermehrter Auflage von Franz Pelster neu herausgegeben worden (Freiburg i. Br., Herder, 1933; X u. 100 S. Geh. RM. 3.20). Die Überarbeitung trägt den inzwischen durch die Forschung erbrachten neuen Erkenntnissen Rechnung. Im Zusammenhang damit sei hingewiesen auf den ebenfalls in neuer Auflage vorliegenden Denzinger - Umberg, Enchiridion Symbolorum et Definitionum (18. bis 20. Aufl., Freiburg i. Br., Herder, 1932; XXXI und 658 und 71 S. Geb. RM. 6.70). Die Texte sind neu durchgesehen. Den Neueinschüben entsprechen eine Reihe von Streichungen; beide Maßnahmen ergeben sich aus den Notwendigkeiten der gegenwärtigen kirchlichen Lage. Vor allem sind die letzten kirchlichen Entscheidungen bis zum Dezember 1931 angefügt, so daß das unentbehrliche Handbuch nun wieder auch die jüngste Gegenwart umfaßt. — Die Zeitschrift „Christentum und Wissenschaft" hat in den letzten Monaten einige Literatur- und Forschungsberichte gebracht, auf die hier aufmerksam gemacht sei. August 1932: H. Lother, Neue Funde auf dem Gebiete der christlichen Archäologie S. 291—307. April 1933: H. Lother, Über die Grundlagen der m.a. Kirchengeschichte S. 121—136. Da der Lutherbericht der ZKG. immer noch aussteht, sei besonders verwiesen auf den Aufsatz von E. Wolf, Über neuere Lutherliteratur und den Gang der Lutherforschung, Chr. u. W., Juni 1933, S. 201—226, der demnächst fortgesetzt werden soll.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Historischer Atlas der Provinz Brandenburg, hrsg. von der historischen Kommission. Kirchenkarte Nr. 2 Bl. 1 G. Wentz, Der geistliche Grundbesitz in der Mark Brandenburg und angrenzenden Gebieten im Bereich der Diözesen Brandenburg und Havelberg um das Jahr 1535. Verlag Reimer, Berlin. RM. 3.50.

Aus der Karte ist ersichtlich, daß ein gutes Viertel der beiden Diözesen im Besitz der Kirche war. Den größten Besitz hatten die Zisterzienser, und schon daraus geht ihre überragende Bedeu-

tung für die Entwicklung der Mark hervor. Ihnen gegenüber ist ganz gering dasjenige, was die Prämonstratenser oder die Johanniter oder die Benediktiner besitzen. Auch der Besitz der Domstifte ist nicht allzu umfangreich. (Havelberg hat größeren Besitz als Brandenburg.) Die erste Karte (vgl. ZKG 49, 263) zeigte die Grenzen der Bistümer und war leicht übersichtlich. Diese Karte war viel mühsamer zu zeichnen, und das Studium dieser Karte ist ebenfalls komplizierter. Bei längerem Gebrauch wird man dem Verfasser immer stärker zu Dank verpflichtet sein. Denn da er an der Abfassung der Germania sacra der Mark Brandenburg beteiligt ist und jetzt den Band über Havelberg drucken läßt, so hat er einen genauen Einblick in die lokalen Verhältnisse der Diözesen getan und ist dadurch imstande, eine derartige komplizierte Karte zu zeichnen.

Berlin. *Walter Wendland.*

Paul Brüschweiler, Die landfriedlichen Simultanverhältnisse im Thurgau. Frauenfeld, Huber & Co. A.G. 1932. XVII und 252 S. Geh. Mk. 5.60.

Sechsundzwanzig Kirchen des Thurgaus dienen nicht der römisch-katholischen oder protestantischen Konfession allein, sondern allen beiden. Ein schönes Zeichen der Verträglichkeit, möchte man denken — ein trauriges Zeugnis der Spaltung dem, der näher tritt. Am Sonntag Vormittag begegnen sich die Scharen der von der Messe zurückströmenden Einwohner und ihre protestantischen Gemeindegenossen, die nun ihren Gottesdienst aufsuchen. Vielleicht ist die Kirche, auf deren Freiwerden sie gewissermaßen (früher nicht bloß gewissermaßen!) warten mußten, noch erfüllt vom Weihrauch der vorangegangenen Feier — einer Feier, die von derselben Kanzel aus immer aufs neue gerechtfertigt und immer aufs neue als Irrtum klargelegt wird.

Diese Simultanverhältnisse gehen im Thurgau zurück auf den sogenannten zweiten Landfrieden, den Ausdruck der katholischen Machtlage nach dem für Zürich ungünstig verlaufenen zweiten Kappelerkrieg 1531. Der Thurgau, eine „gemeine Herrschaft", an deren Regierung sieben „Orte" (Zürich, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus, Zug) beteiligt waren, hatte sich in den vorangegangenen Jahren schon ganz der Reformation erschlossen. Eine völlige Rekatholisierung zu versuchen, schien daher den katholischen Ständen aussichtslos. Aber sie förderten die Rückkehr zum alten Glauben durch die Doppelbestimmung, daß 1. eine jede Gemeinde durch Abstimmung die Wiedereinführung des katholischen Kultus beschließen könne, worauf dann für alle Zukunft nur noch dieser gestattet sein solle, und daß 2. in protestantisch bleibenden Gemeinden eine katholische Minderheit Anspruch habe auf Mitbenutzung der Kirche und auf Anteil am Kirchenvermögen. Die damit geschaffene Simultaneität war also — da einer protestantischen Minderheit ein solcher Anspruch nicht zugestanden wurde — eine imparitätische. Nahezu zwei Jahrhunderte später (1712) ersetzte sie der vierte Landfriede insofern durch eine paritätische, als er, ohne eine freie vertragliche Begründung neuer Simultanverhältnisse auszuschließen, einen dahingehenden Rechtsanspruch irgendeiner Minderheit nicht mehr anerkannte. Die bisher begründeten Mitbenutzungen tastete er nicht an. Sie gewannen aber innerlich eine neue Art dadurch, daß sich nun Katholizismus und Protestantismus nicht mehr als Kirche und Sekte, sondern als Kirche und Kirche gegenüberstanden.

Die uns vorliegende Arbeit Brüschweilers behandelt diese Verhältnisse mit eindringender Kenntnis, Beherrschung und Durchdringung des

Stoffs. Das zeigt schon ein Blick auf die bis ins einzelne sorgfältige Gliederung der Darstellung nach historischen und sachlichen Gesichtspunkten. Während der erste Teil die allgemeinen staats- und kirchenrechtlichen Positionen aufweist, die hier in Betracht kommen, und der dritte sich mit der Stellung der Simultanverhältnisse in der Rechtsliteratur und im System des heutigen Rechts beschäftigt, ist die den größten Raum einnehmende geschichtliche Darstellung des zweiten Teils so angelegt, daß — nach staatsrechtlichen und kirchenvermögensrechtlichen Vorbemerkungen über den Thurgau im besonderen — für jede der drei Perioden (des zweiten Landfriedens, des vierten Landfriedens, der neuesten Zeit seit 1798) zuerst die allgemeine Stellung der Konfessionen, hierauf der Simultangebrauch als solcher, dann die vermögensrechtliche Seite in diesem Verhältnis und schließlich der Rechtsschutz ins Auge gefaßt wird.

Besonders spricht uns in Brüschweilers Untersuchung die Sorgfalt an, mit der er die benutzte Literatur anführt, die Verbindung von Bescheidenheit und Genauigkeit, mit der er die Ausführungen Anderer heranzieht und ergänzt, der öftere Hinweis auf die freiwillig gesteckten Grenzen der eigenen Arbeit, das Streben nach Klarheit über Grundbegriffe und Voraussetzungen.

Und nun ist diese in ihrer Anspruchslosigkeit viel versprechende Arbeit — ein Nachlaß. Sie sollte der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich als Dissertation eingereicht werden. Da starb der Verfasser kurz vor dem Abschluß seines Studiums, am 2. März 1932, noch nicht 26 Jahre alt, an den Folgen einer Grippe. Seinem letzten Wunsch entsprechend haben die Eltern die Herausgabe des Werkes beschlossen. Hans Brugger verdanken wir die druckfertige Gestaltung. Er hat sich darauf beschränkt, zahlreiche Anmerkungen und Zitate zu ergänzen und zu kontrollieren, ein Quellen- und Literaturverzeichnis aufzustellen und einige stilistische Verbesserungen anzubringen. In dieser letzten Beziehung hätte er wohl weiter gehen können. Es finden sich noch etliche Härten oder Fehler des Stils, ungenügende Formulierungen, nicht erläuterte Begriffe, sowie verschiedene kleinere Redaktionsversehen und Druckfehler (Nachweise stehen zur Verfügung). Seitenüberschriften, welche die Hauptteile bezeichnen, würden die Übersichtlichkeit eines Werkes, dessen zahlreiche Untertitel sich in den einzelnen Abschnitten teilweise wiederholen, erhöhen. Endlich bedauert der Unterzeichnete, daß der Herausgeber die (wenigen) Partien, die Brüschweiler nicht mehr ausarbeiten konnte, einfach übergangen und uns nicht wenigstens das vom Verfasser geordnet hinterlassene Rechtsmaterial vorgelegt hat. Vielleicht läßt sich das noch nachholen.

Bachs (Zürich). *Hans Eppler.*

Kirchenrecht von C. Schaeffer und Dr. H. Brode. 12.—14. vollkommen umgearbeitete Auflage. Leipzig. Verlag C. L. Hirschfeld. 1933. 203 S. Kart. 4.— RM.

Die neue Auflage des verdienstvollen kleinen Werkes ist dankbar zu begrüßen. Mit ihm wird ein handlicher, übersichtlich geordneter und inhaltlich zuverlässiger Leitfaden zur Orientierung in den manchmal recht verschlungenen Gängen des kirchlichen Aufbaus und Rechtswesens geboten, ja mehr: die geschichtlichen Darstellungen geben dem Ganzen einen lebensvollen Charakter, so daß der konkrete Fall sich anschaulich in die Entwicklung einer organischen Gemeinschaft einordnet. Daß gegenüber früheren Auflagen die Darstellung auf den heutigen Stand der Dinge gebracht ist, versteht sich von selbst. Auch

die ökumenischen Beziehungen sind kurz behandelt. Vielleicht könnte hier noch der konfessionellen Querverbindungen zwischen Lutheranern und Reformierten in der Welt gedacht werden und ebenso der ökumenischen Verbindungslinien bei der Äußeren und Inneren Mission, deren Tätigkeit sich seit mehr als einem Jahrzehnt in einem Übergangszustand von der freien Liebestätigkeit zur stärkeren Verkirchlichung befindet. Einige Kleinigkeiten wären bei einer Neuauflage zu verbessern. So auf S. 80 die allzu allgemeine Bemerkung, daß an der Spitze der (evang.) Kollegialbehörden nicht mehr weltliche, sondern geistliche Präsidenten stehen. Das trifft auf den Evangelischen Oberkirchenrat nicht zu, dessen Präsident nach dem Wortlaut der Verfassung geistlich oder weltlich sein kann. S. 82 ist ein Druckfehler: 1018 statt 1918. Etwas mißverständlich ist auf S. 111 unter V. 3 „im Rahmen der Rheinprovinz". Hohenzollern ist nur der kirchlichen Behörde im Rheinland unterstellt und ihr verwaltungsmäßig angegliedert. Auf S. 87 wären unter IV 2 a als Staatsbehörde (in Preußen die Regierungspräsidenten) auch die in Großstädten jene vertretenden Polizeipräsidenten zu nennen; zu 2 b ist zu bemerken, daß eine Beschwerde gegen die Steuerverwaltung durch den Gemeindekirchenrat zunächst an das Konsistorium zu gehen hat, das die Beschwerde an den Regierungs- oder Polizeipräsidenten weiterleitet. Über den Aufbau des Kirchenwesens in Danzig, Memelland, Posen, Ostoberschlesien ist trotz ihres Zusammenhangs mit der evangelischen Kirche der altpreußischen Union keine nähere Angabe gemacht. Dagegen ist die Rechtslage zwischen Staat und Kirche und die katholische Kirche klar und übersichtlich behandelt.

Berlin-Lichterfelde. *Max Diestel.*

Altertum.

Karl Schlütz, Isaias 11, 2 (Die sieben Gaben des hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten (Alttestamentliche Abhandlungen, herausg. von A. Schulz XI, 4). Münster i. W. Aschendorff 1932. XIX, 174 S. 8°. RM. 9.—.

Im einleitenden Teile stellt der Verfasser fest, daß die Geschichte des Textes von Is. 11, 2 mit den sog. sieben Gaben des hl. Geistes in zwei Linien verläuft, nämlich dem hebräischen Text mit seinen aramäischen und syrischen Tochterübersetzungen auf der einen, den von der Septuaginta abhängigen griechischen und lateinischen Übersetzungen auf der andern Seite. Der 1. Hauptteil führt sodann die Erklärungen und Darlegungen der Kirche vor und betrachtet sie im einzelnen nach ihrer dogmatisch-asketischen wie nach ihrer formgeschichtlichen Seite. Es zeigt sich dabei, daß Is. 11, 2 zum ältesten, erstmals von Justin schriftlich niedergelegten Schriftbeweis für die Geistnatur Christi gehört und zusammen mit Is. 11, 1 für seine Gottheit und Menschheit ins Feld geführt wird. Die vollkommene Geistessalbung Jesu, die Fülle der Geistesgnaden im Haupte Christus, erscheint sodann als Quelle, woraus alle Gnadengaben auf die Gläubigen als seine Glieder überströmen. Das vierte Jahrhundert verstärkt noch die bisherige Betonung der Siebenzahl, sowie die sittlich-asketische Wertung der sieben Geistesgaben, und gewinnt außerdem aus Is. 11, 2 einen Beweis für die Gottheit des hl. Geistes. Im zweiten Hauptteil werden dann die Ergebnisse in sachlicher Übersicht vorgelegt. Der Verfasser hat die Quellen unter gebührender Berücksichtigung der bisherigen Forschung sorgfältig aus-

geschöpft. Übersehen hat er allerdings beim abendländischen Schrifttum des 4. Jahrhunderts (S. 126 ff.) Gregor von Elvira, der in Tr. IV der ps.-origenistischen Tract. de libris ss. script. (S. 52, 8 ff. Batiffol-Wilmart) die sieben Geistesgaben sittlich und endgeschichtlich ausdeutet und in der Schrift De arca Noë (ed. Wilmart, Rev. Bénéd. 1909, S. 1—12, Z. 63 ff.) von den in Christus vereinigten sieben Geistesgaben den einzelnen Gläubigen je nur eine zuspricht, die Besitzer derselben Gabe je zu einer Kirche, und die so gewonnenen sieben Kirchen zu einer siebengestaltigen Kirche zusammenfaßt, siehe diese Ztschr. 1932, S. 242 f., 268 f. Der von mir hier vermißte Vorgänger für die Überwindung der sieben Hauptsünden durch die sieben Geistesgaben hat sich nun in Origenes gefunden, der sieben Kräfte des hl. Geistes an die Stelle der sieben bösen Geister oder Laster in die Seele einziehen läßt (vgl. S. 83 f., 95, 162). — Der vom Verf. S. 55 A. 48 behauptete Gedanke von „der Siebenzahl als Zeichen der göttlichen Dreieinigkeit und der Welt wegen der drei Personen in der Gottheit und wegen der sieben Elemente" findet sich weder in den angeführten Stellen (ad Fort. 11, Testim. I, 20) noch sonst irgendwo bei Cyprian. Schl. hat sich hier, wie es scheint, auf Zöckler verlassen, der in der RE.[3] 18, 315, 32 einen nichtcyprianischen Satz als in ad Fort. 11 stehend anführt. — Bemerkt sei noch, daß K. Boeckl (Die sieben Gaben des hl. Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts, Freiburg 1931) den Gegenstand da weiterführt, wo Schl. aufhört, nämlich bei Augustinus und seinen Nachwirkungen.

München. *Hugo Koch.*

Köhne, Joseph, Die Ehen zwischen Christen und Heiden in den ersten christlichen Jahrhunderten. Eine religionsgeschichtliche Studie. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1931. 76 S. gr. 8°. RM. 4.—.

Die vorliegende Arbeit berichtet im ersten Kapitel „Über die allmähliche Zunahme der Ehen zwischen Christen und Heiden in den ersten christlichen Jahrhunderten", um sich dann vorwiegend mit Tertullian zu befassen und die Gründe zusammenzutragen, die dieser leidenschaftlich für allen Rigorismus Kämpfende vorbringt, um Ehen von Christen mit Nichtchristen aufs schärfste zu verdammen. Verfasser hört die Schrift Tertullians ad uxorem II recht gründlich ab und bringt so eine erschöpfende Aufzählung der von Tert. angeführten Begründungen. Das ist der anzuerkennende Ertrag der Arbeit. Freilich wirkt es ermüdend, wenn K. nun seine Quelle gleichsam kapitelweise vornimmt und die Begründungen in der Reihenfolge Tertullians aufzählt, statt unter grundsätzlicher Betrachtung die zusammengehörenden Motive auch zusammenzufassen. Neben diesem einfachen Wiedergeben der Gründe hätte aber doch ein Verständnis aus den Grundzügen der Theologie Tertullians versucht werden müssen. Auch die gewiß nicht uninteressante Frage hätte aufgeworfen werden können: wie weit berührt sich Tertullian mit der jüdischen Ablehnung der Mischehe? Wenn Verfasser auf S. 62 auf Tertullians Schilderung des Glückes einer christlichen Ehe zu sprechen kommt, so wäre hier der Ort gewesen, verständlich zu machen, warum der sonst als Weiber- und Ehefeind sich aufspielende Tertullian diese ehefeiernden Sätze schreiben kann; nur aus dieser Kampfsituation gegen die Mischehe sind sie zu verstehen, da Tertullian sonst wirklich alles andere, nur kein Lobredner der Ehe ist.

Breslau. *Herbert Preisker.*

Martin Kriebel, Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian. Inaugural-Dissertation Marburg. Gedruckt Ohlau i. S., Eschenhagen, 1932. 102 S.

„Die (für diese Arbeit) berücksichtigten Vertreter der kirchlichen Theologie sind in erster Linie die griechischen Apologeten, Tertullian und Novatian. Jene haben mit der Verbindung von Christentum und griechisch-hellenistischer Philosophie die Setzung der Trinität möglich gemacht. Tertullian und Novatian aber haben diese Ansätze weiter ausgebildet und die lateinische Terminologie geprägt. Beide geben die Grundlagen für die spätere abendländische Entwicklung, wie sie in Augustin begegnet" (Kriebel 6). In dieser Allgemeinheit sagt das Ergebnis dem Dogmenhistoriker nichts Neues. Aber der Wert der aus von Sodens Schule hervorgegangenen, sorgfältig und mit kritischem Verständnis gearbeiteten Abhandlung besteht in der alle Einzelfragen berücksichtigenden Durchprüfung dieses Ergebnisses. Deshalb kann die Arbeit der Aufmerksamkeit der Fachgenossen nur empfohlen werden. Zu Anm. 182: lassen Melitos Worte ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς ἰσραηλίτιδος wirklich auf „eine apologetisch-justinisch bestimmte" Christologie schließen? Ich habe sie stets als modalistisch empfunden.

Gießen. *Gustav Krüger.*

Max Rauer, Form und Überlieferung der Lukas-Homilien. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1932. 63 S. 8°. RM. 5.40.

Diese Schrift (= TU 47, 3) dient zur Ergänzung der von mir in dieser Ztschr. 1931, S. 230 ff. angezeigten Ausgabe der Lukas-Homilien des Origenes und nimmt Stellung zu den in den verschiedenen Besprechungen gelieferten Beiträgen. Von den übersehenen zwei Handschriften, auf die P. Lehmann aufmerksam machte, zeigt R., daß beide einen Text darstellen, der bereits in den zur Ausgabe verwendeten Handschriften vorliegt. Immerhin möge in manchen Fällen das Gewicht besonders der Handschrift von Cambridge (8./9., eher 8. Jahrh.) es empfehlen, eine Lesart aus dem Unterbau in den Text aufzunehmen. S. 17 ff. sind darum auch die irgendwie wichtigen Lesarten dieser Handschrift abgedruckt. S. 32 ff. macht es R. durch Gegenüberstellung von Texten wahrscheinlich, daß Ambrosius von Mailand, dessen Lukaskommentar erst den Anstoß für die Arbeit des Hieronymus gegeben hat, eine weitere Fassung der Origeneshomilien gekannt habe, als sie dieser bei seiner Übersetzung vor sich hatte. S. 41 ff. handelt er von den griechischen Fragmenten in seiner Ausgabe: er läßt jetzt die Möglichkeit offen, daß manche von ihm abgedruckten Bruchstücke nicht zum Lukaskommentar, sondern zum Matthäuskommentar des Origenes gehörten, zeigt aber auch, daß nicht nur dessen Matthäuskommentar in Lukaskatenen, sondern auch seine Lukashomilien in Matthäuskommentaren benutzt erscheinen. Dann bringt er S. 51 ff. noch weitere Berichtigungen und Ergänzungen zu den Bruchstücken, S. 58 ff. Berichtigungen und Nachträge zu seiner Ausgabe überhaupt. Bei ihrer Benutzung ist nun auch dieses Heft heranzuziehen.

München. *Hugo Koch.*

Wilhelmine Brockmeier, De sancti Eustathii episcopi Antiocheni dicendi ratione. Accedit index vocabulorum libri contra Origenem scripti omnium. Typis Roberti Noske Bornensis 1932. 143 S. 8°.

In dieser Münsterer philosophischen Doktordissertation behandelt W. Br. die Sprache des Bischofs Eustathius von Antiochien, eines Teilnehmers am Konzil von Nicäa 325 und eifrigen Verteidigers der dort aufgestellten Glaubenslehre. Sie ist atticistisch und gefällt sich in Wortreichtum und gesuchten Wortkünsteleien. Ganz erhalten ist von ihm aber nur die gegen Origenes gerichtete Schrift De Engastrimytho (Die Hexe von Endor I. Kön. 28). Außerdem hat Ed. Schwartz es sehr wahrscheinlich gemacht, daß dem unter dem Namen des Athanasius überlieferten sog. Sermo maior de fide eine Schrift des Eustathius zugrunde liege. Br. bemerkt S. 3 A. 1, daß mit Erforschung der eustathianischen Sprache auch die Frage der Urheberschaft dieser „Rede" sich klären werde, zieht sie aber selbst nicht in den Bereich ihrer Untersuchung herein und kommt auch später nicht mehr darauf zurück. Anhangsweise ist ein vollständiges Verzeichnis der in der Schrift De Engastrimytho vorkommenden Wörter beigegeben.

München. *Hugo Koch.*

Theodoret von Kyros, Kommentar zu Jesaia, herausgegeben von August Möhle. Mit einer Lichtdrucktafel (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. 5). Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 1932. XXVIII, 271 S. gr. 8°. RM. 20.—.

Vom Göttinger Septuaginta-Unternehmen mit der Herausgabe des Jesaia beauftragt, hielt Möhle es für zweckmäßig, zur Nachprüfung der durchweg jungen lukianischen Bibelhandschriften den Bibeltext Theodorets heranzuziehen. Da aber die Katenen von ihm fast nichts haben, suchte er an den lange verloren geglaubten Kommentar Theodorets selbst heranzukommen, indem er einer von Papadopulos-Kerameus im 4. Bande seiner Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη (1899) gemachten, von Rahlfs in seinem Verzeichnis der griechischen Handschriften des AT.s (1914) bezweifelten, von Bardenhewer (Gesch. d. altkirchl. Lit. IV, 1924, S. 237) nicht beachteten Angabe über eine diesen Kommentar enthaltende Handschrift (Nr. 17) im Μετόχιον τοῦ παναγίου τάφου zu Konstantinopel nachging. Nachdem er Zutritt zu dieser Bibliothek erhalten hatte, stellte er durch Filmen der Blätter 96—185 fest, daß die Handschrift tatsächlich Theodorets Kommentar zu Jesaia, und zwar vollständig, enthält. Später, nachdem er auf Grund seiner Lichtbilder und der mittelbaren Überlieferung seine Ausgabe handschriftlich fertiggestellt hatte, konnte er bei einem nochmaligen Besuche in Konstantinopel die nach Papadopulos aus dem 14. Jahrh. stammende, aber durch Eindringen von Wasser stark beschädigte Handschrift einige Wochen lang im Metochion benutzen. Dabei gelang es ihm, durch Lösung zusammenklebender Fetzen und Entzifferung stark ausgewaschener Buchstaben seine Niederschrift an zahlreichen Stellen zu ergänzen und zu verbessern. Freilich mußte er dabei auch wahrnehmen, daß die Handschrift wegen Abbröckelung verfaulter Randteile schon nicht mehr überall so viel bot wie seine Lichtbilder und unaufhaltsamer Zerstörung entgegengeht. Um so froher kann die Wissenschaft sein über die nunmehrige Ausgabe des vermißten Kommentars, und um so dankbarer muß sie dem Herausgeber sein für seine nicht leichte wissenschaftliche Leistung. Natürlich hat er zur kritischen Reinigung des von der Hand-

schrift überlieferten Textes und zur Ergänzung ihrer Lücken auch die mittelbare Überlieferung in den Katenen herangezogen. Er verbreitet sich über sie und den Wert der verschiedenen Textzeugen in der Einleitung. Neu erfahren wir aus der Handschrift, daß Theodoret seinen Kommentar in 20 τόμοι, deren je 10 eine βίβλος bildeten, eingeteilt hat. Die Ausgabe selbst ist mit allem neuzeitlichen wissenschaftlichen Rüstzeug, unter Anwendung verschiedener Unterscheidungszeichen für Lükken oder zerstörte, aus der mittelbaren Überlieferung oder vermutungsweise ergänzte oder unheilbare Stellen, und mit aller Sorgfalt bearbeitet, wobei noch zahlreiche Gelehrte helfend und verbessernd mitwirkten. Sie macht dem Herausgeber und dem Göttinger wissenschaftlichen Unternehmen Ehre. Verzeichnisse der Bibelstellen und der Eigennamen sind beigegeben. Von einem Wortverzeichnis wurde abgesehen.

München. *Hugo Koch.*

Josef Markwart †, Die Entstehung der armenischen Bistümer. Kritische Untersuchung der armenischen Überlieferung, hrsg. von Josef Messina S. J. Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum (1932). S. 135—236 [1—100]. (Orientalia Christiana. Vol. 27, 2. Num. 80.) 18 Lire.

Aus dem Nachlaß Markwarts, dieses gründlichen Kenners der armenischen Literatur, wird uns eine Untersuchung zur Geschichte der Kirchenverfassung und Missionierung des ältesten Armenien vorgelegt. Als Hauptquelle dient Faustus von Byzanz. Es ergibt sich, daß die 12 Beisitzer des Katholikos Nerses in Wirklichkeit Diakonen waren (S. 185). Auch die 7 von Gregor dem Erleuchter selbst geweihten „Bischöfe" waren Diakonen (S. 186). Der Missionsbischof Daniel von Taraun ist mit dem Akrites der Verzeichnisse der Väter von Nicäa zu identifizieren (S. 199 ff.: armen. Namensform Wahritsch?). In einer Zeittafel (S. 232 f.) wird die Chronologie von 325 bis 363 fixiert. Es ist lehrreich, diese Ansätze mit der großen neuen Geschichte der armenischen Kirche von Ormanian (Bd. 1, 1912) zu vergleichen. Dieser benutzt auch noch ohne Kritik das „Leben des hl. Nerses des Parthers" (§ 120, dazu Markw. S. 153). — Ein einleitendes Kapitel behandelt die armenische und albanische Kirche im 11. Jahrhundert und fordert eindringlich das Studium arabischer Quellen. In einem geographischen Exkurs ergänzt Markwart sein Werk „Südarmenien und die Tigrisquellen" (S. 175—181 Geographus Ravennas II 4 p. 49, 14 und Bistumslisten).

Hamburg. *W. Lüdtke.*

Zur Geschichte der Buße.

Hoh, Dr. Josef, Die kirchliche Buße im 2. Jahrhundert. Eine Untersuchung der patristischen Bußzeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus [Breslauer Studien zur histor. Theologie, Bd. XXII]. Breslau, Müller u. Seiffert, 1932 (138 S. 8°). Mk. 7.50.

Die Anfänge des kirchlichen Bußwesens sind noch immer nicht genügend aufgehellt. Deswegen ist jede neue Untersuchung der schwierigen Frage zu begrüßen. Die vorliegende Arbeit bedeutet eine wirklich wertvolle Förderung für die Erkenntnis der doktrinären und praktisch-seelsorglichen Elemente, aus denen das seit Tertullian klar bezeugte kirchliche Bußinstitut herausgewachsen ist. Der Verfasser ver-

bindet mit einem gediegenen historischen Wissen die Fähigkeit, sich in das Denken und Leben der alten Kirche einzufühlen, und bekundet ein besonnenes und selbständiges Urteil. Im einzelnen untersucht er der Reihe nach die Zeugnisse von 15 in drei räumliche Kreise zusammengefaßten Autoren: 1. Clemensbrief, Pastor Hermae, 2. Clemensbrief, Buße des Natalis, Tertullian, Hippolyt-Kallist (italischer Kreis); Epistola Apostolorum, Ignatius, Polykarp, Justin, Dionysius von Korinth, Irenäus, die Märtyrer von Lyon (kleinasiatischer Kreis); Didache, Barnabasbrief, Clemens von Alexandrien (palästinensisch-alexandrinischer Kreis). — Aus den Ergebnissen sei als bemerkenswert hervorgehoben die Feststellung, daß die Behauptung, die Kapitalsünden seien bis ins 3. Jahrhundert schlechthin unvergebbar gewesen, eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung sei. Richtig sei nur, daß rigoristische Strömungen sich gegen eine Buße nach der Taufe gestemmt hätten. Das „Edikt des Kallist", das Hoh — m. E. unter ungenügender Würdigung der dagegen sprechenden Argumente — sehr entschieden wirklich dem römischen Bischof zuspricht, wäre nur in dem Sinne etwas Neues, als Kallist mit seinem entschiedenen Vorgehen allem Schwanken in der Behandlung der Unzuchtsünder ein Ende gemacht hätte. Von einer förmlichen Lossprechungsgewalt ist bis zu Tertullians De pudicitia keine Rede. Gott allein vergibt die Sünden, aber die Buße gewährt die begründete Hoffnung auf Verzeihung. Eine Wiederaufnahme in die Kirche findet in der Regel nicht statt, weil auch kein formeller Ausschluß des Sünders erfolgt, vielmehr nur ein zeitweiliger Abbruch des privaten Verkehrs mit ihm. Diese Auffassung des „christlichen Boykotts" erscheint mir allerdings sehr zweifelhaft. Es ist nicht einzusehen, weshalb nicht ebenso wie später der Abbruch der Lebensgemeinschaft mit dem Sünder nur die Folge seines Ausschlusses aus der Kirche gewesen sein sollte, eine Annahme, die gerade bei dem engen Gemeinschaftsleben der ältesten Kirche um so näher liegt. Die Tatsache, daß die Sünder weiter als der Kirche zugehörig hingestellt werden, ist kein Gegenbeweis. Weil ihre Rückkehr erwartet wurde, war eine vollständige und dauernde Absonderung ja gar nicht beabsichtigt, und so konnten sie, zumal als Büßer, auch trotz des Ausschlusses in gewissem Sinne als Glieder der Kirche gelten. — Eine wirkliche Rekonziliation, nicht nur eine Annahme zur Buße, möchte Hoh annehmen bei der Buße des Natalis und in Tertullians De paenitentia. In jedem Falle aber weist er es als allgemeine Überzeugung nach, daß das Heil an die Kirche gebunden ist. Eine Buße als individuelle Angelegenheit zwischen dem einzelnen Menschen und Gott hat in der Vorstellung der Alten keinen Platz. In dieser Anerkennung der Heilsnotwendigkeit der Kirche „tut sich die Vergebungsgewalt kund, auch ohne spezifische Formeln" (S. 77). — Ein bedauerlicher Mangel der Schrift ist die arge Vernachlässigung der Form.

Breslau. *B. Poschmann.*

Paul Galtier, L'église et la remission des péchés aux premiers siècles. Paris, Gabriel Beaucherne et ses fils, 1932. XII, 511 S. 8°. 34 Fr.

G. behandelt in seinem umfangreichen Buche die in letzter Zeit namentlich von deutschen katholischen Theologen (Adam, Poschmann, Göller) viel erörterten zwei Fragen, welchen Sinn die kirchliche Lossprechung und Wiederaufnahme gehabt und ob es neben der öffentlichen Buße auch eine sog. kirchliche Privatbuße gegeben habe. Den

zeitlichen Rahmen bilden die Jahrhunderte von Tertullian bis Gregor dem Großen, den örtlichen die abendländische Kirche. Nur gelegentlich werden Seitenblicke auf die griechische Kirche geworfen, und S. 184 bis 213 ist anhangsweise eine frühere Abhandlung über die „unheilbaren" Vergehen bei Origenes wieder abgedruckt. In eingehenden Erklärungen der einschlägigen Stellen und Auseinandersetzung mit den verschiedenen Auffassungen kommt er bezüglich der ersten Frage zum Ergebnis, daß zwar die kirchliche Lossprechung nicht von der Bußleistung zu trennen sei, daß aber doch sie, und nicht die Bußleistung selbst, nach altkirchlicher Auffassung den eigentlich entscheidenden Bestandteil der sündentilgenden Buße bilde und damit den Bürgen für ihr sakramentales Wesen darstelle. Die zweite Frage aber löst er dahin, daß es von allem Anfang an eine kirchlich geleitete Privatbuße gegeben habe, daß sie das Ursprüngliche gewesen, die öffentliche Buße aber erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aufgekommen sei. In beiden Fragen stellt er sich somit auf die Seite Adams gegen Poschmann, wenn er auch in manchen Einzelheiten seine eigenen Wege geht. G. ist ebenfalls Dogmatiker, er versichert aber (S. IX), von jeder dogmatischen Voreingenommenheit frei zu sein und nur den geschichtlichen Forschungsweg einschlagen zu wollen. Ja er will diesen sogar getreuer einhalten als seine deutschen Fachgenossen, die ihm „mehr philologisch als historisch" zu Werke zu gehen scheinen und deren Arbeitsweise ihn sogar an die der „Sententiarier" des 12. Jahrhunderts erinnert (S. 22). Liest man aber S. 217 f., was er als „le vrai point de départ de la conception qui attribue à l'Eglise elle-même le pardon du péché" angibt, so erhält der Glaube an die versicherte Unvoreingenommenheit einen schweren Stoß. Von der „geschichtlichen Methode" glaubt er ferner, daß sie nicht verpflichte, „sich durchweg an die streng chronologische Ordnung zu halten". Von dieser Freiheit macht er denn auch ziemlich ausgiebigen Gebrauch, indem er von einem Jahrhundert ins andere springt. Von Cyprian führt er Stellen an, wie wenn alle auf derselben Ebene lägen und der Bischof von Karthago in der Bußfrage keine Wandlung durchgemacht hätte. Die so wuchtige, noch vor der decischen Verfolgung liegende Stelle Testim. III, 28 wird nur gelegentlich (S. 286) gestreift. Auf den Grundsatz von der una paenitentia geht er nirgends näher ein, und den von Ambrosius de paen. II, 10, 95 (ML. 16, 520 A) ausgesprochenen Gedanken, der, zumal in Verbindung mit der seltsamen Anweisung II, 11, 104 und 107 (522 C und 524 A) jede Wiederholung einer kirchlichen Buße für delicta graviora, aber auch eine kirchliche Privatbuße für „leichtere", „tägliche" Sünden ausschließt, führt er nirgends im Wortlaut an. Aber noch mehr: der von ihm gewählte zeitliche Rahmen gestattet es ihm, von Hermas und den Presbytern bei Irenäus, ferner von Stellen wie I. Joh. 5, 16 f. (gelegentlich S. 262 angezogen) und Hebr. 6, 4 ff. 9, 26 ff. 12, 17 zu schweigen. Er beginnt einfach mit Tertullian, der erstmals eine öffentliche Buße bezeuge, die vielleicht schon Irenäus bekannt, keinesfalls aber alt gewesen sei. Damit mag er recht haben. Aber daß es von Anfang an eine kirchliche Privatbuße gegeben habe, sucht er eigentlich nirgends zu beweisen, das setzt er — kraft seiner „historischen Methode" — glattweg voraus. Für das Ringen der verschiedenen um die Begriffe Taufe, Sünde, Buße gelagerten Gedanken und die Entstehung einer, später zum Sakrament erhobenen, kirchlichen Buß- und Strafanstalt scheint G. kein Verständnis zu haben.

München. *Hugo Koch.*

Emil Göller, Das Sündenbekenntnis bei Gregor dem Großen, Oberrheinisches Pastoralblatt 30, 1928, S. 77—88. 105 bis 117. — Ders., Analekten zur Bußgeschichte des 4. Jahrhunderts, Römische Quartalschrift 36, 1928, Seite 235—298. Ders., Studien über das gallische Bußwesen zur Zeit Cäsarius' von Arles und Gregors von Tours, Archiv für kathol. Kirchenrecht 109, 1929, S. 3—126. Ders., Das spanisch-westgotische Bußwesen, Röm. Quartalschrift 37, 1929, S. 245—313. Ders., Papsttum und Bußgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit. Ebenda 39, 1931, S. 71—268.

Karl Adam, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums, Theologische Quartalschrift 111, 1929, S. 1—66.

An den hier zusammengestellten Arbeiten darf unsere Zeitschrift nicht vorübergehen, wenn es auch unmöglich ist, auf knappem Raum in die Einzelbetrachtung einzugehen. Sie sind in ihrer Gesamtheit ein redendes Zeugnis für die erfolgreichen Bemühungen, die in jüngster Zeit auf das interessante Thema des allmählichen Zurücktretens der öffentlichen Buße in der kirchlichen Praxis des ausgehenden Abendlandes verwendet worden sind. Besonders erfreulich ist dabei die durchaus hervortretende Unabhängigkeit von dogmatischem Vorurteil. Auch die Methode, den Gegenstand getrennt nach den einzelnen Ländern zu behandeln, hat sich als fruchtbar erwiesen. Göller begegnet sich mit Poschmann auf weiten Strecken. Doch hat er das von Poschmann in seinem ausgezeichneten (vgl. H. Koch, Theol.Lit. Ztg. 1928, 493—497) Buche, Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (1928) entsprechend seinem Thema oft nur allgemein Gehaltene sehr glücklich ergänzt und dadurch, daß er in allem Wesentlichen zu gleichen Ergebnissen kommt, das Vertrauen auf die Zuverlässigkeit des beiderseitig Erarbeiteten gestärkt. Ähnliches gilt von Adam. Es mag noch beigefügt werden, daß die von Adam und Kurtscheid gearbeiteten Artikel über Bußdisziplin und Beichte in dem neuen Lexikon für Theologie und Kirche kurz, aber sachgemäß in den Gegenstand einführen.

Gießen. *G. Krüger.*

Jungmann, Dr. Josef Andr. S. J., Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung [Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens. 3./4. Heft]. Innsbruck, Fel. Rauch, 1932 (XII u. 338 S. 8°). Mk. 10.—.

Der Verfasser hat sich zum Ziel gesetzt, die in den letzten Jahrzehnten eifrig betriebene Erforschung der Bußgeschichte nach der verhältnismäßig wenig berücksichtigten rituellen Seite zu ergänzen. Er hat die nicht leichte Aufgabe mit Geschick und Erfolg gelöst. Mit großem Fleiß und mit exakter Auswertung der vorliegenden wissenschaftlichen Ergebnisse hat er in die verwirrende Fülle des Materials Ordnung gebracht und für die wesentlichen Bestandteile der Bußliturgie klare Entwicklungslinien bis herab zu den noch heute fortlebenden Überresten der alten Formen herausgearbeitet. Die altkirchliche Rekonziliationsbuße mit ihren drei Phasen der Bußerteilung, Büßersegnung während der Bußzeit und Rekonziliation als Schlußakt, der Ritus der Beichtordines im frühen Mittelalter, der die Beicht zum Zentrum des Bußverfahrens macht, die Ergänzung und allmähliche Verdrängung der Supplikationsgebete durch die seit dem 9. Jahrhundert auftauchenden Absolutionen bezeichnen die Hauptstufen der Entwicklung, die

nach der Klärung der Bußlehre durch die Hochscholastik im wesentlichen abgeschlossen wird. — Interessant ist der Nachweis, daß die im römischen Meßbuch für die Ferialmessen der Fastenzeit gebrauchte „Oratio super populum" nichts anderes als das ursprüngliche Segensgebet über die Büßer ist, das bald nach Gregor I. zu einer Segnung des ganzen Volkes wurde. Zweifelhaft aber erscheint mir, ob das Sacramentarium Gregorianum, in dem diese Segensgebete zum ersten Male ausschließlich auf die Tage der Quadragesima verteilt sind, den Versuch einer Neubelebung des alten öffentlichen Bußinstituts für die Fastenzeit bedeute (S. 42). Die Neuerung dürfte sich einfach so erklären, daß man im Gregorianum der praktisch schon lange durchgeführten Konzentration der Buße auf die Fastenzeit auch die Liturgie angepaßt hat. Noch weniger kann ich dem Verfasser folgen bei seinem originellen Versuch, darzutun, daß die angeblich auch Nichtbüßern zugängliche Büßersegnung die Möglichkeit einer geheimen Buße im Rahmen der altkirchlichen Rekonziliationsbuße eröffnete, indem bei geheimen Sündern die kirchliche Seite der Buße auf die den einzelnen nicht als Büßer verratende Beteiligung am Büßersegen beschränkt worden wäre. Ich verweise auf meine ausführlichere Besprechung des Buches in der Theologischen Revue (1933, Nr. 6).

Breslau. *B. Poschmann.*

Mittelalter.

Alma Frey-Sallmann, Aus dem Nachleben antiker Göttergestalten. Leipzig, Dieterich 1931. XVI, 184 S.

Diese von den beiden verst. Basler Gelehrten Friedrich Rintelen und Ernst Walser angeregte Arbeit verdient auch in dieser Zeitschrift eine Anzeige, wenn anders das Problem: Christentum und Antike eines der wichtigsten der Kirchengeschichte ist. Verfasserin will das Nachleben antiker Gottheiten in ihrem Wandel vom Mittelalter zur italienischen Frührenaissance verfolgen vom Blickpunkte der belletristischen Bildbeschreibung aus, greift aber in ihren Darlegungen — etwas auf Kosten der Übersichtlichkeit — so weit, daß eine Fülle anderer Fragen zur Geschichte der Renaissance mitberührt wird. Um deswillen ist es auch schwer, in einem kurzen Referate von dem reichen Inhalt Kenntnis zu geben. Ein erstes Kapitel behandelt die antike Bildbeschreibung, eine dichterische, periegetische und rhetorische unterscheidend. Es geht um die Fragen, ob die Ekphrasis „historische" Vorlagen hat, und wie weit sie ihrerseits auf die Kunst wirkt. Der zweite Abschnitt handelt von der Bildbeschreibung in der christlichen Zeit, und hier ist nun äußerst interessant, eine interpretatio Christiana der Antike etwa an den fortlebenden Heidengöttern zu konstatieren. Ein Relief etwa am Campanile in Florenz zeigt Jupiter als Mönch. Hier ist noch weit stärker als in der Antike die Literatur für die Kunst vorbereitend gewesen. Beim Übergang zur italienischen Bildbeschreibung deckt die Vf. zunächst die Zusammenhänge derselben mit Frankreich auf (Nachleben der altfranzösischen Ritterdichtung in Oberitalien); dann erscheint das Dreigestirn Dante, Petrarca, Boccaccio — feine Analysen, inwiefern etwa bei Dante geschaute Kunstwerke nachwirken, über Petrarcas kunstgeschichtliche Abhängigkeit von Quintilian und Cicero, der dann Neuartiges in seinem Nationalepos „Afrika" gegenübersteht, über Boccaccios das Symbolhafte überwindenden Natursinn. Hier rollt Vf. die ganze Problematik der Renaissance auf und läßt ihre Abhebung vom Mittelalter deutlich spüren: „Ogni cosa dello mondo sapere non è

peccato", sagt Boccaccio. Durch kleinere Trecentisten hindurch werden wir in der Tat bis ins 15. Jahrh. hineingeführt, Bildbeschreibung bleibt stetig in Kontakt mit der Kunst. Den, wie gesagt, weitstrahlenden Ausführungen ist ein ausgezeichnetes Bildmaterial beigegeben.

Heidelberg. *W. Köhler.*

Philippus Oppenheim O. S. B., Der heilige Ansgar und die Anfänge des Christentums in den nordischen Ländern. Max Hueber Verlag, München 1931. VIII, 208 S. Geb. RM. 9.75, brosch. RM. 7.50.

Wenn der Verfasser über eine Persönlichkeit des 9. Jahrhunderts ein Buch von über 200 Seiten vorlegen kann, so hat er dafür zwar in der Vita Anskarii von A.s Schüler und Nachfolger Rimbert eine Stütze und einen Anhalt, aber für ein (verhältnismäßig) so umfangreiches Buch würde das doch allein nicht ausreichen. Der Verfasser ergänzt die Quelle, indem er alles, was er aus anderen alten Quellen und aus eigener Erfahrung über Mönchsleben im Benediktinerorden und über die gesamten Ansgar berührenden Ereignisse des 9. Jahrhunderts weiß, in die Darstellung hineinverwebt, das Allgemeine auf Ansgar persönlich bezieht und anwendet. Meist geschieht das richtig als Vermutung, mit einem „wohl", „wird wohl", „hat wohl", „möchte" usw. Ein Mehr an Kenntnissen über Ansgar wird damit natürlich nicht gewonnen, und die schlichte, in Pflichttreue und Glaubenseifer, in ihrer ganzen inneren Zartheit überaus anziehende Gestalt des Glaubensboten hätte wohl durch eine knapp gestaltende Darstellung und Beleuchtung (wie bei Hauck in der Kirchengeschichte Deutschlands) mehr gewonnen als durch solch breite Schilderung. Andererseits steht so auch manches Nützliche und Belehrende über den breiteren Umkreis in dem Buch, aber nicht alle Vermutungen sind richtig und haltbar. Daß die Eltern Ansgars (vermutlich) „aus angesehenem Bürgerstande" (S. 1) waren, sollte man von einem im Jahre 801 geborenen Manne nicht sagen, und so kann man noch manches Fragezeichen machen. Ansgars „Pigmentum", die Psalmenwürze (S. 14), ist nach dem Nachweis von E. de Moreau (Un missionnaire en Scandinavie au IXe siècle: Saint Anschaire; Museum Lessianum, Section missiologique n. 12, Löwen 1930; vgl. W. Levison im NA. 49 [1932], S. 601 f.) verloren und nicht mit dem von Lappenberg 1847 veröffentlichten Texte dieses Titels gleichzusetzen. Das Buch als Ganzes stellt sich in den Zusammenhang der heutigen Bestrebungen auf Wiedergewinnung der nordischen Länder für die katholische Kirche und ist mit der Begeisterung des Ordensbruders und Missionars für den Artgenossen geschrieben.

Erlangen. *B. Schmeidler.*

Alexander Cartellieri, Die Weltstellung des Deutschen Reiches 911—1047. R. Oldenbourg, München und Berlin 1932. XXXVIII, 513 S. Br. RM. 28.—, in Leinen geb. RM. 30.—.

Das Buch zeigt die gleichen Eigenschaften wie der in dieser Zeitschrift Band 47 (1928), S. 294 f. angezeigte Band über die Weltgeschichte als Machtgeschichte von 392—911: klare, nüchterne, sehr sorgfältig begründete und durchgearbeitete Tatsachendarstellung, mit fast ausschließlicher Berücksichtigung der politischen Geschichte, im Sinne ziemlich starker Betonung des Einflusses der Persönlichkeiten und gesamten persönlichen Umstände, wesentlich in der Richtung des Machtstrebens und der Machtauseinandersetzungen. Wertvoll ist die gleichfalls eingehende Behandlung der byzantinischen und der islamischen Geschichte,

der so erzielte Überblick über das weltgeschichtliche Geschehen in weiterem Umfange als nur im Bereiche der romanisch-germanischen Völker des Abendlandes. Die Auffassung und eingestreute Reflexion zeigt einen etwas einfachen Charakter, könnte wohl vielseitiger sein; „Daß von einem sogenannten Mittelalter nicht die Rede sein kann, versteht sich" meines Erachtens gar nicht „von selbst", ich halte das in keiner Weise für einen überholten Begriff. Aber sieht man von solchen mehr nur angedeuteten Fragen der Auffassung ab, so ist das Buch für das Wissen um die Tatsächlichkeit der Dinge, als Handbuch ein zuverlässiger Führer, der sich doch zugleich nicht nur auf das Äußerlichste beschränkt, sondern auch einen möglichst klaren und einfachen Sinn in die Ereignisse zu bringen sich bemüht. C.s Buch ist nicht das Buch über die deutsche Kaisergeschichte des frühen Mittelalters, das wir wohl brauchen könnten, aber ein beachtenswertes und mit zu berücksichtigendes Buch darüber, zur Einführung und zum Bedenken der Dinge.

Erlangen. *B. Schmeidler.*

Edmund E. Stengel, Regnum und Imperium. Engeres und weiteres Staatsgebiet im alten Reich. Marburg, N. G. Elwertsche Buchhandlung 1930, 40 S.

Auf die schöne Reichsgründungsrede von Edmund Stengel: Regnum und Imperium, die hier durch Schuld des Referenten sehr verspätet zur Anzeige gelangt, darf doch auch jetzt noch hingewiesen werden, da sie fruchtbare Erkenntnisse von bleibender Bedeutung vermittelt. Stengel faßt das Verhältnis von Regnum und Imperium vor allem nach der räumlichen Seite hin ins Auge, will sagen er verfolgt durch die Jahrhunderte hindurch die Frage, wie sich die beiden Staatsgebiete, der engere Raum des Regnum und der weitere des Imperium, jeweils gegeneinander abgegrenzt haben. Für die Periode der mittelalterlichen Kaiserzeit betont er dabei vor allem den bedeutsamen Unterschied in der staatsrechtlichen Stellung von Italien und Burgund einerseits, der östlichen und nördlichen Grenzländer anderseits, da nämlich die beiden ersteren ihre eigene, schon stärker ausgebildete Staatspersönlichkeit neben dem deutschen Reich zu behaupten vermochten und somit als selbständige Länder in das Imperium eintraten, während die letzteren, soweit ihre Abhängigkeit reichte, unmittelbar dem Regnum zugeordnet wurden; der Deutung, die Stengel in diesem Zusammenhang für die Rechtsstellung des Ordenslandes Preußen innerhalb des Reichsverbandes gibt, möchte ich dabei besonders nachdrücklich beistimmen. In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters tritt dann die Unterscheidung von Königreich und Kaiserreich ganz zurück, und innerhalb des nun sich herausbildenden einheitlichen Reiches schlechthin sind es vor allem die burgundischen Gebiete, deren staatsrechtliche Entwicklung Stengel in ein ganz neues Licht zu rücken vermag. Er zeigt nämlich, daß zwar auf der einen Seite Südburgund sich der Oberhoheit des Reiches seit Ende der Stauferzeit mehr und mehr entzog, daß aber demgegenüber der Norden nicht nur in Verbindung mit dem Reiche verharrte, sondern nunmehr sogar enger darin einbezogen wurde, als das in der Zeit des alten Imperiums der Fall gewesen war. Soweit das Reich Burgund gegenüber überhaupt noch Rechte besaß, gehörten diese Gebiete ihm jetzt rechtlich in der gleichen Weise an wie die Kernlande des alten deutschen Königreiches; ja, in einem Falle, bei der Grafschaft Savoyen, ist diese Eingliederung in das Reich, wie Stengel an Hand

einer bisher in ihrer Bedeutung noch niemals richtig gewürdigten Urkunde Karls IV. nachweist, durch einen ausdrücklichen gesetzgeberischen Akt vollzogen worden. Somit bildeten auch diese burgundischen Lande trotz ihrer Fremdsprachigkeit einen Teil des „heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation", während „außerhalb deutscher Nation" die dem Reich noch verbliebenen Reste des italienischen Regnums standen. Sehr fein und anregend ist endlich der abschließende Gedanke, daß in diesem Reiche deutscher Nation die alte Reichsidee dann in veränderter Weise noch einmal zur Geltung kam, indem sie auf das innere Verhältnis des Reiches zu seinen Gliedern zurückwirkte: die Eigenstaatlichkeit der deutschen Territorien und Länder, die bis heute ein maßgebender Faktor unseres nationalen Lebens geblieben ist, erscheint damit wie ein Spiegelbild des Gedankens der Zusammenfassung selbständiger Teile zu einem tragenden Ganzen, wie er den Aufbau des mittelalterlichen Imperiums ursprünglich bestimmt hatte.

Königsberg (Pr.). *F. Baethgen.*

Erich Randt, Die neuere polnische Geschichtsforschung über die politischen Beziehungen West-Pommerns zu Polen im Zeitalter Kaiser Ottos des Großen. In: Ostland-Forschungen, herausg. vom Ostland-Institut in Danzig, Danziger Verlags-Gesellschaft m. b. H. (Paul Rosenberg). 67 S. 1932.

Unter vollster Beherrschung der umfangreichen in deutscher und polnischer Sprache erschienenen Literatur sucht der Verfasser nachzuweisen, daß die von polnischer Seite aufgestellte Behauptung, Pommern habe zum Reiche des ersten Polenherzogs Mießko gehört, nicht den Tatsachen entspreche. Der Streit dreht sich in der Hauptsache um die Ausdeutung der bei Widukind, Thietmar und Ibrahim gemachten Angaben über die Grenzstämme der Licicaviki und Vuloini und deren Beziehungen zu Deutschland, Dänemark und Polen. Aus R.s kritischen Ausführungen gewinnt man den Eindruck, daß in Anbetracht der Unbestimmtheit dieser Mitteilungen sichere Schlüsse sich nicht ziehen lassen. Für die kirchengeschichtliche Forschung ist die Untersuchung insofern von Belang, als die Christianisierung Polens, auf die allerdings der Verfasser nicht näher eingeht, im Zusammenhang mit der daselbst berührten Auseinandersetzung zwischen Kaiser Otto und Mießko erfolgt ist. Zur völligen Klarstellung des Tatbestandes müßte auch das von R. nur ganz flüchtig berührte (S. 32) rätselhafte Dokument „Dagome iudex", eine Schenkungsurkunde polnischen Reichsgebiets an den Römischen Stuhl, herangezogen werden. Hier ist Pommern miteinbegriffen. Rez. hat in seiner „Kirchengeschichte Polens" (S. 17 ff.) entgegen der allgemeinen Annahme nachzuweisen versucht, daß unter „Dagome" Boleslaw Chrobry und nicht Mießko zu verstehen sei. Diese Hypothese stützt mittelbar R.s Grundauffassung, wornach Pommern erst unter dem zweiten Herrscher Polens in dessen Bereich gezogen wurde.

Wien. *Karl Völker.*

Michel, Anton, Von Photios zu Kerullarios. Anmerkungen zu Gg. Metochita und V. Laurent. S.-Abdr. aus der Römischen Quartalschrift 1933, I. (38 S.)

Der vorliegende umfangreiche Aufsatz Michels, der bereits durch sein zweibändiges Werk: Humbert und Kerullarios, 1924—1930, auf dem Gebiete des morgenländischen Schismas hervorgetreten ist, bringt eine Abwehr der scharfen Kritik, die V. Laurent an dem zweiten

Bande der genannten Arbeit geübt hat. (Vgl. V. Laurent, Le schisme de Michel Cérulaire. Echos d'Orient, 35, 1932, p. 97—110.) Wie schon vorher Walter Norden, F. X. Seppelt u. a. vertritt auch Michel die Anschauung, daß bereits vor Kerullarios zwischen der östlichen und westlichen Kirche ein Schisma bestand, welches die naturgemäße Folge der kulturellen Entfremdung und der politischen Rivalität zwischen dem griechischen Ostreich und dem fränkisch-deutschen Westreich gewesen sei. Diese Anschauung lehnt nun Laurent grundsätzlich ab; er verneint das Vorhandensein eines Schismas vor Kerullarios und insbesondere auch einen wirksamen Einfluß politischer Momente auf das gegenseitige Verhältnis der beiden Kirchen zueinander.

In seiner Entgegnung weist Michel die Einwände Laurents überzeugend zurück und gibt eine geschickte Zusammenfassung der Gründe, die ihn zu seiner Anschauung berechtigen. Daß schon vor Kerullarios tatsächlich ein Schisma bestand, geht mit Sicherheit hervor aus der Expunktion der Päpste aus den Diptychen der byzantinischen Kirche, ein Umstand, der nicht etwa die Äußerung einer spontanen Mißstimmung oder eine diplomatische Drohung, wie Laurent annehmen möchte, sondern vielmehr der offizielle Beweis eines vollzogenen Bruches ist. Der tiefere Grund für das Schisma aber war der politische Kampf des Ostreichs gegen das Westreich, der die Loslösung der nationalgriechischen Kirche von der Primatialgewalt des dem deutschen Einflusse verfallenen Papsttums als ein Gebot staatspolitischer Klugheit erheischte. Eine Erweiterung der deutschen Machtsphäre in Westrom bedeutete bei der Stellung der byzantinischen Kirche zum Staate ohne weiteres für diese das Zeichen der Isolierung.

Diese ganze hochdramatisch anmutende Verwicklung von kirchlicher und weltlicher Politik hat Michel schon im ersten Bande seines Werkes (Humbert und Kerullarios, I, 7—42) meisterhaft gezeichnet. Das Schisma unter Kerullarios erweiterte den bestehenden Riß zum unüberbrückbaren Abgrund; während die lateinische Kirche zuvor noch als christliche Kirche anerkannt wurde, wurde sie das jetzt nicht mehr.

Im großen und ganzen betrachtet liegt die Stärke der Michelschen Arbeit einerseits in der universalhistorischen Auffassung, mit der der Verfasser einzelne Ereignisse in die Gesamtentwicklung einzuordnen versteht, andererseits in der tief eindringenden und nüchtern abwägenden Quellenkritik, wodurch sich Michel vorteilhaft von Laurent unterscheidet, der ganz legendenhafte Nachrichten bei Unionspolemikern des 13. und 14. Jahrhunderts als Quellen heranzieht[1]).

Neben der historischen Gesamtauffassung Michels greift Laurent auch dessen Zuweisung einer titellos überlieferten Streitschrift gegen die Lateiner (von Michel Πανοπλία κατὰ τῶν Λατίνων betitelt) an den Patriarchen Kerullarios an. Er will darin vielmehr das Werk eines Fälschers aus den Jahren 1275—1282 erblicken, wofür er den Nachweis später zu erbringen verspricht. Indessen ist freilich das von Michel beigebrachte Beweismaterial für die Autorschaft des Kerullarios so überzeugend, daß es auch kaum Laurent wird erschüttern können.

München. *M. Wellnhofer.*

---

1) Die textkritischen Mängel der von Michel im 2. Bande seines Werkes zum ersten Male herausgegebenen griechischen Texte, die sich der Kritiker Laurent nicht hat entgehen lassen, können die Frage nach einem vorkerullarischen Schisma nicht berühren.

Tholomeus Lucensis. Die Annalen (Annales) d. Tholomeus von Lucca in doppelter Fassung. Hrsg. von B. Schmeidler, Berlin. Weidmann, XL, 379 S. = Mon. Germ. hist. Scriptor. rer. German. Nova Series. T. 8. 27 RM.

Die neue Ausgabe der Annalen des Tholomeus v. Lucca, die B. Schmeidler für die Monumenta Germaniae besorgt hat, stellt gegenüber der bisher maßgebenden italienischen von Minutoli (1876) einen wesentlichen Fortschritt vor allem in der Textgestaltung dar, da sie im Gegensatz zu dieser den Fehler vermeidet, die zwei vorhandenen, stark voneinander differierenden Rezensionen des Werkes in einer — doch ganz willkürlich bleibenden — Mischfassung zu vereinigen, sondern vielmehr die eine der Fassungen als Grundlage nimmt und die stärkeren Abweichungen der andern daneben gesondert abdruckt. Von besonderem Wert sind ferner die im Anhang gegebenen Rekonstruktionen zweier von Tholomeus benutzten stadtgeschichtlichen Quellen, der Gesta Florentinorum und der sog. Gesta Lucanorum. Die Einleitung enthält neben einer biographischen Skizze eingehende Erörterungen über Quellen, Entstehungszeit und Eigenart der Annalen sowie auch der übrigen von Tholomeus verfaßten Werke, von denen jetzt nur noch die Historia Ecclesiastica einer kritischen Ausgabe bedarf. Für eine künftige zusammenfassende Würdigung der vielseitigen und bedeutenden Gelehrtenpersönlichkeit des Tholomeus werden diese Untersuchungen Schmeidlers eine wichtige Vorarbeit darstellen.

Königsberg (Pr.) *F. Baethgen.*

Giuseppe Ermini, I Parlamenti dello Stato della Chiesa dalle origini al periodo albornoziano. Roma, Bardi, 1930, 121 S. L. 15. „Biblioteca della Rivista di storia del diritto italiano" n. 5.

Vor dreißig Jahren veröffentlichte Filippo Ermini eine Monographie, eine Art Einleitung, über die Provinzialparlamente im mittelalterlichen Kirchenstaat. Der Gegenstand ist ein Familienerbe geworden. Giuseppe Ermini hat das Thema aufgenommen, das sein Vater in Angriff nahm, und gibt als Erstling eines umfassenden Werkes über die Geschichte der politischen und administrativen Einrichtungen des Kirchenstaates von Innozenz III bis Alvornoz die vorliegende Arbeit. Diese stützt sich auf das Diplom- und Archiv-Material der großen Sammlungen von Theiner und Fantuzzi und der jüngeren paläographischen Forschungen von Zdekauer, Sella, Colini Baldeschi und anderen Lokalhistorikern der alten päpstlichen Verwaltung. Sie gibt ein vollständiges Bild der Anfänge, der Kräfte, der Abwickelung und der Geschäftsführung dieser Sonderform einer parlamentarischen Versammlung, welche die Kirchenregierung „in ihren Ländern zu deren Gemeinwohl unter der päpstlichen Souveränität einzuberufen pflegte". Die persönliche wissenschaftliche Ausstattung, mit der der Verfasser seine Forschungsaufgabe anfaßt, ist nicht umfangreich. In dem Anhang finden sich nur zwei Dokumente: eines aus dem Vatikanischen Archiv, welches das Einberufungsschreiben zum Parlament von Bertinoro enthält, das an die Gemeinde von Rimini vom Rektor von Romandiola Aimerico di Châteluf am 3. November 1320 gesandt wurde, als zweites den Einspruch der Gemeinde von Sanginesio an Benedikt XII. gegen die vom Rektor der Mark, Canardo di Saballano auf dem im Jahr 1337 in Macerata abgehaltenen Hauptparlament der Provinz erlassenen Befehle. Aber als Ersatz hat der Verfasser mit Scharfsinn und Geduld in den bereits edierten Quellen Nachlese gehalten und eine „parlamentarische" Geschäftsführung rekonstruiert, welche sicher nicht die ganze Amtsführung der

Lokalbehörden im Kirchenstaat darstellt, aber einen sehr interessanten Ausschnitt davon gibt. Die Arbeit kann, da sie ein weiteres territoriales Gebiet umfaßt, als eine nützliche Erweiterung der ausgezeichneten Untersuchung von Falco über das Gemeinderegiment der Campagna und der Marittima im Mittelalter gelten.[1])

Rom. *E. Buonaiuti.*

W. Dreß, Die Theologie Gersons. Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter. Gütersloh 1931. VI, 208 S.

Das bis vor kurzem für die nähere Kenntnis Gersons noch maßgebliche umfangreiche Buch von J. B. Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1858, ist von allen, die es in letzter Zeit mit Gerson zu tun hatten, als Notbehelf empfunden worden. Es hat seine Verdienste, aber es reicht nicht mehr zu. Auch das von Dreß mit Absicht nicht zitierte Werk von James L. Conolly, John Gerson reformer and mystic, Löwen 1928 (18, 408 S.) deckt nicht das Bedürfnis nach einer Monographie über den Theologen G. 1928 hat ein Schüler Grabmanns in der Art seines Meisters sich um G. bemüht: Joh. Stelzenberger, Die Mystik des Johannes Gerson, Breslauer Studien z. hist. Theol. 10, Breslau 1928 (15, 112 S.); d. h. er hat in der die Arbeiten Grabmanns kennzeichnenden und auszeichnenden Weise die Quellen der mystischen Theologie Gersons genau festzustellen gesucht — mit neuen und lehrreichen Ergebnissen; er hat das ihm für G. bezeichnend erscheinende mystische Gedankengut sauber verzeichnet und hat schließlich sich den Nachweis der Korrektheit des Theologen angelegen sein lassen. Ein Verständnis Gersons ist nicht unmittelbar aufgeschlossen worden. Die Fragestellungen geistes- und ideengeschichtlicher Art sind diesem Arbeiten fremd, so gern ihr Vorhandensein auch behauptet wird. Hier greift das vorliegende Buch ein: sein Verfasser geht an Gerson mit einer doppelten Fragestellung heran: erstens nach der für G. kennzeichnenden Verbindung von Nominalismus und Mystik, und zweitens — im Gefolge der von R. Seeberg (Lehrbuch der Dogmengesch. IV, 1, 1917; Die rel. Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockamismus und der deutschen Mystik, Greifswalder Studien z. Lutherforschung usw. 6, 1931) und E. Seeberg (Luthers Theologie, Motive und Ideen. I. Die Gottesanschauung, 1929) vertretenen bekannten These, daß Nominalismus und Mystik die maßgeblichen Kräfte beim neuen und schöpferischen Aufbau von Luthers Theologie seien — nach der Bedeutung der durch G. bezeichneten geistesgeschichtlichen Situation für Luther.

Der ersten Frage wird in einer Reihe von methodisch m. E. sachgemäß angelegten und gruppierten Einzeluntersuchungen nachgegangen, die zweite bei Gelegenheit jeweils aufgenommen und zum Schluß zusammenfassend beantwortet: Die Erkenntnislehre G.s (Kap. II, 11—28); der Gottesgedanke G.s (III, 28—48); die Universalien (IV, 48—70); die Bedeutung des Affekts für die rel. Erfahrung (V, 70—141) und — für die zweite Frage schon angesichts des bekanntlich von Luther für G. gern gebrauchten, auf Wimpfeling zurückgehenden (vgl. mein Staupitz und Luther, 1927, 148) Titels Doktor Tröster wichtig — die Bedeutung der Anfechtung (VI, 141—204).

Daß der doctor christianissimus, den man gemeiniglich in den Rahmen der konziliaren Reformbestrebungen hineinzuordnen pflegt (vgl. RGG[2] II, 1073/74), als Theologe beachtet und behandelt wird, wirkt

1) Aus dem Italienischen übersetzt durch E. Benz.

nach verschiedenen Seiten in strittige Fragen hinein sich aus. Von der gern beschworenen „praktischen" Mystik G.s braucht hier nicht eigens gehandelt zu werden; G. ist gelehrter Vertreter einer mystischen Theologie. Die Philosophiegeschichte des Mittelalters hat G. in üblicher Fragestellung am Universalienproblem bald als Nominalisten, bald als thomistischen Realisten beurteilt. Dreß zeigt nun, wie G. eben als gelehrter mystischer Theologe nominalistische Erkenntnistheorie und die Erkenntnislehre der areopagitischen Mystik verknüpft — entsprechend der Doppellinigkeit seines Gottesbegriffs, der sowohl aus der skotistisch-nominalistischen Willensmetaphysik wie, von Ex. 3, 14 her, aus einer durch die Traditionen der mystischen Theologie beeinflußten Seinsmetaphysik gewonnen wird —, indem die von der erkenntnistheoretischen Grundthese einer repräsentativen suppositio der Begriffe aus für den Intellekt notwendig geleugnete direkte Verbindung zur Welt des objektiven im göttlichen Geist eingeschlossenen Seins doch durch den Affekt hergestellt wird, durch das liebende Verlangen, durch den so vereinfachten und zu Gott geläuterten liebenden Geist (also durch den Eros), aber nicht durch den Offenbarungsglauben, der über „nominalistische" Begriffe nicht hinauskommt. Die Voraussetzung dafür ist G.s nominalistische Ontologie auf Grund der Annahme einer die Existenz der objektiven Dingwelt verbürgenden echten Repräsentation (suppositio personalis seu formalis) durch die Begriffe des Denkens, die auch als solche (suppositio materialis) dinghaft sind, „dem Intellekt etwas repräsentieren" (23). Die auf diese doppelte suppositio gestützte und die streitenden Schulen z. T. vereinigende Wissenschaftslehre G.s ordnet von der suppositio materialis über die suppositio personalis seu formalis zu Gott, dem reinen Sein, hin Logik und Metaphysik einerseits, Theologie andererseits an; nach der Objektsbeziehung also, aber auch nach der Methode: dort: rem per causam cognoscere, hier: Offenbarung; Brücken werden gleichwohl geschlagen: es gibt eine natürliche Theologie, wenigstens in Einzelstücken.

In der Psychologie G.s verdeutlicht sich der Einfluß mystischer, areopagitischer Traditionen und vor allem derjenige der diesen entsprechenden Denkhaltung. Ob hier bei dem Stufenschema der Dreiaugentheorie und der affektiven Seelenkräfte, das auf eine metaphysische Wesensidentität von Mensch und Gott hinstrebt, Luther auf Grund der geläufigen Synteresisstellen in herkömmlicher Weise anfänglich so stark in solche mystisch-scholastische Anthropologie hineingestellt werden darf, wie es S. 82 ff. geschieht — allerdings um die allmähliche Auflösung dieses Denkens durch Luther zu illustrieren —, das scheint mir fraglich zu sein. Luthers Anthropologie ist bereits in jener Zeit, für die die Synteresisstellen als scholastischer „Rest" bei ihm gelten, anders, „biblisch", konstruiert (vgl. Römerbriefvorlesung, Ficker II, 164, 5 ff., das Wesen des Menschen keine Substanz!), und sein Kampf gilt offenbar nicht der Synteresis für sich; soweit sie die maior im syllogismus practicus darstellt, scheint er sie unbedenklich als wertvollen Besitz des natürlichen Menschen anerkannt zu haben, auch in Form der synteresis theologica (ib. 19, 10); er bekämpft vielmehr die verhängnisvolle minor, die der synteresis im Stufendenken erst Sinn und Kraft gibt, die ratio, und da erst geschieht in entscheidender Weise jene Auflösung. Die hier viel genannte Stephanus-Predigt (Dez. 1514, WA I, 30 ff.) bedarf ebenso noch einer genauen Untersuchung wie die von E. Hirsch in Richtung auf einen idealistischen Gewissensbegriff interpretierte Äußerung Luthers über die oratio mentalis (Z. s. Th. IV, 136 ff.). Das gleiche gilt vom homo tricameratus (Hebr.-Vorl. Hirsch-

Rückert 159, 12 ff. Ficker II 49, 16 ff.). Was hiezu bei G. herausgearbeitet wird, wird man dabei mit Dank verwerten müssen.

Ebenso anregend wie problematisch ist in diesem Zusammenhang die geistesgeschichtliche Herleitung des totus homo bei Luther aus der vom Verfasser auch sonst recht aufschlußreich gehandhabten „inneren Logik", in diesem Falle „der nominalistischen Anschauung von der wesentlichen Einheit und Einheitlichkeit der Seele" (90). Auch für Luthers auf die Konformität des Affekts drängende Exegese sucht Verfasser den „geschichtlichen Anknüpfungspunkt" bei G. (98). Damit berührt er in sehr beachtlicher Weise Gedanken und Vorstellungen — Liebe, conformitas voluntatis dei, Gottesfreundschaft (vgl. dazu jetzt R. Egenter, Gottesfreundschaft, 1928), Brautmystik —, die für die Aufhellung der geistesgeschichtlichen Situation der theologischen Anfänge Luthers im Rahmen des Nominalismus noch nicht umfassend behandelt worden sind. Der Aufweis des Zusammenkommens der intellektuellen und der affektiven Bewegung in der devotio secundum scientiam zeigt ein besonderes Kennzeichen der Gelehrtenfrömmigkeit nicht nur G.s, sondern auch der devotio moderna weithin; wirksam wird das erst in der ignatianischen Umformung. So erscheint der „Tröster" G. fast als notwendige Sicherung gegenüber der bedrohten Stellung jener Frömmigkeit im Leben und durch das Leben. Hier findet das Gesetz seinen Ort als Zeichen des leitenden und fordernden Willens Gottes und als Grundlage der Kasuistik des täglichen frommen Lebens; als der Trost der „gegenwärtigen Gerechtigkeit", der „uns erlaubt, uns schon durch die Erfüllung einer Mindestforderung das Anrecht auf die Liebe und Gnade Gottes zu sichern" (164). Hier liegt G.s auch von Luther deutlich bemerkte Grenze.

Das wirkt sich auch in dem Verständnis der Anfechtung aus, die G. letztlich doch wieder als mystisches Exerzitium ansieht; für die formale Verwandtschaft der Äußerungen über die Anfechtung bei G. und Luther ist Verfasser entgangen, daß Luther auch die antiperistasis nennt (Röm.-Vorles. Ficker II 214, 5 vgl. mein Staupitz und Luther 188), die für G. wichtig ist (184). Überhaupt könnte der sehr klar durchgeführte Vergleich mit Luther, der die Untersuchung beschließt (192 ff.), und auf den besonders hingewiesen sei, im einzelnen sowohl nach der Seite der formalen Verwandtschaft wie nach der Seite des sachlichen Gegensatzes noch erweitert bzw. vertieft werden, und zwar vertieft in den einzelnen Feststellungen, die zu dem Satz hinführen: „Der tiefste Unterschied . . . liegt in der Art zu denken" (205). Damit ist die Stelle getroffen, von der aus gerade in der wörtlichen Gleichstimmigkeit einzelner Sätze reformatorische und katholische Haltung in ihrem Konflikt sich dem Verstehenden allein wirklich aufschließen. Ob allerdings die Entgegensetzung von Stufendenken und organischem Denken den Sachverhalt zutreffend formuliert, ist mir doch zweifelhaft. Ich würde hier versuchen, das den beiden Denkhaltungen als Voraussetzung wie als Folgerung zugeordnete Selbstverständnis des Menschen klärend herauszustellen. Aber ich muß darauf verzichten, an dieser Stelle zu den Einzelheiten des Schlußabschnittes (192—208) mich zustimmend, fragend und z. T. fortführend zu äußern. (Vgl. jetzt auch W. Dreß, Gerson und Luther, ZKG 52, 1933, 122—161.) Sie gehören zu dem Anregendsten des ganzen Buches, das so auch für die Lutherforschung seine besonderen Verdienste hat, so wichtig in erster Linie die hier gebotene Vertiefung unserer Kenntnis G.s ist. Die Dogmengeschichte des Spätmittelalters ist durch diese schöne Untersuchung ganz wesentlich bereichert worden.

Bonn. *Ernst Wolf.*

Copiale Prioratus Sancti-Andree. The Letter-Book of James Haldenstone, Prior of St Andrews (1418—1443). Transcribed and edited, with an Appendix of Documents illustrating Scottish History from 1378 to 1450, by James Houston Baxter, Regius Professor of Ecclesiastical History, University of St Andrews (St Andrews University Publications No. XXXI. Oxford University Press 1930.)

In the Ducal Library at Wolfenbuttel is preserved a small group of MSS., once the property of various Scottish monasteries, which found their way to Germany through the book-collecting activities of Marcus Wagner, agent of the well-known Church Historian, Flacius. A fortunate accident brought them to the notice of a St. Andrews Professor, who is also a skilled palaeologist, and has led to the publication of this interesting collection of documents.

Setting aside his original plan of writing, as an introduction to his transcription of the Copiale, a detailed study of Scottish History from 1378 to 1450, Professor Baxter has limited himself to a survey of the historical background, which is perhaps too brief, but his book with its copious notes, and its Appendix of documents from many sources is a highly valuable contribution to the literature of the Conciliar Age. In particular it sheds much new light upon the effects in Scotland of the Schism and the Councils, upon the relations of the Scottish Crown with the Curia, and upon the difficulties of the time for individual clerics. A remarkably full Index makes the facts readily accessible.

James Haldenstone, whose Letter-Book is here printed, was an important man in his time. Prior of the Augustinian Canons of St Andrews, he was in consequence the highest dignitary in the Cathedral Chapter of the leading See in Scotland. For a time he was also Inquisitor hereticae pravitatis, and Dean of the Theological Faculty in the recently constituted University of St Andrews. Above all he was the first Scottish Churchman of importance to turn from the obedience of Benedict XIII. to that of Martin V. (1417), who recognized his services in securing the allegiance of the University and finally of the whole Scottish Church in 1418 by appointing him a Papal chaplain, special Papal Nuncio to Scotland, and Collector General of Papal dues in Scotland. He was therefore bound to have enemies at home. His action with regard to Benedict offended the Duke of Albany, Regent of Scotland during the captivity of James I. in England, who found means of annoying him among his own Canons; and his ultramontane tendencies expressed in a sermon delivered at Constance in the presence of Martin V. offended the nationalist party among the Scottish clergy who sought to bring him into disfavour with James, who during his actual reign (1424—1437) was himself engaged in a bitter dispute with the Curia.

The documents contained in the Copiale are mainly of merely local interest viz., leases of lands and churches belonging to the Priory, disputes about tithes and defaults in payment of Papal dues, ecclesiastical censures appeals, etc. An interesting group, however, show the beginnings of heresy which was slow in coming to Scotland and of which Haldenstone was a strong opponent, so much so that he received a threatening letter "after the manner of the heretics of Prague and other Lollards" (p. 136). He exhorts Lawrence of Lindores, the Inquisitor, to sterner measures against the followers of James Resby, the first heretic in Scotland to be burnt at the stake (1407) (p. 3). Heresy is still an alien and an English phenomenon to him.

Of wider interest are the letters addressed to the Pope, to the Nuncio of Pope Eugenius IV. who arrived just before the assassination of James in 1437, and to the King. They show him as a typical institutional Churchman for whom the Papacy is the best defence of ecclesiastical rights and privileges.

Edinburgh. *John H. S. Burleigh.*

F. M. Bartoš, Husitství a cizina (Der Hussitismus und das Ausland). Čin, Prag 1931. 268 S.

„Was haben wir empfangen und was haben wir der Kulturwelt gegeben, wie wurden wir bereichert und wie sind wir vielleicht ärmer geworden an geistigen Gütern unseres Volkes?" Unter diesem Gesichtswinkel behandelt der Verfasser das Problem „Hussitismus und das Ausland" in der Weise, daß er in einer Reihe fließend geschriebener Aufsätze folgende Themen behandelt: „Ein tschechischer Vorschlag zur Behebung des großen Schismas": Die Schrift „Tetragonus Aristotelis", worin in Briefform die Lösung der Kirchenkrise durch die Einberufung eines Konzils empfohlen wird, stammt nicht aus England, sondern aus der Feder des Tschechen Adalbert Rankuv aus Tezov. „Hus und Wiklef": Entgegen der Auffassung Loserths, der jenen von diesem ganz abhängig sein läßt, wird gezeigt, daß Wiklef Hus soweit beeinflußt habe, als dessen Ideen die Tschechen in ihrer damaligen Abwehrstellung gegenüber der Kurie bestimmt haben; im übrigen habe der tschechische dem englischen Reformator gegenüber seine innere Selbständigkeit bewahrt. „Die Anfänge des Kelches": Nach kritischer Prüfung der landläufigen Hypothesen auf ihren Wahrheitsgehalt hält der Verfasser daran fest, daß Hieronymus die Anregung zum Laienkelch aus der schismatischen Kirche Litauens nach Prag mitgebracht habe; die Übersicht über die Streitliteratur um den Laienkelch aus der Zeit 1414/15 fördert die klarere Erfassung des Problems. „Ursprung und Anfänge des Taboritentums": Der Verfasser neigt der Auffassung zu, daß das Taboritentum auf Waldensische und nicht Wiklefitische Einflüsse zurückzuführen sei; in der Art der Werbearbeit des Mikulas aus Dresden, eines der eifrigsten Vorkämpfer für den Kelch nach der Verbrennung von Hus, stellt er Waldensische Niederschläge fest. „Die Idee der Volkssouveränität in der hussitischen Revolution": Den radikalen republikanischen Forderungen der Taboriten stellten die gemäßigten Utraquisten die Autorität des Marsilius von Padua entgegen. Die Brüderunität brachte die Volkssouveränität in der Bestellung der Kirchenleitung zur Geltung. „Pikarden und Pikarten": Dieser Beitrag ist besonders instruktiv, da Pikarden und böhmische Brüder vielfach durcheinandergebracht werden. Der Verfasser grenzt beide Gruppen voneinander ab, indem er unter Heranziehung literarischer Denkmäler die spiritualistische Eigenart der 1418 nach Böhmen übergesiedelten französischen „Ketzer" aufzeigt. „Aus der Publizistik des hussitischen Aufruhrs": B. bespricht die Sermones de Antichristo und die Anatomia Antichristi und die hussitischen Manifeste aus den Jahren 1430/31. „Aus der Tätigkeit der deutschen Hussiten": Das Problem der Herkunft der „Tepler Bibel" sucht der Verfasser in der Weise zu lösen, daß er der Ansicht zuneigt, sie sei ein Werk des unter Waldensischem Einfluß stehenden Predigers Friedrich Reiser. Weiterhin weist er darauf hin, daß dieser den später (1467) in Wien verbrannten Waldenserbischof Stefan dafür gewonnen habe, der von ihm ins Leben gerufenen Absplitterung,

„der Kirche der wahren Brüder" die bischöfliche Weihe zu vermitteln. Die Unität hat nach ihrer Ablösung von Rokycana denselben Weg beschritten. — Die Schrift von B. bietet eine Fülle von beachtenswerten Anregungen.

Wien. *Karl Völker.*

Karl Eder, Das Land ob der Enns vor der Glaubensspaltung. Die kirchlichen, religiösen und politischen Verhältnisse in Österreich ob der Enns 1490—1525. 1. Bd. der „Studien zur Reformationsgeschichte Oberösterreichs. Linz a. Donau, Franz Winkler, Verlag „Im Buchladen", 1933. XXXII u. 494 S., 16 Lichtbildtafeln.

Der Verfasser hatte ursprünglich die Absicht, das Thema „Glaubensspaltung und Landstände in Österreich ob der Enns 1525—1602" quellenmäßig zu behandeln. Zur Einführung in den Gegenstand vertiefte er sich in das Studium der kirchlichen Zustände in der Zeit unmittelbar vor dem Auftreten Luthers. Der Stoff wuchs ihm dermaßen an, daß die geplante Einleitung den umfangreichen vorliegenden Band ausfüllt. Die Anfänge der Reformation in Oberösterreich erledigt er auf knapp achtzehn Seiten, hingegen entwirft er unter Berücksichtigung der entlegensten Einzelheiten ein erschöpfendes Gesamtbild der katholischen Kirche in Oberösterreich im ausgehenden Mittelalter. Zunächst umspannt er den äußeren kirchlichen Rahmen — kirchliche Einteilung und Verfassung, Diözesanzugehörigkeit, Dekanatsverfassung, Pfarrnetz, Benefiziate, Personalpfarrer, Klöster und Stifte, Nebenkirchen, Schloßkapellen —; von hier aus sucht er das religiöse und kirchliche Leben in seinen verschiedenen Erscheinungsformen zu erfassen — Messe und Meßstiftungen, Gebets- und Andachtsstiftungen, Mariendienst, Heiligenkult, Reliquienverehrung, Kirchbautätigkeit, sozialkaritative Stiftungen, Sakramentalismus, Benediktionen, Ablaßwesen, Predigttätigkeit. Prozessionen, Wallfahrten, Bruderschaften —; sodann wendet er sich dem Klerus zu — Bildungsgang der Geistlichkeit, Personalschematismus, Rechtsverhältnisse, Amtsbestellung, Taxenwesen, Standesprivilegien, moralische Verfassung der hohen und niederen Geistlichkeit, Verhältnis zur Umwelt, gravamina der weltlichen Stände —. Mit diesen Schlagworten haben wir lediglich ganz flüchtig die äußeren Umrisse der Darstellung angedeutet. Der Verfasser hat mit bewunderungswürdiger Ausdauer und Umsicht auch Aufzeichnungen, deren er in den verborgensten Winkeln habhaft werden konnte, herangezogen und seinen Ausführungen eingefügt. Er hat die einzelnen Ortschaften und kirchlichen Liegenschaften auf Nachrichten aus jener Zeit hin abgesucht, wie er nicht minder die erhaltenen Angaben über die geistlichen Personen sorgsam verwertet. Das Werk wird auf diese Weise ein Quellenbuch allerersten Ranges, wofür sich in der kirchenhistorischen Literatur eine gleichwertige Parallele nicht ohne weiteres finden läßt. Dieser eingehenden Schilderung der kirchlichen Lage liegt die unausgesprochene Absicht zugrunde, darzutun, daß das religiöse Leben ungeachtet unleugbarer Mißstände sich in Oberösterreich so intensiv gestaltet habe, daß für den Massenabfall von der katholischen Kirche diese die Verantwortung nicht treffe. Die Ursache hiefür erblickt E. vielmehr in der Gestaltung der politischen Lage des Landes, die er im Anschluß an die gravamina der weltlichen Stände gegen den Klerus kurz schildert: Im Ringen um die staatsrechtliche Selbständigkeit Oberösterreichs, die durch den Regierungswechsel gefährdet schien, ergriffen die Stände, wie E. darlegt, die neuen Lehren

als Freiheitsbotschaft. Der Verfasser vermeidet im allgemeinen die Kritik und beschränkt sich auf die Berichterstattung. Bei der Fortsetzung des groß angelegten Werkes wird der Verfasser die treibenden religiösen Kräfte der lutherischen Bewegung wohl deutlicher zu erfassen sich angelegen sein lassen.

Wien. *Karl Völker.*

Vilh. Lorenzen, De danske Klostres Bygningshistorie. Kopenhagen, G.E.C. Gad 1912 ff.

Der Bestand unseres Wissens von Klöstern und ihren Einrichtungen hat sich zunächst, wie alle entsprechenden Teile der Wissenchaften, zusammengesetzt aus einzelnen Kenntnissen und Beobachtungen, gewonnen an der Betrachtung des am meisten Hervorragenden und sich Aufdrängenden. Man kann nun jeden Beitrag als erwünscht und dienlich begrüßen, der auf gründlichem Wissen des Ermittelten fußend, doch ohne Vorurteil, in den Bau des Ganzen neue in jedem Betrachte feste und gesicherte Steine hineinfügt.

In diesem Sinne haben wir vor 21 Jahren das Erscheinen des ersten Bandes der „Baugeschichte der dänischen Klöster" von Wilhelm Lorenzen zu Kopenhagen begrüßt, damals ohne Zuversicht, den Abschluß der großen Unternehmung zu erleben, die ins Leben trat mit der Behandlung eines der geringsten Zweige des mächtigen Baumes, mit den Klöstern des Heiligen Geistes.

Die Behandlung verteilte sich folgendermaßen: a) allgemeine Geschichte des Ordens und dessen Verbreitung in Dänemark, 3 Seiten; b) Darstellung der einzelnen Klöster, 6 an der Zahl, 76 S.; c) Zusammenfassendes über die Bauart und deren Eigentümlichkeiten, 12 S.; d) Anwendung der Bauten und Räume, 14 S.; Register 3 S. 12 Tafeln mit Zeichnungen und Aufnahmen, diese von Chas Christensen. Alles in stattlicher Ausführung in gr. 4°.

An diesem Schema ist gleichmäßig festgehalten. Es ergibt sich, wie die Anteilnahme des Verfassers sich ganz wesentlich den baulichen Verhältnissen und Erscheinungen zuwendet und das innere Leben und die geschichtlichen Entwicklungen des Gesamten zum Hintergrunde hat. Dadurch ist das große Werk, in dem eine Anzahl der bedeutendsten und berühmtesten Bauwerke des Landes hervortreten (einschließlich Schonens und Schleswigs), eine recht wesentliche Bereicherung und Befestigung dessen, was die Baugeschichte Dänemarks ausmacht.

In deren Kenntnis gähnt noch eine große Lücke. Man hat den Eindruck, als ob nach der Zeit der romanischen Baukunst und ihrer Periode, die das Land mit der Unzahl von noch erhaltenen Pfarrkirchen überdeckt hat, die eigene Baukraft des gerade auch für die Baukunst so hoch begabten Zweiges des germanischen Volkstums in der Zeit der Gotik wie erloschen, erschöpft gewesen sei. Von jener Begabung gibt es doch, aus den Zeiten des Anfanges, glänzende Zeugnisse. Mit der Zeit Waldemars des Zweiten, des Siegreichen 1241, ist das aus. Man möchte meinen, es hätte seit dem 14. Jahrhundert die kirchliche Baukunst geruht. Des trefflichen Löfflers Werk über die dänische Baukunst geht nicht weiter. Die Menge der großartigen Veröffentlichungen, die meist auf öffentliche Kosten in vorbildlicher Weise geschaffen und gefördert sind, stellt die früheren Werke ins Licht. Es ist da auch weiter in der Tat wenig Hervorstechendes auf die Gegenwart gekommen, namentlich sind die Stadtkirchen fast vollständig vertilgt. Alles ganz anders als bei uns in Deutschland, wo vielfach die

Gotik, und besonders die spätere, das Feld beherrscht. Das Meiste bieten noch die Klöster, die in nicht unbeträchtlicher Zahl im späteren Mittelalter erwachsen sind.

Hier hat nun Wilhelm Lorenzen eingegriffen, Wort- und Schriftführer der Vereinigung zur Erhaltung alter Bauwerke, als Kunstschriftsteller von fast unfaßbarer Fruchtbarkeit. Um in die Geschichte der dänischen Gotik einzudringen, bieten die Klosterbauten, auch die anspruchsloseren, die beste Handhabe, in vielem Betrachte die einzige. Zugleich ist gerade bei der Beschäftigung mit den Klöstern der unschätzbare Gewinn der, daß hier, während sonst bei den Datierungen fast alles fehlt oder wenigstens schwankt, feste Zeitangaben zu gewinnen sind, ohne die doch alles im Unsicheren bleiben muß. Wenn dafür irgendwie und irgendwo Quellen fließen, so sind sie hier, reich und ergiebig. Man muß sie sich nur nicht wieder undankbar trüben, durch die leidige Angst vor den Zweiflern, die von dem Überlieferten nichts gelten lassen wollen, alles zeitlich herabzuziehen stets geschäftig. Es ist schwer, sich diesem Zuge zu entziehen. Ein Beispiel: Das Schleswiger Franziskanerkloster ist nach der Überlieferung 1234—1240 erbaut worden, und die zahlreichen Einzelheiten des Baues sind von besonderer Bedeutsamkeit und unschätzbarem Werte. Man verdirbt sich aber den ganzen Gewinn, wenn man das alles um ein Jahrhundert zurücksetzt, und dem Wahne folgt und ihn unterstützt, hier in Dänemark sei der romanische Stil noch durch das 13. Jahrhundert hindurch maßgebend gewesen.

Herr Lorenzen hat in fabelhaft angestrengtem Fleiße seit jenem Beginne seine Bemühung fortgesetzt und so ist jetzt, 1933, mit dem zehnten Bande der vorletzte des Ganzen herausgekommen und steht der elfte zu erwarten, für den die Vorarbeiten schon in umfassendem Maße vorliegen. Er soll dem Orden der Cisterzienser gelten und wird voraussichtlich über dessen wichtigste Schöpfungen kaum Neues bringen können, doch alles zusammengefaßt in den Rahmen, der sich für alle einzelne Behandlung bewährt hat.

Sehr umfassend ist der vorletzte, der jetzt erschienene, in dem die ersten und ältesten der Gründungen behandelt sind, die Benediktinerklöster. Während viele der früheren, so auch namentlich der die am meisten eigenartige Gründung des germanischen Nordens, die Birgittenklöster, vorführende, nur je einen schmalen Band füllen können, umfaßt dieser 343 Seiten Text mit 199 Abbildungen, nebst weiteren auf 35 Tafeln. Er betrifft allerdings nicht weniger denn 35 Gründungen. Der Birgittenklöster dagegen waren nur zwei aufzuführen gewesen, allerdings von besonderer Wichtigkeit; deshalb der unverhältnismäßig erscheinende Umfang jenes Bändchens, 75 Seiten, 10 Tafeln. Beide Kirchen sind noch erhalten, und von diesen setzt die zu Maribo auf Lolland in Erstaunen durch die alle des Landes überschreitende Größe, 77 Meter lang und 29 breit.

Die Reihenfolge der vorliegenden Bände ist diese: Hl. Geist, 6 Klöster: Franziskaner 29 (3 für Nonnen); Dominikaner 21 (3 für Nonnen); Birgitten 2 (für Männer und Nonnen); Karmeliter 9; Antoniter 2; Prämonstratenser 7; Johanniter 6; Augustiner 9 (2 für Nonnen); Benediktiner 35 (davon 17 für Nonnen, 2 Doppelklöster).

Diese Andeutungen müssen für diese Stelle genügen, die Kenntnisnahme vom Ganzen läßt sich nicht durch eine Anzeige vertreten oder ersetzen. Es bildet nunmehr einen nicht zu umgehenden Teil der allgemeinen Kenntnis über die Bauten der Klöster der Christenheit. Wenn das Werk im engeren Betracht für die Dänen bestimmt erscheint, so bietet es doch auch für uns Deutsche Besonderes, und dessen Behand-

lung hat sich Herr Lorenzen mit sehr viel Fleiß hingegeben. Da nimmt das Schleswiger Franziskanerkloster einen großen Raum ein, und ebenso das Johanniskloster der Benediktinernonnen ebendaselbst. Hier wird sogar die berühmte ehemalige Kirche St. Michaelis, die neben derselben Stadt sich erhob, eingehender Beachtung gewürdigt, die den Benediktinermönchen mit ihrem Kirchspiel doch nur zugestanden hat, nicht ein Teil des Klosters gewesen ist. Das dritte im Herzogtum Schleswig noch vorhandene Kloster, das zu Lügum, wird als Abtei der Cisterzienser voraussichtlich seine Stelle finden im schließenden Bande, doch wohl nur kürzere, denn darüber liegt schon eine ganz neue Veröffentlichung vor, von C. M. Smidt und Harald Jensen, zu der allerdings einige Zurechtstellung von Nöten wäre.

Preetz. *Richard Haupt.*

Reformation und Gegenreformation.

Pontien Polman, L'Elément Historique dans la Controverse religieuse du XVIe Siècle (= Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae Series II, Tomus 23). Gembloux, Imprimerie J. Duculot, Editeur, 1932. XXXVI, 580 S.

Ebenso wichtig wie die Behandlung des Themas: „Der Schriftbeweis bei den protestantischen und katholischen Polemikern des 16. Jahrhunderts" ist die Erörterung der Frage, wie diese die Kirchen- und Dogmengeschichte als Beweismaterial benutzt haben. Denn, um das gleich vorwegzunehmen: von Anfang an haben auch viele protestantische Polemiker durchaus nicht nur aus der Schrift argumentiert, sondern auch aus der Tradition ins Feld geführt, was zu ihren Gunsten sprach. Der Verfasser hat aber seinem Buche nicht den Titel gegeben: L'argument historique . . ., sondern den obigen, weil er zugleich die betr. Autoren nach ihrer Stellung in der Geschichte der Wissenschaft, der Weite und Tiefe ihrer Gelehrsamkeit und ihrem Verhältnis zur Historie charakterisiert. So ist ein außerordentlich inhaltreiches Buch entstanden. Eine Menge wenig bekannter oder geradezu unbekannter Streitliteratur des 16. Jahrhunderts ist verarbeitet, aber auch die neuere Literatur in weitem Umfang herangezogen worden. Obgleich der Verfasser keinen Anspruch auf erschöpfende Behandlung erheben will und eine ganze Reihe Themen nennt, auf die Spezialisten sich werfen könnten, wird man ihm doch zugestehen müssen, daß ihm kaum eine bedeutsamere Erscheinung entgangen ist. Viele der damals diskutierten Fragen sind auch in der Folgezeit, z. T. auch jetzt noch nicht zur Ruhe gekommen: die Echtheit der klementinischen Homilien und Rekognitionen, der dem Dionysius Areopagita zugewiesenen Schriften, der alten Dekretalen bei Gratian, der Donatio Constantini, der alten Liturgien, der Ulrich von Augsburg zugeschriebenen Streitschrift gegen den Zölibat, die Integrität der Schrift De unitate ecclesiae Cyprians, der Anathematisierung des Papstes Honorius I. durch das 6. ökumenische Konzil von Konstantinopel 681, der Berichte über die Päpstin Johanna, die Deutung der Stellen bei Augustin, Papst Gelasius I. und Theodoret über das Abendmahl, die Bedeutung der communio laica (hier stimmt P. S. 41 ausdrücklich Melanchthon zu), der Aufenthalt des Petrus in Rom, der „Fall" des Papstes Liberius, die Politik Gregors VII. usw. Das Werk zerfällt in zwei Hauptabteilungen: L'élément historique dans l'oeuvre

polémique des protestants und: ... des catholiques (Angriff — Verteidigung), jede Hauptabteilung in zwei Unterabteilungen: L'accumulation des matériaux und La synthèse des materiaux (einerseits die Magdeburger Centurien und das Examen concilii Tridentini des Martin Chemnitz, anderseits Baronius und Bellarmin); endlich wird beide Male in der 1. Unterabteilung unterschieden zwischen L'histoire du dogme und de l'église.

Zwickau i. Sa. *Otto Clemen.*

Hanns Lilje (Dr. theol.), Luthers Geschichtsanschauung (Furche-Studien II). Furche-Verlag. Berlin 1932.

Die Behandlung dieses großen Themas erfordert ein Doppeltes: 1. Die Darstellung und das Verständnis der Gedanken Luthers über die Geschichte, wie sie aus seiner Theologie und seiner weltgeschichtlichen Aufgabe herausgewachsen sind. 2. Die Erkenntnis der Wurzeln der Lutherschen Geschichtsanschauung und ihrer Fortwirkung in den Historikern seiner Zeit, weil aus dieser Fortwirkung wie aus der Wurzel die Eigenart der Gedanken Luthers näher bestimmt werden kann. — In der zweiten Hinsicht leistet diese Arbeit so gut wie nichts; denn die paar aus Darstellungen zweiter Hand geschöpften Bemerkungen über Paulus und Augustin besagen wenig; mit Scholastik und Humanismus hat sich Vf. nicht beschäftigt; und auch die Bemerkungen über Sebastian Franck und über Flacius sind teils falsch, teils schief.

Zur Sache selbst wäre folgendes in Kürze anzudeuten: Jede große geschichtliche Bewegung schafft sich ihr eigenes Geschichtsbild und spricht nirgends deutlicher als in ihrer Anschauung von der Geschichte ihr Selbstbewußtsein und ihr Wesen aus. Das gilt auch von der Reformation, ebenso wie vom Katholizismus oder vom Faszismus in Italien und Deutschland, und man möchte wünschen, daß Historiker und Symboliker künftighin diesen Gesichtspunkt immer fruchtbarer machen mögen. Für die Reformation — und zwar schon für Luther selbst — ist in dieser Beziehung entscheidend das Aufnehmen der Verfallsidee aus der Mystik und ihre Verbindung mit der freilich bewußt beschränkten und begrenzten Traditionsidee, die dem Katholizismus entstammt. Wie sollte es auch anders sein? Das Mittelalter konnte nur abgeschüttelt werden und der katholischen Kirche gegenüber konnte man selbst nur legitimiert werden, wenn man die mittelalterliche Vergangenheit als „Abfall" vom Evangelium beurteilte. Auf der andern Seite konnte man sich als „Kirche" nur fühlen, wenn man die Übereinstimmung mit dem Urchristentum und der alten Kirche und darüber hinaus die Erhaltung der „reinen Lehre" durch die wenigen „Zeugen der Wahrheit", nämlich die Mystiker, auch in den Zeiten des Verfalls beweisen konnte. Die Zenturien und der Katalog der Zeugen der Wahrheit, die beide auf Flacius zurückgehen, drücken diese beiden Seiten in der protestantischen Geschichtsanschauung aufs beste aus. Von alle dem bringt der Verfasser nichts. Warum eigentlich? Weil er es verschmäht hat, meine Bücher zu lesen. Darauf habe ich aber so gut wie jeder andere wissenschaftliche Arbeiter einen Anspruch, und wenn es nicht geschieht, so bin ich jedenfalls unschuldig, wenn eine solche Arbeit wie die vorliegende im Grund mißlingt.

Die Darstellung der Gedanken Luthers selbst ist, wenn man von dem eben gerügten Mangel absieht, besser; aber auch sie ist nicht tadelfrei. Verfasser rückt die Alleinwirksamkeit Gottes als das Charakteristikum der Lutherischen Geschichtsanschauung in das Zentrum

seiner Schrift. Ich will mit ihm darüber nicht rechten, ob diese Akzentverteilung richtig ist; denn die andere, von mir für die Theologie Luthers erstmalig ins Licht gerückte Betonung der „Inkarnation", die das große Beispiel für die Selbstverhüllung Gottes und für die sich verbergende Offenbarung Gottes in der Geschichte ist, bringt er auch, freilich ohne mich etwa zu zitieren. Ich konnte mich überhaupt dem Eindruck nicht ganz entziehen, als stecke in der Art, Autoren zu zitieren oder zu übergehen, eine bestimmte Absicht; und das ist wirklich so unerfreulich, daß es einmal ausgesprochen werden muß. In der Inkarnation also wurzelt m. E. die originelle Anschauung Luthers von der Geschichte, und von hier aus kann alles verstanden werden, was er über das Sich-Verhüllen Gottes in der Geschichte, über Christentum und Kultur oder über die Menschen als die Larven Gottes (Seb. Franck nennt die Geschichte das Fastnachtsspiel Gottes) usw. sagt. So sehr Luthers dynamisches Denken „dialektisch" ist — Christus ist die gleichzeitige Verborgenheit und Offenbarung Gottes in der Geschichte —, so sehr betont Luther — und das ist letztlich okkamistisch —, daß Gott nur durch die Kreaturen und ihre von Gott gegebenen Ordnungen in der Geschichte wirken will. Nicht „immediate", sondern „mediate", in den Menschen, handelt Gott mit den Menschen. Man lese dazu etwa Luthers Ausführungen über die Patriarchen des A. T. in der Genesisvorlesung, auf die ich in meinen „Studien" zu diesem Werke Luthers eingegangen bin. Zweifelsohne steht diese letztlich okkamistische Idee Luthers im Zusammenhang mit seiner Anschauung vom Hl. Geist, den er in konkreter Gestaltung und in seiner Verwirklichung durch die Geschichte, nicht aber in blasser, rationaler oder mystischer, Abspiegelung in unserem Innern kennt. Auch hier hätte Verfasser getrost tiefer graben dürfen und können, statt letzten schweren Fragen aus dem Weg zu gehen! Die Abendmahlsschriften Luthers durften in diesem Zusammenhang ebensowenig außer Betracht bleiben, wie die Supputatio, auf deren Bedeutung neulich P. Meinhold mit Recht hingewiesen hat. Beim Studium dieser Schriften hätte dem Verfasser auch die wichtige Frage aufgehen können, ob Luther die Geschichte als Geschehen, d. h. als Faktum, oder als sich selbst deutendes Geschehen, eben als Geschichte, beurteilt. Ich könnte rasch zeigen, wo die Stellen liegen, die dafür in Betracht kommen, will hier aber nur auf die Wichtigkeit des Problems auch für Luthers Geschichtsbegriff hinweisen. Die Supputatio aber hätte den Verfasser zu einem eingehenden Studium der späten Schriften Luthers führen können, und dabei hätte er zu seinem Staunen entdeckt, wie es das Charakteristikum des alten Luther ist, daß sich seine Polemik gegen die katholische Kirche — fast möchte ich sagen grundsätzlich — verändert. Sie ist nämlich nicht mehr so sehr dogmatisch als vielmehr historisch gehalten, und gerade in diesem Bestimmtsein durch spezifisch historische und kirchengeschichtliche Fragen glaube ich den Hauptzug im Wesen des „alten Luther" entdeckt zu haben. Aber ich will noch einen Schritt weiter gehen und dem Verfasser sagen, daß es einen zentralen Punkt gibt, von dem aus Luthers Geschichtsanschauung verstanden werden kann. Das ist seine an der Gestalt Christi gebildete Rechtfertigungslehre. Large dicta, spricht sie den allgemeinen theologischen Gedanken aus, daß Gott am Menschen und in der Geschichte so handelt, daß er lebendig macht, wenn er tötet, begnadigt, wenn er zerstört, rettet, wenn er richtet. Das ist das „Widdersynnische" an Gott; aber das ist auch der Gott der Geschichte in seiner Offenbarung und Verhüllung zugleich. Das ist der Sinn der Ge-

schichte bei Luther, daß alle Zerstörung zugleich lebendig ist, wenn sie nur durch Gott geschieht. So ist es also wieder dieser Grundgedanke Luthers, der die Basis für seine Rechtfertigungslehre bildet, der auch seine Anschauung von der Geschichte, ebenso wie seine Gedanken von der Ehe, vom Staat und von der Kirche bestimmt. Man werfe mir nicht ein, daß ich vorhin die Inkarnation als den zentralen Punkt, von dem aus Luthers Geschichtsanschauung verstanden werden kann, bezeichnet habe. Ich habe das wohl getan; aber ich habe das deshalb getan, weil dieser Grundgedanke der Lutherschen Rechtfertigungslehre eben aus Christus oder dem deus incarnatus entstanden ist. Das ist ja die Bedeutung der Christologie für Luthers Rechtfertigungslehre, daß die Anschauung Christi den entscheidenden Gesichtspunkt hergibt für die Erkenntnis der Art, in der Gott mit den Menschen handelt. Die Rechtfertigungslehre ist die „tropologische" Deutung der Christologie, und deshalb muß man von Christus ausgehen, wenn man an die Geheimnisse der Theologie Luthers herankommen will.

Verfasser hat von diesen Gedanken nichts, was man ihm nicht übelnehmen kann. Dafür hat er recht zweifelhafte Ausführungen über die „Einmaligkeit" der Geschichte bei Luther; das Problem liegt viel verwickelter, und Vf. wird hoffentlich selbst nicht glauben, daß das irgendwie die Sache erschöpft oder fördert, was er über die Allegorese und Typologie bei Luther gesagt hat. All das ist voll guten Willens, aber eigentlich schrecklich ängstlich, konventionell und unfrei. Einiges Gute lesen wir noch über Wort und Evangelium: ein Satz wie der: „das Evangelium ist die eigentliche Dynamik der Geschichte, ununterbrochen wirksam an der Veränderung der Welt" oder wie der: „Die Offenbarung Gottes in Christo ist der Sinn der Geschichte" ist nicht bloß gut formuliert, sondern auch richtig und klar gesehen. Leider wird dann freilich wieder die „Entscheidung" in oberflächlichem Nachreden als das Merkmal echter Geschichtsanschauung bezeichnet. Ich weiß wohl, was damit gemeint ist. Aber der Ausdruck ist von einer gefährlichen Mißverständlichkeit, und er berührt doppelt peinlich, wenn er mit dem Glauben zusammengebracht wird. Und das noch dazu in einer Schrift über Luther! Denn was war Luther wohl widerwärtiger als der religiöse Pelagianismus, zu dem das Geschrei von der „Entscheidung" leicht verführen könnte!

Berlin. *Erich Seeberg.*

Werner Elert, Morphologie des Luthertums. Band II: Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums. München. Beck 1932. XV, 544 S. 8°.

Ich darf meine Besprechung des ersten Bandes ZKG. 1932 S. 343 ff., vor allem die dort gegebene allgemeine Charakteristik als bekannt voraussetzen und mich gleich den Besonderheiten des zweiten Bandes zuwenden. Er kreuzt mannigfaltig die Pfade von Troeltschs Soziallehren und Holls Studie über die Kulturbedeutung der Reformation. Der Unterschied von Holl, dem er in seinen Ergebnissen weit näher steht und von dessen Verfahren, den Auswirkungen der neuen Motive auf den Gesamtbestand des gemeinsamen Lebens nachzugehen er gelernt hat, greift doch recht tief. E. packt die Aufgabe so an, daß er nach einer allgemeinen Schilderung der sozialethischen Motive bei Luther und Melanchthon die weitere Darstellung auf die soziologische Unterscheidung von „Familie", „Volkstum und Völker", „Staat", „Schichtung und Wirtschaft" aufbaut. Dabei beginnt er jeweils mit dem, was als klassische Soziallehre zum Gegenstande vor allem aus

Luther und Melanchthon beigebracht werden kann und fügt dann die im Lauf der Geschichte wirksam gewordenen Sozialwirkungen auf dem Boden der Gesellschaftsgruppen, die ein lutherisches Kirchentum besitzen, bei. Das Verhältnis dieser beiden Teilaufgaben ist recht verschieden im einzelnen, aber überall dem Hauptzuge nach zufällig. Eigentlich besteht Elerts Nachweis der Sozialwirkungen des Luthertums nur darin, daß er teils von dem äußeren Tatbestande des Zugehörigseins zur lutherischen Gesellschaft, teils von seinem eigenen Empfinden für das echt Lutherische und wider das Fremdartige geleitet das heraushebt, was ihm als Beschreibung lutherischer Art und Wirkung im gesellschaftlichen Leben geeignet scheint. Es ist deutlich, daß es diesem Verfahren an innerem Zusammenhang und zwingender Überzeugungskraft fehlt. Methodisch ganz sonderbar ist, wie im Kapitel über „Volkstum und Völker" nach zwei grundsätzlichen Abschnitten („Grundsätzliches über Luthertum und Deutschtum", „Der ethische Einsatz für das Volkstum") zwei weitere inhaltsarme Abschnitte über Aufklärung u. Idealismus („Deutschtum als säkularisiertes Luthertum", mit dem geistesgeschichtlich unmöglichen Einsatz, den ausländischen Calvinismus zum Hauptschuldigen an der Aufklärung zu stempeln) und über „Luthertum und Deutschtum im 19. Jahrhundert" folgen, dann aber sieben kleine Skizzen zur Geschichte lutherischen Kirchentums im übrigen Europa und in Nordamerika (im einzelnen nach einem nirgends erkennbaren Auswahlprinzip und da, wo ich auf Grund eigener Studien urteilen kann, mit unzulänglichen Gesichtspunkten), endlich aber ein Abschnitt über die lutherische Mission (welcher sich darauf beschränkt, an Beispielen aus der Leipziger und der Hermannsburger Mission die Stellung der lutherischen Mission zu den heidnischen Volkstümern klarzumachen). Das Werk ist ein schmerzlicher Anschauungsunterricht dafür, wie ein überaus geistvoller, wirkliche Gelehrsamkeit und wirklichen Scharfsinn besitzender Forscher scheitert, weil er ein der Sache angemessenes Verfahren nicht findet.

Ich möchte dies Urteil über die Methode an kleinen, bis ins Letzte hinein vorführbaren Beispielen belegen und wähle dazu zunächst das über Herder Gesagte. S. 63 f. führt E. ihn als Beleg für das Fortwirken der lutherischen Unterscheidung von Ökonomie (Familie) und Politia (Staat) an; dabei stellt er selbst fest, daß Herder die Unterscheidung von Familie und höheren Gebäuden der Gesellschaft auf den von Naturgewachsenem und durch Verstand oder Bedürfnis frei Gegründetem zurückführt, während Luther den Staat als göttliche Stiftung versteht. S. 147 erfahren wir, daß Hamann es gewesen ist, der Herder auf Shakespeare und Ossian stieß, und Herder es bei dieser Lektüre lernt, sein Deutschtum durch Lauschen auf Stimmen aller Völker zu idealisieren; S. 148, daß Herder evangelischer Geistlicher war; S. 149, daß er trotz seiner Beziehung auf Spinoza in seinem Reisejournal verlangt, Luthers Katechismus müsse recht innig auswendig gelernt werden und ewiglich bleiben, woraus E. schließt, Herder habe bei aller Weltweite der eigenen Bildung die (lutherische) Urheimat nicht verleugnen wollen. Wenn ich von zwei kurzen Seitenverweisen in Anmerkungen, die nichts zum Hauptfaden des Gedankens beitragen, absehe, ist das alles über Herder und seine Eingliederung ins Luthertum Gesagte. Daneben stelle ich Lessing. S. 148: Lessing kommt aus dem lutherischen Pfarrhaus; S. 149: dem Eindruck, als ob Lessings Theologisieren, Wielands Frivolitäten, Herders Beziehung auf Spinoza als Bruch mit dem Luthertum gedeutet werden sollten, steht das Gesamtbild von Männern wie Klopstock, Claudius, Hamann und vielen anderen ent-

gegen (folgt eine Bemerkung über Herder, s. o.). S. 150: Lessings Historismus war nicht wegen der Gleichsetzung von Offenbarungsgeschichte und Weltgeschichte mit dem lutherischen Dogma unvereinbar (denn auch das Luthertum ist weltfroh), sondern weil sein Offenbarungsbegriff nicht einmal mehr das moralische Jenseits Gottes anerkannte (d. h. dem Zusammenhang nach: die Erbsünde, den dämonischen, die Weltfrohheit begrenzenden Abgrund des menschlichen Daseins, verleugnete). Dazu zwei zufällige Bemerkungen S. 157 und 239 über Lessing und den Liberalismus des 19. Jahrhunderts, sowie Lessing und Holberg.

Danach begrenzt sich der wissenschaftliche Wert des Buches — abgesehen davon, daß sein übriger mannigfaltiger Stoff durch Inhaltsverzeichnis und Register gut zugänglich ist und es mithin als teils anregendes, teils ärgerndes Nachschlagewerk zu den Daten der lutherischen Kirchengeschichte in seinen Einzelheiten mit Nutzen gebraucht werden kann — auf die Abschnitte, welche Luthers und Melanchthons Soziallehren genau anführen und in die des alten Luthertums mit Sorgfalt hineinweisen. Sie werden von Richtigkeit oder Unrichtigkeit der befolgten Gesamtanlage nicht berührt. Das Grundverständnis der lutherischen Soziallehren deckt sich mit dem Holls; und warum E. bei diesem Tatbestande mehrmals unter Mißverständnis oder Karikierung des von Holl Gesagten gegen Holl ausfallend wird, ist schwer zu begreifen. Das darf mich aber nicht darin hindern, den Dank für die Förderung in zahlreichen Einzelerkenntnissen auszudrücken. Vor allem, was Melanchthon anlangt, bringt er uns durch genaue und klare Analysen der bestimmenden Grundbegriffe ein gut Stück vorwärts. Auch das, was E. über das Verhältnis Luthers zur germanischen Staatsanschauung sagt, halte ich für das Aufdecken einer wirklich vorhandenen Beziehung; ich urteile meinerseits seit längerem so und würde nur ergänzend sagen, daß in seinem Obrigkeitsbegriff ein anderes Moment umformend hinzutritt.

Über die so aus der Masse des Werks herausgehobenen Stücke scheint mir das wissenschaftlich am meisten Beachtenswerte das Kapitel über das Luthertum in der vormerkantilistischen Wirtschaft zu sein. Freilich führt hier E. in Stoffgebiete ein, über die mir ein eigenes Urteil nicht zusteht. Ich will darum hier meine Fragen zu der Auswahl und den leitenden Gesichtspunkten unterdrücken. Die von E. hervorgehobenen überaus konkreten Tatsächlichkeiten sind jedenfalls der Aufmerksamkeit wert.

Göttingen. *E. Hirsch.*

H. Weiß und P. Johansen, Bruchstücke eines niederdeutsch-estnischen Katechismus vom Jahre 1535 (= Beiträge zur Kunde Estlands, herausg. von der Estländischen Literärischen Gesellschaft in Reval. XV. Bd. 4. Heft S. 95—133); mit 8 Tafeln, Reval, Estländische Verlagsgesellschaft, Wold. Kentmann & Co., 1930, EKr. 1.50.

Arbusow hat in seiner Geschichte der Einführung der Reformation im Baltikum festgestellt, daß erst die Reformation den Letten und Esten ein eigenes Schrifttum gegeben und damit den Grund zur Entwicklung ihrer Literatur gelegt habe. Diese These ist von neuem bestätigt worden durch einen glücklichen Fund in der Bibliothek der Estländischen Literärischen Gesellschaft in Reval, auf den doch auch hier aufmerksam gemacht werden muß. Als Einband eines in den 50er

oder 60er Jahren des 16. Jahrhunderts in Reval gebundenen Sammelkodex waren, wie durch Zufall entdeckt wurde, verwendet worden leider sehr beschnittene Blätter eines doppelsprachigen (niederdeutsch-estnischen) Katechismus. Der fast unbeschädigte Druckervermerk am Schluß besagt, daß das nur in Bruchstücken erhaltene Buch von Hans Lufft in Wittenberg 1535 gedruckt worden ist. Somit haben wir hier die Reste des ersten in (nord-)estnischer Sprache verfaßten Druckwerks vor uns. Eine Sammlung von Rechtsentscheidungen des Revaler Rats gibt Auskunft über seine Geschichte. Der Verfasser des deutschen, in der Gliederung sich an Luther anschließenden Textes ist wahrscheinlich der aus Cleve gebürtige Prediger Simon Wanradt, der Übersetzer ins Estnische der Pastor Johann Köll, vielleicht von estnischer Herkunft. Der Katechismus ist vom Revaler Rat wegen keiner geringen „errata" verboten worden. Der angedeuteten Zusammenhänge wegen ist das hier vorgelegte Dokument höchst interessant.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Prof. D. Dr. Walther Köhler, Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium. I. Das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkung in der deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis. (Quellen und Abhandlungen zur Schweizerischen Reformationsgeschichte, herausg. vom Zwingliverein in Zürich, Bd. VII.) Leipzig, Verlag von M. Heinsius Nachfolger, 1932. XII u. 492 S.

Das breit angelegte Werk unternimmt den Nachweis, daß das am 10. Mai 1525 in Zürich eingerichtete Ehegericht an der Spitze der gesamten reformatorischen Konsistorialentwicklung steht und damit auch Wurzel des Genfer Konsistoriums ist. Der I. Band führt diesen Nachweis mit zwingendem Erfolge für das Gebiet der deutschen Schweiz durch. Im 1. Teil wird das Zürcher Ehegericht dargestellt, auf Grund eines einzigartig vollständigen Aktenmaterials des Staatsarchives Zürich, das vielfach direkt in die Darstellung einbezogen wird. Das Buch bietet dadurch eine ungemein reiche kirchenrechtliche, kultur-, sitten- und familiengeschichtliche Materialsammlung. Von dieser Fülle einen Begriff zu geben, ist dieser Besprechung versagt. Sie muß versuchen, die Hauptergebnisse der Untersuchung herauszuschälen.

Besonderes Interesse darf zunächst das 3. Kap. über die Gerichtsentscheide in Anspruch nehmen. Es enthält zugleich die Darstellung des neuen Eherechts. Man kann von einer rechtsschöpferischen Bedeutung des Zürcher Ehegerichts sprechen. Da die Reformatoren die Ehe als Sakrament ablehnen, ergibt sich die Möglichkeit der Ehescheidung. Das Eherecht hat u. a. die Scheidungsgründe festzulegen. In der öffentlichen Beurkundung der Ehe, der Taufe und der Todesfälle liegen die Anfänge des modernen Zivilstandswesens. Im Kampf gegen die Hurerei wird das Ehegericht Sittengericht (4. Kap.), Wächter über Zucht und Sitte schlechthin. Das ganze Leben des Zürchers, auch sein Privatleben, wird der sittenpolizeilichen Kontrolle unterstellt. Diese Kontrolle, die man noch vielfach in Genf für originell und wenigstens in ihrer Wirkung alleinstehend ansah, ist jetzt von Köhler für Zürich, dann aber auch für die übrigen reformierten Schweizerstädte nachgewiesen. Das Zürcher Ehegericht verkörpert die eigentümliche Verbindung von kirchlicher und bürgerlicher Gemeinde, die Köhler als eine theokratische bezeichnet, einmal durch seine Zusammensetzung, zwei Pfarrer und vier Mitglieder des großen und kleinen Rates, dann durch seinen Aufgabenbereich, Rechtsnachfolge des geistlichen, bischöf-

lichen Gerichtes von Konstanz in Ehesachen, Begründung des Eherechtes auf der Bibel und zugleich Vollstreckung seiner Strafgerichtsbarkeit durch die bürgerliche Obrigkeit, besonders aber als Sittengericht. „Der theokratische Grundgedanke des christlichen Gemeinwesens fand hier seine glänzendste Verwirklichung" (S. 154). Gegenüber der Stimmung des Nicht-mehr-müssens wird das Ehegericht in der Reformationszeit „zu einem großen und starken Volkserzieher" (S. 447). Auf der Landschaft bilden die Pfarrer und ehrbare Laien, die „egoumer", das Sittengericht. Diese Behörde wird durch das Mandat vom 26. März 1530 erweitert durch zwei „erbare mannen von den älteren im namen der kilchen" (S. 165). Da liegt die Wurzel des Presbyter- oder Seniorenamtes in den reformierten Kirchen. Die Stelle ist bisher unbeachtet geblieben. Das Ehegericht regelt die Pfrundsachen (5. Kap.). Seine Wirkung beruht auf der unmittelbaren Zusammenarbeit mit der Obrigkeit (6. Kap.).

Das Zürcher Ehegericht wurde bald von Anhängern der Reformation aus außerzürcherischen Gebieten, besonders den benachbarten gemeinen Herrschaften, angerufen (7. Kap.). In aller Form richtete Zürich in den Freien Ämtern und im Thurgau sein Eherecht auf. Sobald ein Zürcher als Schirmhauptmann in das Gotteshausgebiet von St. Gallen einrückt (13. Kap.), wird auch hier für die Errichtung des Ehegerichts gesorgt. „Seine Einrichtung ist Zeichen der (erstrebten) Landeshoheit im Gebiete der Gotteshausleute." Das Ehegericht erweist sich hier neben seiner kirchen- und kulturgeschichtlichen Bedeutung als ein Faktor in der Politik Zürichs, die Hegemonie in der Ostschweiz zu erlangen. Als solcher ist das Ehegericht in der bisherigen politischen Geschichte dieser Epoche nicht erkannt worden.

Der zweite Teil behandelt die Auswirkung des Zürcher Ehegerichtes in der deutschen Schweiz. Basel schließt sich zunächst an das Zürcher Vorbild an (8. Kap.), geht aber seine eigenen Wege in der Frage des Bannes. Zwingli war in Zürich mit dieser selbständigen Strafgewalt der Kirche nicht durchgedrungen. Oekolampad tritt erfolgreich dafür ein. Er trägt seine Auffassung in seiner hochbedeutsamen Rede auf der Herbstsynode 1530 vor, die Köhler erstmals voll ausdeutet. „Die Kirchengemeinde wird als selbständiges kirchenrechtliches Organ neben der bürgerlichen Gemeinde konstituiert, trotzdem beide ein christliches Gemeinwesen bilden. Und zwar nachdrücklichst die Kirchgemeinde, in Repräsentation. Sind diese Repräsentation die Ältesten, so werden sie hier zum ersten Male mit den biblischen Presbytern gleichgesetzt und damit göttlich legitimiert. Nicht also Martin Bucer hat das Ältestenamt als Gottes Ordnung, als ius divinum, in den evangelischen Kirchen begründet, sondern Johannes Oekolampad. Er ist damit der Begründer eines ius divinum im evangelischen Kirchenrecht überhaupt." (Sperrungen von Köhler, S. 284.) Darin möchte ich Köhler völlig zustimmen, daß er den Nachweis erbracht hat, daß Oekolampad als erster den Gedanken der von Gott eingesetzten Kirchenämter aufgebracht hat. Dagegen möchte ich die Frage erheben, ob man das zweckmäßig ius divinum nennen darf. Unbestreitbar ist, daß diese Kirchenämter als von Gott angeordnete und in der Kirche eingesetzte zu gelten haben. Mehr will Köhler, wie er mir brieflich mitteilte, mit ius divinum auch nicht sagen. Nun bedaure ich nur, daß er das nicht ausdrücklich in seinem Buch gesagt hat. Denn nach meiner Auffassung könnte aus der Darstellung Köh-

lers ein Mißverständnis entstehen, da der Begriff ius divinum nicht eindeutig festgelegt ist. Nach katholischer Auffassung (mir liegt gerade U. Lampert, Kirche und Staat in der Schweiz I, S. 19/20 vor) bedeutet ius divinum eine heilsnotwendige Rechtsordnung. Das ist jedenfalls nicht die Auffassung Oekolampads gewesen, ich möchte sogar bezweifeln, ob das je die Auffassung Calvins in bezug auf die Kirchenverfassung gewesen sei. Capito unterscheidet in seiner Rede auf der Basler Synode 1532 (S. 307) die innerliche, wahre, nur Gott bekannte Kirche und die äußere Kirchgemeinde. „. . . die eußerliche kilch ist ein eußerliche politia und regiment, das nit sol in die heimlichkeit (der Herzen) greifen." Das ius divinum der reformierten Kirchenämter ist ein anderes als das ius divinum der katholischen Kirche. Ich möchte deshalb den Wunsch aussprechen, daß der Begriff nur verwendet wird, wenn er expressis verbis definiert wird. Ferner möchte ich fragen, ob man in bezug auf Oekolampads Lehre von der Kirche von „göttlicher Heilsanstalt" (S. 285) sprechen darf.

Das Zürcher Ehegericht ist weiterhin Vorbild für das Berner Chorgericht, für die Ehegerichte in Schaffhausen, Glarus, Chur und den Bünden, St. Gallen (9. bis 13. Kap.).

Der ganze Entwicklungsgang läßt erkennen, daß das Ehegericht in der deutschen Schweiz Zeichen der zwinglischen Reformation wird. Zugleich zeigt sich das Bestreben, das Eherecht in der reformierten Schweiz zu vereinheitlichen (14. Kap.). „Mit andern Worten, die ersten Anfänge einer (deutsch-) schweizerischen Zivilgesetzgebung setzen beim Eherecht an" (S. 417).

Diese umfassende Wirkung des Zürcher Ehegerichts, die im zweiten Bande vollends deutlich werden wird, gibt dem Zürcher Reformator eine weltweite Bedeutung, die bisher nicht erkannt worden ist. Mit der mühevollen Herausarbeitung dieses Ergebnisses leistete Walther Köhler dem Werke Zwinglis den besten Dienst, den ihm der Geschichtsforscher leisten kann. Dafür sind wir ihm zu großem Dank verpflichtet. Möge ihm die Kraft geschenkt sein, den II. Band bald vorzulegen.

(Vgl. auch U. Stutz, Zu den ersten Anfängen des evangelischen Eherechtes. Zeitschrift d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, LIII. Bd. Kan. Abt. XXII, 1933. S. 288—331.)

Zürich. *L. v. Muralt.*

Leonhard von Muralt, Zwinglis dogmatisches Sondergut. Separatabdruck aus den Zwingliana Nr. 1/2, 1932. Zürich. Beer & Cie., 1932. 36 S. Mk. 1.60.

Was Zwingli über das Abendmahl, das Gesetz, den Menschen, Philosophie und Religion, Gott Besonderes gelehrt hat, weist der Zürcher Privatdozent in der Weise auf, daß er von den Zwingli, Calvin und Luther gemeinsamen Ansichten ausgeht, um dann sorgfältig die Abzweigungen zu verfolgen. Er zeigt, daß die humanistisch-philosophischen Gedanken Zwinglis nicht fremd neben seiner reformatorischen Überzeugung liegen. Die beiden Kreise sind, um dieses Bild zu brauchen, konzentrisch. Der lebendige Gott, ihr Mittelpunkt, ist der Gott wie der Erlösung, so auch der Schöpfung. Durch seinen Geist der Wahrheit schenkt er es auch Heiden, seine Größe zu erkennen. „So vermag die Weite des Geistes der Tiefe des Glaubens Zwinglis keinen Abbruch zu tun."

Zu einigen Punkten von Zwinglis Lehre nimmt der Verfasser persönlich Stellung, weil in solchen letzten Fragen „historische Wesenserkennt-

nis nicht möglich ist in bloßer Betrachtung ihres Gegenstandes, sondern ... dieser ... den forschenden Historiker zum Zwiegespräch und zur Stellungnahme ... zwingt." Daß solche persönlichen Urteile nicht fehlen, aber von der umsichtig objektiven Darstellung sauber abgehoben sind, scheint mir die vorliegende Schrift besonders auszuzeichnen.

Bachs (Zürich). *Hans Eppler.*

Heinrich Hoffmann, Reformation und Gewissensfreiheit. In: Aus der Welt der Religion. Religionswissenschaftliche Reihe. Heft 18. Gießen, A. Töpelmann. 1932. 39 S. 1.20 RM.

Entgegen der Auffassung, die Gewissensfreiheit sei eine unmittelbare Folgewirkung der Reformation, und in Ablehnung der gegenteiligen Ansicht, die Reformation habe mit Gewissensfreiheit gar nichts zu tun, zeigt der Verfasser in klarer Fassung des Tatbestandes, daß das vorliegende Problem weder mit einem glatten Ja noch mit einem entschiedenen Nein zu lösen sei. Er verweist darauf, daß die im Glauben der Reformatoren vorhandenen Ansätze zur Gewissensfreiheit durch die in den protestantischen Staaten eingeführten Zwangsmaßnahmen nicht zur Entfaltung gelangen konnten, wobei er aber anderseits zu bedenken gibt, daß die durch die Reformation anerkannte Selbständigkeit des Staates gegenüber den kirchlichen Gewalten diesen die Möglichkeit bot, in weiterer Folge sich für die Gewährung der Gewissensfreiheit zu entscheiden. Den Anteil der Mystiker und Humanisten an dem Durchbruch der modernen Toleranz gibt H. unumwunden zu, macht jedoch zugleich geltend, daß keiner von diesen die persönliche Verantwortung und Selbständigkeit des Glaubens annähernd so tief wie Luther erfaßt habe. So steht jedem Für ein Wider entgegen. Im einzelnen enthalten die Ausführungen des Verfassers von anderswo bekannte Feststellungen, in ihrer Zusammenfassung vom Standort einer völlig unvoreingenommenen Betrachtungsweise fördern sie die Lösung eines der verschlungensten Probleme der neueren Kulturgeschichte erheblich. Auf zusammengedrängtem Raum rollt H.s Schrift in einleuchtender Darstellung den gesamten Fragenkomplex auf.

Wien. *Karl Völker.*

Karl Hans Rendenbach, Die Fehde Franz von Sickingens gegen Trier (= Historische Studien Heft 224). Verlag Dr. Emil Ebering, Berlin 1933. 116 S. RM. 4.80.

R. schöpft aus drei bisher im großen und ganzen unbekannt gebliebenen Quellen: 1. Aus dem Bericht über die Sickingensche Fehde, den danach der Trierer Stadtschreiber Joh. Flade, vom Rat und den Bürgermeistern der Stadt beauftragt, verfaßt hat. Der Brief (Originalkonzept und Reinschrift auf der Trierer Stadtbibliothek, abgedruckt S. 81—116) ist sehr zuverlässig, weil er von einem Augenzeugen und Mithandelnden geschrieben ist und Flade als Stadtsekretär zu allen Briefen, Akten, Verträgen und Abrechnungen der Stadt Zugang gehabt hat, ja auch in alle geheimen Bindungen und Abkommen eingeweiht gewesen ist. 2. Aus dem Bericht in dem 1531 verfaßten und mit dem Reichstag zu Trier von 1512 beginnenden „Chronicon Abbatiae St. Maximini apud Treviros" von dem humanistisch gebildeten Mönch des Benediktinerklosters Joh. Scheckmann. Der Bericht ist, obgleich auch Sch. die Fehde miterlebt hat, mit Vorsicht aufzunehmen; nur die Berichterstattung über die Zerstörung des Klosters ist unbedingt zuverlässig. 3. Aus dem 1523 in Köln gedruckten aus 1100 Hexametern bestehenden

Epos des Humanisten Bartholomäus Latomus „Factio Sickingiana". Auch er hat die Fehde in Trier (als Universitätsprofessor) miterlebt, er ist sogar aktiv beteiligt gewesen, aber er ergreift einseitig die Partei des Kurfürsten Richard von Greifenklau. R. mustert auch noch die übrigen Quellen, Flade bleibt der zuverlässigste Wegweiser. Es ergibt sich, daß die Trierer Fehde Sickingens nicht wie z. B. die gegen Worms als ein Kriegs- und Beutezug anzusehen ist, sondern als ein Staatsstreich oder Putsch: Sickingen wollte sich in Trier als Kurfürst festsetzen und von hier mit Hilfe seiner Anhänger die Macht im Reiche an sich reißen. Wenn der zu den Zurüstungen und dem Aufwand in diametralem Gegensatz stehende negative Erfolg „den Ritter seines großartigen Nimbus entkleidet und eine völlige Desillusionierung der Machtstellung Sickingens herbeiführt", so versöhnt uns andererseits, daß Sickingen als „Idealist und Träger großer Gedanken" lebt und stirbt.

Zwickau i. Sa. *Otto Clemen.*

Skrifter af Paulus Helie. Udgivet af Det Danske Sprog- og Literaturselskab. Gyldendal, Kopenhagen 1932—33. Bd. I—III.

Der Paulus Helie, bekannter unter dem Namen Paul Helgesen, dessen Schriften die vorliegende, auf 6 Bände berechnete Ausgabe zum erstenmal vollständig sammelt und in einwandfreien Textausgaben der philologischen und kirchengeschichtlichen Forschung zugänglich macht, ist eine der interessantesten Erscheinungen der dänischen Reformationsgeschichte. Ich verweise auf meinen kurzen Artikel in Die Religion in Geschichte und Gegenwart[2], II Sp. 1779 und die dort angeführte Literatur. Die erschienenen, von dem Pastor P. Severinsen und dem Philologen Marius Kristensen besorgten Bände umfassen die politischen und religiösen Arbeiten von 1522—1530. Paul Helgesen begann mit einer Streitschrift gegen den Ablaßhandel Arcimbolds De Simoniaca pravitate 1517, deren einziger erhaltener Druck bei dem Brand der Kopenhagener Universitätsbibliothek 1728 verlorengegangen ist. Wir besitzen daher diese, für die Reformationsgeschichte wichtige Schrift nicht mehr. Dagegen konnte sein zweites Werk, eine dänische Übertragung der Institutio principis christiani des Erasmus von Rotterdam, nach der 1522 für Christian II. angefertigten Handschrift hier zum erstenmal abgedruckt werden. Der Druck von 1534 wird im 5. Band wiedergegeben werden. In die geistigen und politischen Wirren unter der Herrschaft des „Tyrannen" Christian führen uns die zwei Briefe des Karmelitermönches an die Canonici Johannes Laurentius von Roskilde (1523) und Petrus Ivari von Lund (1524) und die Reimchronik Christians II., die die schärfsten Angriffe auf den reformationsfreundlichen König enthält. Die Übertragung von Luthers Betbüchlein, Rostock 1526, mit der interessanten Vorrede und eine fragmentarische Textrekonstruktion des verlorengegangenen Sendschreibens an den dänischen Reichsmarschall Tyge Krabbe „Eine christliche Unterweisung über den Lutherschen Handel" von 1526 nach den Zitaten in Olaus Petris Gegenschrift schließen den 1. Band ab. Der II. Band enthält die äußerst aufschlußreichen Schriften Helgesens gegen den Malmöer Reformator und Bibelübersetzer Hans Mickelsen 1527 und die von dem Schwedenkönig Gustav Wasa erlassenen Reformationsfragen 1528. Aus demselben Jahr stammen ein Traktat Helgesens über die Behandlung kranker und armer Leute, den spätere Quellen mit der geplanten Errichtung eines städtischen Hospitals in Kopenhagen in Verbindung bringen, und eine dänische Übersetzung von Angelus Politianus' Schrift Magni Athanasii in psalmos opusculum, Straßburg 1508, beigefügt

einer dänischen Psalterübertragung von Helgesens Schüler, dem Karmeliter Franciscus Wormordus. Neben diesen beiden kürzeren Schriften enthält der III. Band Helgesens ausführliche Antwort auf das von der Stadt Malmö herausgegebenen Reformationsbuch, die hier zum erstenmal im Druck erscheint. Mit einem Hinweis auf den 1530 in Aarhus gedruckten „Brief gegen die Priesterehe", von dem nichts erhalten ist außer einigen Hinweisen in gegnerischen Schriften, nach denen es sich um eine Übersetzung eines juridischen Gutachtens (von Dr. Stagefyr?) handelt, schließt der Band. — Die durch die vorliegenden Bände zugänglich gewordenen Schriften Paul Helgesens verändern zwar nicht, aber vertiefen das Bild, das wir von diesem letzten großen Vertreter der alten Kirche in Dänemark gewonnen haben: ein nordischer Mönch im Geiste der heiligen Birgitta, die nicht ohne tiefern Grund so häufig in seinen Schriften herangezogen wird, gleich leidenschaftlich und unerschrocken Standpunkt nehmend in den Dingen von Volk, Staat und Kirche, einer Reform zugeneigt, aber von den Wirkungen Luthers in seinem Vaterland abgestoßen, die geistige Führerschaft der Kirche betonend, theologisch und humanistisch gebildet, fromm ohne mystische oder asketische Züge, ein würdiger Vertreter des Ordenslebens und des Katholizismus in einer Zeit des Rückganges und der Verfolgung.

Kopenhagen. *Viktor Waschnitius.*

Johannes Althusius, Politica methodice digesta (reprinted from the third edition of 1614, augmented by the preface to the first edition of 1603, and by 21 hitherto unpublished letters of the author) mit einer Einleitung herausgegeben von Carl Joachim Friedrich, Ph. D., Assistant-Professor of Government Harvard University. 1932. Cambridge, Harvard University Press.

Auf diese Neuausgabe des berühmten Werkes von Joh. Althusius, das man im allgemeinen lediglich aus der meisterhaften Monographie von Otto v. Gierke kannte, müssen auch die Theologen und im besonderen die Kirchenhistoriker aufmerksam gemacht werden. Und zwar aus einem doppelten Grund: Einmal weil wir hier eine vorzügliche Ausgabe dieses auch kirchengeschichtlich bedeutsamen Buchs geschenkt bekommen. Drucktechnisch und philologisch ist hier das Beste geleistet worden; der Lebensgang und die von Althusius zitierten Werke sind ausgezeichnet klar zusammengeordnet und dargestellt, und jeder, der selbst in diesen Zeiten gearbeitet hat, weiß, wieviel strenge Arbeit hinter einem solchen Katalog von in diesem gelehrtesten und mühseligsten aller Zeitalter benutzten Büchern steht. Außerdem hat der Herausgeber eine Reihe von unbekannten, aber zum großen Teil interessanten Briefen des Autors entdeckt und hier publiziert, durch welche das persönliche Bild des Althusius lebendiger und reicher gestaltet wird. Sodann aber hat der Herausgeber eine „Vorrede" geschrieben, die aller Beachtung wert ist. Gewiß, eine weitverzweigte Monographie, welche den Wurzeln und Beziehungen des geistigen Seins des Joh. Althusius nachgegangen wäre und so eine Reihe von kleinen Monographien geliefert hätte, wäre noch aufschlußreicher und fruchtbarer gewesen. Aber auch diese Vorrede schlägt Töne an, die in der hoffentlich kommenden Forschung nicht überhört werden dürfen, und welche die Grundlage für weitere Untersuchungen bilden werden. Wie mir scheint, sehr mit Recht, grenzt sich der Herausgeber gegen Gierkes Monographie ab. Gierke hat Althusius im wesentlichen vom Gedanken des Naturrechts und damit des Rechts überhaupt, soweit es

für den Staat konstitutiv ist, verstanden. Friedrich, in der neuen Problematik des Staatsrechts groß geworden, legt den Finger auf die Politik und auf die theologischen Grundsätze des Althusius. Ich zweifle nicht, daß er richtig sieht. Althusius ist in der Tat der politische Theoretiker des Calvinismus, der sich nicht umsonst vornehmlich vom Boden der Bibel und der Antike aus mit seinen Gegnern Jean Bodin und Peter Ramus auseinandersetzt; und sein Ziel ist die Erkenntnis des in der Politik sich verwirklichenden Gemeinschaftslebens der Menschheit. Die von Gierke vorgenommene Identifikation von Politik und Naturrecht widerspricht also der Intention des Althusius. Das führt der Herausgeber im einzelnen sorgfältig und klug aus: „All this is meant politically, not legally," so könnte man den einen seiner Leitsätze zusammenfassen. Der andere läßt sich aus der geistesgeschichtlichen Stellung ableiten, die er dem Althusius zuweist. Dieser Calvinist steht mit seinem Gottesgedanken, der in seiner Theorie von der Politik wirksam wird, zwischen Thomas von Aquino und Männern wie Hobbes, Spinoza und Locke. Das zeigt sich in seinem Wort: Quod deus est in mundo (oder in universo), lex est in societate. Sein psychologischer Naturalismus hat seine Wurzel in seinem abstrakten und „fernen" Gottesbegriff, in den der Calvinismus ausgelaufen ist.

Ich habe nur die Grundgedanken dieser Vorrede, und diese zu kurz, hervorgehoben, aber ich wünschte aus meinen früheren Studien zum 16. und 17. Jahrhundert heraus, daß die Fäden, die hier angesponnen werden, weiter verfolgt würden. Der Zusammenhang von theologischem und humanistischem, von biblischem und politischem Denken ist noch längst nicht genügend aufgehellt, trotz seiner Bedeutung für die Problematik der modernen Welt. Man sollte den Fleiß und die Denkenergie aufbringen, um das große 17. Jahrhundert, das im 16. wurzelt, allmählich zu enträtseln. Die Arbeit des Herausgebers ist ein wichtiger Schritt auf diesem Weg.

Berlin. *Erich Seeberg.*

Otto Westphal, Gustav Adolf und die Grundlagen der schwedischen Macht. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt.

Das Buch will auf Grund der die Quellen verwertenden Vorarbeiten „die Erscheinung des Königs auf dem Hintergrund der schwedischen Geschichte überhaupt" vorführen. Dieser Hintergrund nimmt die größere Hälfte des Ganzen ein und stellt S. 1—93 die schwedische staatliche Entwicklung ab ovo bis 1611 dar, S. 97—156 bleibt für Gustav Adolf. Das ist gegenüber der sachlich einheitlicheren Abgrenzung bei Joh. Paul kein absoluter Gewinn, obgleich mehrere auf Gustav Adolf hinführende Linien (die schwedische Ostpolitik, das Bauerntum innerhalb des Staatsganzen) weit zurück verfolgt werden können. Für die Kirchengeschichte konzentriert sich das Interesse auf die Darstellung Gustav Adolfs. Der Verfasser will hauptsächlich der Legendarisierung Gustav Adolfs zu einer Lichtgestalt entgegentreten, in der er mit kühner Wortbildung einen „Ultramarinismus" der Protestanten erkennen möchte. Man soll zunächst von den Bekenntnissen des Königs absehen, denn es ist eine Zeit, die von der religiösen Redensart üppigsten Gebrauch macht. Dann erkennt man die stets festgehaltene Linie Gustav Adolfs, es ist die, daß er das allgemeine protestantische mit dem schwedischen Interesse für identisch hält und nicht einen Schritt über dessen Grenze hinaus für das erstere eintritt (S. 110). Daß beides in der Tat

zusammenfällt, gesteht der Verf. zu, sieht aber Gustav Adolf kommen als Eroberer (obgleich er das mit Emphase hierfür zitierte Wort: „si Rex victor, illi praeda erunt" etwas genauer auf den aus dem Zusammenhang sich ergebenden Sinn hätte prüfen dürfen S. 144) und hinstreben auf das Ziel eines „baltischen Großreiches, verstärkt durch eine ihm angegliederte Allianz der protestantischen Stände" (S. 156). Das ist das nicht neue Bild des rein egoistischen Politikers, der sich der religiösen Phrase bedient. Obgleich diese Verflachung weder der politischen Struktur des konfessionellen Zeitalters noch dem, was uns von Gustav Adolf an Wort und Tat überliefert ist, gerecht wird, so wird man sich nicht ohne vielfältige Bereicherung und Belehrung in das stoff- und geistreiche Gemälde schwedischer Geschichte vertiefen.

Halle. *E. Kohlmeyer.*

Theodor Wotschke, Matthäus Merian. (Neue Kirchliche Zeitschrift 1931. S. 58—64, 185—192.)

W. führt den Nachweis, daß der berühmte Kupferstecher in Frankfurt a. M. in freundschaftlichen Beziehungen zu jenen Mystikern stand, die die Kirche als Babel ansahen. Er hat heimlich auch Bücher der Mystiker drucken lassen. Wegen des Drucks von Johann Arndt hatte er schon Schwierigkeiten in Frankfurt a. M. Ich zitiere ein Wort von Merian: „Babel bleibt Babel, und die rechten Glieder Christi müssen unter dem Kreuz bleiben. Jetzt findet sichs hier, welche des Herrn Freunde und Liebhaber des Arndt Schriften seien, bei den Lutheranern gar niemand. Er viel mehr bei den reformierten beachtet wird." Das Material zu diesen bisher unbekannten Dingen hat W. gewonnen aus dem Studium vieler Briefsammlungen.

Berlin. *Walter Wendland.*

Neuzeit.

Dr. Maria Lücker, Die französischen Psalmenübersetzungen des XVIII. Jahrhunderts als Ausdruck der geistigen Strömungen der Zeit. (Studien zur abendländ. Geistes- und Gesellschaftsgeschichte, herausgeg. von Herm. Platz, IV.) 193 S. Bonn und Köln 1933, Ludwig Röhrscheid, Verlag. Preis 6.50 RM.

Von der Voraussetzung aus, daß sich jede geschichtliche Epoche in der ihr eigentümlichen Interpretation altererbter Geistesgüter deutet und darstellt, ist die Arbeit Lückers, in der mit Hilfe der Psalmenübersetzungen die verschiedenen Geistesströmungen Frankreichs erläutert werden, ein durchsichtig ausgeführter Beitrag zur franz. Kulturgeschichte geworden. In zwei sich einander ergänzenden Teilen führt Lücker die Aufgabe durch.

Im ersten wird der Einfluß der religiösen Strömungen auf die Psalminterpretationen, z. B. der späteren Jansenisten u. Quietisten dargestellt, wird gezeigt, wie ein Quesnel oder Nicolas Fontaine die ihnen eigentümlichen religiösen Probleme und Bedürfnisse, das Problem der Gnade oder das jansenistische Grundgefühl des Abstands zwischen Gott und Mensch, in ihren Psalmenbetrachtungen in den Vordergrund stellen, während hingegen bei den Quietisten, bei Frau von Guyon oder dem Abbé Brion, durch willkürliche Hineindeutung mystischer Motive gewisse Psalmen in quietistischem Sinne umgebogen werden. Eine dritte Gruppe, mit der wir tiefer ins 18. Jahrhundert hineinkommen, behandelt Lücker im Anschluß an Bossuet, in dessen geistiger Folge der

Père Berthier, einer der feinsten und zugleich tiefgründigsten Männer auf der Gegenseite der Freigeister, seinerseits die gewichtigsten Gegenargumente gegen den aus England kommenden und in Voltaire zur Vormacht gelangten Deismus gerade aus den Psalmen herausholte.

Als Ergänzung zu dieser religionsgeschichtlichen Betrachtung der Psalmendeutungen ist der zweite Teil der Arbeit gedacht, in dem die Psalmenübersetzungen des 18. Jahrhunderts als Kunstwerke studiert werden. In eingehenden Stil-, Sprach- und Wortschatzuntersuchungen zeigt Lücker mit Hilfe eines geschickt zusammengestellten Beispielmaterials auf, wie sich hier deutliche Spuren des Barock und Rokoko und des philosophischen und literarischen Zeitgesichts nachweisen lassen. Wenn trotz anzuerkennender Vorsicht in der Behandlung dieser Fragen Maria Lücker die Gefahren der Begriffs- und Vorstellungsvermengung, welche die Übertragung von Begriffen aus der einen in die andere Kunst mit sich bringt, nicht immer ganz vermeidet, so sind doch diese Untersuchungen nicht weniger interessant und in ihrem Ergebnis einleuchtend. — Daß freilich gerade zu einer solchen geistesgeschichtlichen und ästhetischen Untersuchung das Zeitalter eines Rousseau und Voltaire, eines Montesquieu und Buffon gewählt wurde, muß erstaunen. Das 17. und vornehmlich das alle anderen überragende 16. Jahrhundert mit seiner außerordentlich lebendigen Kunst und Religiosität auf reformierter wie auf katholischer Seite wäre gerade für eine solche Untersuchung ungleich ergiebiger und bedeutungsvoller gewesen; es liegt aber ein Verdienst in der Arbeit Lükkers, durch die klare Sichtung lehrreichen und kaum beachteten Materials dargetan zu haben, wie auch unter den aufklärerischen Hauptströmungen des enzyklopädischen Zeitalters ein eigenartiges, diesen Geistesströmungen eng angepaßtes religiöses Leben seine Sonderexistenz fortsetzt, um schließlich zu Beginn des 19. Jahrhunderts in die neue religiöse Lebensform der Romantik auszumünden.

Die Arbeit enthält zum Schluß eine wertvolle chronologische Zusammenstellung der im 18. Jahrhundert erschienenen französischen Psalmenübersetzungen.

Berlin. *Walter Mönch.*

Th. Wotschke, Zwei Freunde August Herm. Franckes. Jahrbuch für Mecklenburger Geschichte 1931, 203—216. — Aus den Briefen des Hofkantors Rudolph in Dargum, ebda. S. 219—230. — Erdmann Neumeisters Briefe an Ernst Salomo Cyprian. Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte. Bd. 26, 107—146. 30, 136—161. 31, 161—167.

Gerade Mecklenburg ist besonders lange Domäne der Rechtgläubigkeit geblieben und von dem neuen Glaubensleben wenig berührt. Um so dankenswerter sind die Nachrichten von den ersten Vertretern des Pietismus in Mecklenburg, Hennings und Mendel. Auf S. 213 eine interessante Schilderung über den Zustand des geistlichen Standes. — Dargum war der Hauptsitz der Pietisten in Mecklenburg. Die Briefe des Hofkantors Rudolph lassen uns in die Stimmungen dieses Kreises hineinsehen. Alle diese kleinen Beiträge, die Wotschke oder Weiske in Halle aus dem Briefnachlaß Franckes uns mitteilen, lassen uns erst ganz mitfühlen, wie der Einfluß Halles sich in die kleinsten Ecken deutschen Landes und auch darüber hinaus erstreckt. Durch alle diese Mitteilungen wird eine neue Biographie Franckes möglich.

Neumeister tritt im Jahre 1718, als er an Cyprian einen Bericht über die Jubelfeier der Reformation nach Gotha sendet, mit ihm in Briefwechsel bis zum Jahre 1742. Die 66 Briefe zeigen, wie stark der Kampf zwischen Luthertum und Pietismus noch war und wie wenig man von Unionsstimmungen reden darf. Während andere, wie Loescher, Spener schonten, greift er diesen gerade an (in Brief Nr. 17 vom Jahr 1725): „Weil die Heuchler alle ihre Festung auf Spener bauen und viel unberichtete Gemüter sich durch dieses Mannes Wesen blenden und betören lassen, so muß man endlich seine Blöße einmal recht aufdecken." Vielleicht faßt Wotschke selbst oder ein anderer die vielen neuen Erkenntnisse, die durch Briefmitteilungen über die letzten Kämpfe der Lutheraner gegen die Pietisten uns geworden sind, in einem Aufsatz zusammen.

Berlin. *Walter Wendland.*

Neues über die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg 1731/32. Zur Zweihundertjahr-Erinnerung. Auf Grund des handschriftlichen Nachlasses des Geh.-Rates Dr. Gust. Rohrer von Georg Loesche (D. Dr. Prof.), Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich. 50. Jahrg. Wien und Leipzig 1929. 8°. 218 Seiten. RM. 3.—.

Die Emigration der Salzburger Protestanten von 1731/32. Das Spiel der politischen Kräfte. Von Dr. Josef Karl Mayr. Salzburg 1931. (Sonderabdruck aus den Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, Band 69—71.) 8°. 191 S. RM. 6.—.

Die Literatur über die Emigration der Salzburger begann bereits im Jahr 1732 mit Darstellungen, die 2 oder sogar 4 Bände umfaßten, aber mehr oder weniger einseitigen Charakter trugen, da sie entweder nur auf dem Material der salzburgischen oder der preußischen Akten beruhten. Die bis Ende des 19. Jahrhunderts erschienene Literatur ist 1886 von E. Dannaggel im „Neuen Anzeiger für Bibliographie und Bibliotheken", Bd. 47, und 1893 in Doblhoffs „Beiträgen zum Quellenstudium salzburgischer Landeskunde" zusammengestellt. Die beiden Arbeiten des Breslauer Professors L. Fr. Arnold: „Die Vertreibung der Salzburger Protestanten und ihre Aufnahme bei den Glaubensgenossen" (1900) und „Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg unter Erzbischof Firmian und seinen Nachfolgern" (1900 und 1901) beruhen nicht nur auf den preußischen, sondern auch auf den salzburgischen Akten und den Emigrationsakten der kaiserlichen Kanzleien. In jüngster Zeit ist der gleiche Gegenstand auf breiter Quellengrundlage von zwei Seiten in Angriff genommen, von protestantischer und katholischer Seite: von D. Loesche und Dr. J. K. Mayr. Ersterer hatte auf der Historiker-Tagung in Graz 1927 und letzterer Ende 1927 auf der Tagung des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine in Danzig über die Salzburger Emigration einen Vortrag gehalten. Unabhängig voneinander haben beide ihre Arbeiten veröffentlicht und zwar zuerst Loesche. Seine Schrift beruht nicht auf eigenen archivalischen Forschungen, sondern auf den Abschriften und Auszügen, die ein Emigrantensproß, Geh.-Rat Dr. Gustav Rohrer in Danzig, von 1903—1912 auf 10 000 Quartseiten hergestellt hatte, die Loesche von den Erben des Verstorbenen zwecks Bearbeitung zur Verfügung

gestellt erhalten hatte; der Stoff stammt von Rohrer; Bearbeitung, Auswahl, Anordnung, Formgebung und Ergänzungen von Loesche. Der Verfasser beschränkt sich auf die eigentliche Austreibung und Auswanderung und verzichtet auf die Schilderung der Aufnahme der Flüchtlinge; er bietet die fesselnden diplomatischen Verhandlungen zwischen Salzburg, Wien, Regensburg und Rom mit Anschluß von auswärtigen protestantischer Staaten. Loesche erbringt den Nachweis, daß Christani von Rallo, der Kanzler des Erzbischofs Firmian, die treibende Kraft der Verfolgung und Ausrottung der Protestanten war; ferner schildert er die Seelenverfassung der Auswanderer, gibt genaue Auszüge aus den amtlichen Berichten der Pfleger und stellt die Verhandlungen Salzburg-Wien, Salzburg-Rom und Salzburg-Regensburg dar.

Während Loesches Arbeit mehr den Charakter einer Materialsammlung trägt, hat Dr. Mayr es sich zur Aufgabe gestellt, „das Spiel der politischen Kräfte" zur Darstellung zu bringen. Was an Mayrs Arbeit jeden wissenschaftlichen Forscher so sympathisch berührt, ist seine große Objektivität. Freimütig erklärt der katholische Forscher, daß „die Emigration von 1731/32 kein Ruhmesblatt salzburgischer Geschichte bildet" und „daß die alten Schatten auch durch das umfassendste Quellenstudium nicht beseitigt werden können". „Ich habe nichts verschwiegen und nichts beschönigt und nichts gesucht als die Erkenntnis, wie es gewesen ist." Nach meinem Dafürhalten hat er dies Wort der Einleitung zur Wahrheit gemacht. Dr. Mayr gibt offen zu, daß das Emigrationspatent Erzbischof Firmians von 1731 im Widerspruch stand mit den Bestimmungen des Westfälischen Friedens, der eine dreijährige Frist für Auswanderung um des Glaubens willen festgesetzt hatte, und daß Firmian seine schroffe Maßnahme nur dadurch zu rechtfertigen versuchen konnte, daß er die Protestanten Salzburgs zu Aufrührern und Sektierern stempelte. Mayr verschweigt nicht, daß es Schuld des Salzburger Landklerus war, der den Protestantismus hatte festwurzeln lassen; er schildert die schwierige Lage, in die der Salzburgische Reichstagsgesandte in Regensburg, Zillerberg, versetzt war, der das Emigrationspatent seines Herrn für ungesetzmäßig hielt und doch seine Sache in Regensburg vertreten sollte und sich dabei zweifelhafter Mittel bedienen mußte. Mayr bezeichnet das Emigrationspatent als „vielseitig, zwiespältig und doppelpolig"; auch sein Urteil über die Salzburger Lutheraner sucht den Verhältnissen gerecht zu werden. Ferner schildert er die Verhandlungen Salzburgs mit dem Kaiserhof, der sich ablehnend verhielt, ferner die vergeblichen Bemühungen Zillerbergs in Regensburg, die Befragung der Emigranten, das Eingreifen Preußens auf der einen und der römischen Kurie auf der anderen Seite, das Eingreifen des Reichshofrats, der sich gegen Firmian erklärte, den Erlaß eines verbesserten Generalpatents, das aber, weil die Emigration bereits vollendet war, gegenstandslos geworden war. — In seinem Schlußwort betont Dr. Mayr, daß das Emigrationswerk im wesentlichen das Werk des erzbischöflichen Kanzlers Christani gewesen sei, das Firmian mit seinem Namen decken mußte, sowie daß Firmian zu seiner schroffen Maßahme sich gezwungen sah, weil sonst nach drei Jahren das ganze Salzburger Land lutherisch geworden wäre. „Firmian hatte die Glaubenseinheit wiederhergestellt," aber sein Land entvölkert, doch „der König von Preußen hatte seinem Lande viele Tausend arbeitsamer Hände und standhafter Herzen gewonnen": so schließt Dr. Mayr seine hoch beachtenswerte Darstellung.

Berlin-Friedenau. *Georg Arndt.*

Leo Just, Zur kirchenpolitischen Lage in Österreich beim Regierungsantritt Franz' II. (März bis Dezember 1792). Separat-Abdruck aus „Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken", herausg. vom Preußischen Historischen Institut in Rom, Bd. XXIII, S. 242—266. Rom (27), Verlag von W. Regenberg.

Beim Regierungsantritt Franz' II. war es der Kurie insbesondere darum zu tun, einerseits die jansenistisch gerichteten Theologieprofessoren der Universität Pavia Tamburini und Palmieri zu beseitigen und anderseits die von der böhmischen Kanzlei in Aussicht genommene Konferenz wegen Aufhebung des Zölibates zu verhindern. Es handelte sich dabei um Abwehrmaßnahmen gegenüber der Kirchenpolitik des ohne Empfang der Sterbesakramente unerwartet rasch heimgegangenen Kaisers Leopold II. An der Hand von Aufzeichnungen im Vatikanischen Archiv legt der Verfasser die Bemühungen des damaligen Wiener Nuntius Caprara, in beiden Fällen eine für den Römischen Stuhl günstige Lösung herbeizuführen, dar. In der Zölibatsfrage hatte er Erfolg, insofern er maßgebende geistliche Würdenträger bestimmte, die geplante Beratung zu hintertreiben. Die Absetzung der mißliebigen Pavenser vermochte er jedoch ungeachtet der Geneigtheit des jungen Herrschers nicht zu erreichen, da dieser nicht in Gegensatz zu den josephinisch gerichteten Regierungsstellen treten wollte. Die beiden beanstandeten Professoren wurden erst 1794 in ehrenvollster Form in den Ruhestand versetzt. Die Haltung Franz' II. bestätigt nach J. das Urteil Wolfsgrubers, der Josephinismus habe sich unter ihm „zu festen, bleibenden Formen auskristallisiert". Wie die Studie über Hontheim (vgl. ZKG. L, 1931, S. 505), so erschließt auch diese Arbeit des Vf. Neuland.

Wien. *Karl Völker.*

Herbert Hafter, Der Freiherr vom Stein in seinem Verhältnis zu Religion und Kirche. Berlin-Grunewald, Walter Rothschild 1932. XIV, 109 S. (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, H. 71). 5.60 RM.

So lebhaft seit dem Erscheinen des großen Werkes von Max Lehmann die Auseinandersetzung über die Ursprünge der Staatsgedanken Steins gewesen ist, so wenig wurde bisher die Frage nach den letzten persönlichen Grundlagen seines Werkes in ihrer ganzen Bedeutung empfunden. Die politische Geschichtsschreibung hat Stein den Christen wohl immer gesehen, im allgemeinen aber ohne das Bedürfnis, ihn mit seinem Werk am Staate in eine tiefere innere Beziehung zu setzen; die Theologie hat ihn bis heute noch kaum entdeckt, trotz aller theoretischen Erörterungen über das Verhältnis von christlicher Ethik und Politik. Es war zuerst die schöne und reife Arbeit von Walther Schneider über „Die religiösen Anschauungen des Freiherrn vom Stein" (Gießener Dissertation 1928), die dieser Frage zusammenhängend nachzugehen unternahm. Unabhängig von ihr und über ihre Fragestellung in mancher Hinsicht hinausgreifend, ist nun das Problem angefaßt in der hier vorliegenden neuen Untersuchung, die als Freiburger Dissertation entstanden ist unter der sachkundigen Führung Gerhard Ritters, des Verfassers der neuen großen Stein-Biographie. Was Hafter über Schneider hinaus bietet, ist — neben einer erheblichen Erweiterung des sorgfältig ausgewerteten Quellenmaterials — die mehr biographische Anlage und die eindringende Berücksichtigung der Kirchenfrage im Staatsdenken des Re-

formers. Man wird, übrigens schon nach dem Vorgang Erich Försters, die Entwicklung der Kirchenverfassung und kirchlichen Einrichtungen im 19. Jahrhundert künftig nicht darstellen können ohne Berücksichtigung der Gedankenwelt dieses großen Mannes, in dem der Christ und der Staatsmann einen so engen Bund — und einen Bund von solch weltgeschichtlicher Auswirkung — eingegangen sind. Tiefer allerdings als das in Einzelfragen der Verwaltung ausmündende Kirchenproblem führt die Frage nach dem inneren Zusammenhang der persönlichen Frömmigkeit unseres Staatsmannes mit der Grundrichtung seines Staatsdenkens. Vor dem nachdenklichen Beobachter erhebt sich im Blick auf Stein und sein Werk immer wieder die Frage: Wie konnte diese persönlich so stürmische Natur, dieser dem Unbedingten zugewandte sittliche Charakter in seinen Staatsgedanken zu jenem klassischen Vertreter des Maßes werden, das sein Werk in der Tiefe kennzeichnet, jener ethisch-politischen Ruhe und Reife, die es so hoch erhebt über die Radikalismen seiner Zeit zur Rechten und zur Linken, die ihm derart das Gepräge des Ewigen verleiht? Es ist eine Frage, die der Lösung noch heute harrt, deren Herausstellen von einer wissenschaftlichen Erstlingsarbeit zu erwarten unbillig wäre, zu deren Verständnis aber die hier vorliegende umsichtige Untersuchung wichtige und wertvolle Vorarbeit geleistet hat. In ihrem umfassenden Sinne wird diese Frage der politische Historiker vielleicht an den Theologen weitergeben müssen.

Gießen. *G. Koch.*

Fr. Agostino Gemelli O.F.M., Dom. Silvio Vismara O.S.B., La Riforma degli studi universitari negli Stati Pontifici (1816-1824). Milano, Vita e Pensiero, 1932. VIII, 398 S.; L. 25. „Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore". S. V. Scienze storiche vol. XIII.

Als Sixtus V. mit der Bulle vom 25. März 1588 Immensa Aeterni Dei omnium opifex sapientia die fünfzehn römischen Kongregationen einsetzte, vertraute er der zehnten Kongregation Pro Universitate Studii Romani außer der Bevormundung der römischen Universität, der Sapienza, auch die Überwachung der Universität von Paris, von Oxford, von Bologna und von Salamanca an. Die Bulle: Quod divina sapientia, die von Leo XII. am 28. August 1824 ausging, machte aus der alten Sixtinischen Kongregation eine Art Kultusministerium des Kirchenstaates. Aus dem Fond der Studien-Kongregation, die im Jahr 1870 an das römische Staatsarchiv und an das vatikanische Archiv überging, haben Gemelli und Vismara — der zweite sicher in einem viel umfangreicheren Maße als der erste — ihr ganzes urkundliches Material entnommen, das der Darstellung der Studienreform, besonders der Reform der Universitätsstudien dient, die von Pius VII. entworfen und von Leo XII. durch die Bulle von 1824 sanktioniert worden ist. Man besaß bisher über diesen Gegenstand nichts. Vor zwanzig Jahren hatte die Formiggini Santamaria die Volkserziehung des Kirchenstaates untersucht, aber sie hatte einerseits ihre Forschung auf den Elementarunterricht beschränkt, andererseits diese zeitlich bis 1870 ausgedehnt. Deshalb war die Reform, die in der vorliegenden Untersuchung die „Reform Consalvis" heißt, und die Periode ihrer Vorbereitung in dieser Monographie nur flüchtig behandelt worden. Hier dagegen hat wirklich die Reform selbst und ihre mühevolle Vorbereitung eine erschöpfende Darstellung gefunden. Diese ist sehr glücklich gezeichnet dank einer mäßigen, aber gewissenhaft durchgeführten Reihe von geschichtlichen Vorarbeiten,

welche den Ursprung und die Entwicklung der verschiedenen höheren Bildungsinstitute zusammenfassen, welche durch den 1824 erlassenen „Methodo di Studio" modernisiert wurden: die „Sapienza" von Rom, das „Studio" von Bologna, die Universitäten — der Name klingt heute sehr anspruchsvoll für so rudimentäre Lehrkörper — von Cesena, Ferrara, Macerata, Perugia, Fermo, Urbino-Camerino und Fano. Von akademischen Lehranstalten von solcher territorialen Beschränktheit, und von einer Kommission wie der, die von Pius VII. gegründet und von Consalvi inspiriert war, hätte man einen Reformplan, der die höheren Schulen des Kirchenstaates auf das Niveau der großen auswärtigen Universitätskörperschaften vom Anfang des 19. Jahrhunderts stellen sollte, wahrhaftig nicht erwarten können. Jedenfalls ist es von großem Interesse, den Gegensatz der Strömungen an der Kurie im Verlauf der Sitzungen zu verfolgen — Consalvi führte die Politiker wie Paca die Rigoristen. Die Kommission selbst war zuerst aus den Kardinälen Litta, Fontana, Di Pietro, Della Somaglia, dann aus Zurla, Castigilioni, Cavalchini, De Gregorio gebildet, Sekretär war immer Msgre. Bertazzoli — und die Gesichtspunkte zu beurteilen, welche das Papsttum vor einem Jahrhundert in Sachen der Erziehung zu leiten vermochten. Diese Gesichtspunkte laufen auf den entschiedenen Willen hinaus, die Selbständigkeit zu unterdrücken und aufs strengste die traditionellen Einstellungen in Methode und Lehre zu wahren. Wenn heute die Studienkongregation die Möglichkeit hätte, eine Aktion außerhalb der Organisation der theologischen Schulen in den Seminaren durchzuführen, wären ihre Gesichtspunkte dieselben. Vismara prüft diese Gesichtspunkte mit einer Gründlichkeit, die man in einem Buch von Format nicht zu tadeln braucht. Auf Seite 2 ist vorweg in einer Behauptung deutlich ausgesprochen, daß die Natur des Kirchenstaates „unleugbar verworren war" wegen der „beständigen Vermengung von Heiligem und Profanem". Im Lauf der Darstellung ist öfters (S. 155 und 161) „der Mangel an Studenten in Rom und vielleicht auch im ganzen Kirchenstaat" ausgesprochen. Wenn Vismara nicht hätte einfach Chronistenarbeit leisten wollen, könnte man ihm etliche Lücken vorwerfen. Am schwerwiegendsten wäre in diesem Falle folgender Einwand: er erforscht nie die Art des philosophischen Unterrichts an den kirchlichen Universitäten vor und nach der Reform von 1824, der ganz von dem Sensismus durchtränkt war, den der Pater Soave personifizierte und der, während er so offen den Richtungen jenseits der Alpen widerspricht, der Vorkämpfer des Neothomismus ist. Eine Einzelheit: Vismara, Professor der Katholischen Universität von Mailand, nennt das Römische Staatsarchiv „Gast des Palazzo del Gesù"! (S. 32).[1])

Rom. *E. Buonaiuti.*

Francesco Ruffini, La vita religiosa di Alessandro Manzoni. Con documenti inediti, ritratti, vedute e facsimili. Bari, Laterza, 1931. 2 voll. I (XVI, 436); II (500) L. 60 „Biblioteca di Cultura moderna" 198, 1. 2.

Es ist ein richtiger Index-Prozeß, den der Verfasser in diesen beiden dicken Bänden gegen die Orthodoxie von Alessandro Manzoni anstrengt. Man könnte sich keinen peinlicheren, keinen durchtriebeneren, keinen unbarmherzigeren Untersuchungs-Richter denken als ihn, und auch keinen, der besser gedeckt wäre. Der Verfasser gehört

1) Aus dem Italienischen übersetzt durch E. Benz.

zu den ganz wenigen weltlichen Forschern Italiens, welche von Grund auf die Strömungen und die Richtungen der reformatorischen und nachreformatorischen Frömmigkeit kennen. Seine technische Gewandtheit als Jurist führt ihn zu einer an manchen Stellen äußerlichen und künstlichen Wertung der mystischen und theologischen Richtungen. Aber als Ersatz dafür setzt ihn seine geschulte Kritik instand, sich kein einziges Zeugnis entgehen zu lassen, das in Beziehung zu seiner Forschung steht. Hier hat der Verfasser ein gewaltiges Material gesammelt, um in ihren intimsten Einzelheiten die Welt der Erfahrungen und Beziehungen Manzonis zu rekonstruieren, vom Zeitpunkt seiner „Bekehrung" an bis zu dem der Revision der „Osservazioni sulla morale cattolica" und zu dem Zeitpunkt seines Briefes an P. Cesari. Einige Male freilich ist das gesammelte Material schlau gedeutet, um mehr zu sagen, als der nackte Wortlaut es zuläßt. So entnimmt der Verfasser einem Brief der Donna Giulia an Tosi einen Abschnitt, der sich auf die Geschichte von Port Royal bezieht: „Oh, wahrhaftig, könnte ich diese erhabenen und heiligen Personen nachahmen! Heiliger Gott, was für Vorbilder! Diese Geschichte, die ich lese und immer wieder lese, ist eine große Sache!" Hier bricht der Verfasser das Zitat ab, während die banalen Sätze, welche im Briefe folgen, zeigen, mit welcher unbefangenen Leichtigkeit Donna Giuglia im Sinne von Tosi enthusiasmiert sein konnte, ohne daß ihre begeisterten Äußerungen über Port Royal als Beweis für eine ausgesprochen jansenistische Einstellung im Hause Manzoni gewertet zu werden brauchten. So ist ein anderes Mal — und damit berühren wir einen der Hauptpunkte der Beweisführung des Verfassers — einem anderen Brief derselben Donna Giuglia an den Kanonikus Tosi, der bisher unediert in dem Manzoni-Saal der Brera aufbewahrt war, eine stark übertriebene und erzwungene Wichtigkeit gegeben. In diesem Brief, der von den Unterhaltungen Manzonis mit dem Abt Alessio Billiet vom September 1819 handelt, heißt es: „Er stimmte mit Alessandro in allem überein, außer in der großen Frage der Gnade." Ist damit wirklich gesagt, daß die Unstimmigkeiten zwischen Manzoni und Billiet auf den Jansenismus Manzonis zurückzuführen sind? Der Verfasser tut sein Bestes, dies zu erhärten. Aber das Problem der Beziehungen zwischen Gnade und freiem Willen enthält eine Menge von möglichen Haltungen, und es ist verkünstelt und nicht ganz korrekt, diese einzig auf die polaren Gegensätze von Jansenismus und Antijansenismus einzuengen. Der Hauptfehler der im übrigen anerkennenswerten Arbeit besteht offensichtlich in einer gewissen Unbestimmtheit der Grundhaltung. Was ist denn eigentlich Jansenismus? Hier finden sich bekanntlich radikal entgegengesetzte Definitionen, beispielshalber von der Definition der Constitutio Cum occasione bis zu der Gaziers: „Der Jansenismus ist die französische Form der katholischen Opposition gegen die Jesuiten." Welche der verschiedenen Definitionen paßt genau auf den mutmaßlichen Jansenismus Manzonis? Der Verfasser hätte dies im voraus bestimmen müssen. Hätte er von vornherein festgesetzt, was der Jansenismus wirklich theologisch und religiös ist, dann hätte er seine These, wie wir glauben, mit größerer Zurückhaltung formuliert. Der Verfasser selbst gibt zu, daß zu Manzonis Zeiten „vom Jansenismus als Kollektiv-Phänomen keine lebendige Erinnerung mehr da war". Folglich war Manzoni ein lebender Anachronismus, müßte man den eigenen Erklärungen des Verfassers entnehmen! Manzoni war nicht ein wirkliches Temperament von einem Jansenisten. Hingezogen zu einem star-

ken moralischen Rigorismus hat er dazu beigetragen, in einer in manchem einzigartigen Epoche der christlichen Geschichte Dinge wach zu erhalten, welche der Jansenismus mit verschiedenen anderen religiösen Richtungen gemeinsam hat. Aber das, was der Jansenismus an unverwischbar Eigenem hat, die Aufdeckung einer verderbten Natur im Menschen, der unfähig ist, von sich aus den Weg zum Heil zu finden — das war ein Element, welches das offizielle kirchliche Bewußtsein des 19. Jahrhunderts nicht aufnehmen konnte.[1])

Rom. *E. Buonaiuti.*

Roderich von Engelhardt, Die deutsche Universität Dorpat in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung (= Schriften der deutschen Akademie, Nr. 13). München, Verlag von Ernst Reinhardt, 1933. X u. 570 S.

Zwischen reichsdeutscher und deutschbaltischer Beurteilung baltischer Dinge besteht nach alter, oft von beiden Seiten schmerzlich empfundener Erfahrung eine bestimmte Spannung. Sie ist erklärlich genug. Die baltischen Maßstäbe und Wertungen sind existentiell begründet; der Balte versteht sich selbst aus der Vergangenheit seines Stammes, und er deutet die Vergangenheit notwendig und berechtigterweise nach seiner eigenen geschichtlich-politischen Situation. Der Reichsdeutsche trägt andere Gesichtspunkte an die baltische Geschichte heran. Einerseits spricht er mehr aus der Ferne, ihm ist darum die eigentümliche ethno- und kulturpolitische Struktur des baltischen Raumes nicht immer selbstverständlich gegenwärtig; andererseits sieht er doch manchmal weiter und stellt die Vorgänge im Baltikum in die größeren Zusammenhänge, in denen sie doch jedenfalls auch betrachtet werden müssen. Beide Einstellungen haben ihre Fehlerquellen, und die bisher im ganzen ohne Zweifel unbefriedigenden Ergebnisse der an sich so aussichtsvoll erscheinenden deutschen Kulturpolitik im Baltikum haben zu einem guten Teil darin ihren Grund, daß von reichsdeutscher wie von baltischer Seite vielfach je diese Fehlerquellen gegenseitig herausgestellt worden sind. Beide Einstellungen können fruchtbar gemacht werden, wenn sie zu positiver Kritik führen.

Die Geschichte der deutschen Universität Dorpat, die, den Manen Goethes gewidmet, zum dreihundertjährigen Jubiläum der alten deutschen Hochschule erschienen ist, zeugt im besten Sinne vom baltischen Geist. Der Name auf dem Titelblatt ist dem Kirchenhistoriker nicht fremd. Der Vater des Verfassers, Moritz von Engelhardt, war in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts Professor für historische Theologie in Dorpat. A. von Harnack hat oft und dankbar dieses seines Lehrers gedacht. Der Sohn, von Hause aus Mediziner, hat, im geistigen Erbe des deutschen Idealismus wurzelnd, die große kulturelle Tradition seiner Familie und Heimat unermüdlich gepflegt, und in der Linie seiner Bestrebungen liegt auch dieses Buch. Es läßt intensive Arbeit erkennen, die auch bisher unbenutzte Quellen zu Rate gezogen und verwertet hat. So entsteht ein farbenreiches Bild, das manchmal mit dem Abdruck von Zitaten fast zu sehr in die Breite geht. In erster Linie aber handelt es sich doch, wie es auch das Vorwort ausspricht, um ein Zeugnis von dem Alt-Dorpater Geist. Noch einmal soll, und zwar in seinem inneren Zusammenhang wie in seinen Beziehungen zur deutschen Geistesgeschichte geschaut, erstehen, was damals war;

1) Aus dem Italienischen übersetzt durch E. Benz.

es soll „das geistige Gesicht der Universität Dorpat" gezeichnet werden. Und das Bild, das wir nun vor uns sehen, erhält dadurch seinen ganz besonderen Reiz, daß der Verfasser selbst ein so eindrucksvoller und geistvoller Repräsentant dessen ist, was er darstellen will.

Damit ist zugleich angedeutet, wo unsere Kritik bzw. unsere Ergänzungsversuche einsetzen würden. Es könnte sich freilich nur um eine Kritik aus Dankbarkeit handeln. Denn wenn auch der Historiker in diesem Werk nicht alles findet, was er sucht, wenn er hier und da eine gewisse Ungleichmäßigkeit in der Behandlung ihm gleicherweise wichtig erscheinender Epochen bemerken will — es ist dem Verfasser auf diese Dinge nicht angekommen. Und wer, der dieses gewichtige und fesselnde Dokument des alten Dorpat in Händen hält und durchblättert, wollte ihm Unrecht geben?

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Hans Rothfels, Reich, Staat und Nation im deutschbaltischen Denken (= Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, 7. Jahr Heft 7). Halle a. S., Max Niemeyer, Verlag, 1930. 22 S. Geh. RM. 2.40.

Kein kirchengeschichtliches, sondern ein historisch-politisches Thema, das in seiner Formulierung und Durchführung charakteristisch ist für das heute dem Baltikum von der deutschen Geschichtswissenschaft entgegengebrachte Interesse. Auch die Kirchengeschichte des Baltikums verdient — was hier nicht im einzelnen zu begründen ist — erneute Behandlung. Wer daran geht, sollte sich mit der hier vorgetragenen Anschauung vom Zusammenhang der Begriffe Reich, Staat und Nation im baltischen Denken auseinandersetzen, denn überall stößt in den komplizierten Verhältnissen des Baltikums das politische und das kirchliche Wollen zusammen, und die schwierigen Fragen der kirchengeschichtlichen Entwicklung im 19. Jahrhundert können nicht zutreffend beurteilt werden, wenn nicht auch die verfassungspolitische Entwicklung beachtet wird. Mag man auch der Konstruktion von Rothfels gegenüber manche Vorbehalte machen, jedenfalls ist sie scharf durchdacht und anregend.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Kurt Frör, Evangelisches Denken und Katholizismus seit Schleiermacher. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, herausg. von Paul Althaus, K. Barth und K. Heim, V 2. München, Chr. Kaiser 1932. 261 S. 6 RM.

Der Auftakt des Buches ist eine Erörterung des „Katholizismus als theologisches Problem". Der Grundstock besteht darin, daß die „reformatorische Haltung" nacheinander als Maßstab angewandt wird auf die „romantische Individualitätsspekulation" (Schleiermacher), auf die „idealistische Geschichtsphilosophie" (die Hegelianer; R. Seeberg), auf den „evolutionistischen Chiliasmus" (Schelling; auch Thiersch, Lange u. a.), auf den „religionsgeschichtlichen Historismus" (Troeltsch, Heitmüller, Heiler, in sehr verschiedener Wertung), auf den „Konfessionalismus" (von Harleß und Hengstenberg bis zu Ihmels). Greifen schon diese Abschnitte mannigfach auf die Gegenwart über, so behandelt dann ein besonderer Abschnitt „die Vertiefung der reformatorischen Haltung in der neuesten Theologie" (vor allem Schlatter und die dialektische Theologie). Endlich sucht ein Schlußabschnitt das Wichtigste

von den Aussagen zusammenzustellen, die das vergangene Jahrhundert „zur Wesensbestimmung des Katholizismus" beigebracht hat.

Das Buch bietet einen stoff-, gehalt- und lehrreichen Ausschnitt aus der Geschichte der neueren Theologie. Es ist zweifellos ein guter Gedanke, die Haltung des Protestantismus gegenüber dem Katholizismus durch das letzte Jahrhundert hindurch zu verfolgen. Denn er wirft wichtige Schlaglichter auf die verschiedenen Bewegungen der Theologie, und er dient zugleich der lebendigen Auseinandersetzung mit dem Katholizismus, die heute sowohl aus der theologischen Selbstkritik des Protestantismus, wie aus der Praxis der Abwehr und der ökumenischen Bewegung" erwächst. Beginnen sogar manche Katholiken den Protestantismus „als Frage an den Katholizismus" zu betrachten (vgl. die neue Zeitschrift Catholica), so werden erst recht wir Protestanten trotz allen Kampfes auf die Frage lauschen müssen, die der Katholizismus durch sein Wesen, seine Geschichte und seine heutige Kraft an uns stellt. Damit vertieft und bereichert sich die Erörterung des ganzen Problems. Der Reiz des vorliegenden Buches liegt vor allem eben darin, daß es die historische Untersuchung eng mit der in solcher Tiefe und Weite aufgefaßten, aktuell-theologisch zugespitzten grundsätzlichen Erörterung verbindet. Freilich hat die Verbindung auch ihre Gefahr: sie lenkt nur allzu leicht von der gründlichen Durchforschung der Tatsachen ab. Dem ist Frör nicht entgangen. So emsig er sich in der Geschichte der neueren Theologie umgesehen hat, so gute Kenntnisse er (in dem Buche selbst und in dem Aufsatz der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1932, H. 6 f.) entwickelt, so richtig er an vielen wichtigen Punkten (z. B. bei der Auffassung Troeltschs) urteilt, die Gruppierung und Linienführung zeigt doch starke Unsicherheit. Obwohl das Ideal der Vollständigkeit bei einer solchen Aufgabe selbstverständlich sinnlos ist, empfindet man doch manche Lücke schmerzlich, weil sie das Verständnis stört. Frör sieht z. B. die Auffassung des Katholizismus als Pelagianismus und Kreaturvergötterung wesentlich im (lutherischen) Neukonfessionalismus und in der dialektischen Theologie vertreten (S. 210), vergißt aber dabei, daß schon Baur den pelagianischen Zug des Katholizismus stark betont (so Frör selbst N. kirchl. Zeitschr. S. 353), und daß der Kampf gegen die Kreaturvergötterung sachgemäß bei den Reformierten seine Heimat hat (z. B. bei Alex. Schweizer und Biedermann). Der lutherische Konfessionalismus müßte genauer und vielseitiger charakterisiert werden; es fehlt die berühmte Lehre von dem Luthertum als der rechten Mitte zwischen Katholizismus und reformiertem Christentum und anderseits der Hinweis auf die Lehre Aug. Vilmars (der überhaupt bei Frör hinter seinem Bruder zurücktritt) von der Wiedervereinigung des Christentums, bei der die Protestanten die Rechtfertigung aus dem Glauben durchsetzen, aber die katholische hierarchisch-kirchliche Ordnung als vom Herrn gestiftet anerkennen müssen. Ritschl wird häufig und im allgemeinen richtig herangezogen, ohne doch an irgendeiner Stelle die notwendige genauere Behandlung zu finden; wäre Frör Ritschls Auffassung des Katholizismus als Rechtskirche (S. 210) wirklich nachgegangen, so wäre er auch auf den Juristen Rud. Sohm gestoßen, der bis heute erheblichen Einfluß auf die protestantische Beurteilung des Katholizismus besitzt; auch die Zuspitzung der antikatholischen Haltung Ritschls bei Wilhelm Herrmann kommt leider nicht zur Geltung. Diese Beispiele zeigen, daß Frörs Arbeit erst ein Anfang ist; der stets wiederkehrende Druckfehler „Luthard" (und ein Wort wie das leider sehr verbreitete „doppelpolig") müßte freilich auch in einem Anfangswerk vermieden werden.

Leipzig. *Horst Stephan.*

Geschichte des religiösen und atheistischen Frühsozialismus nach der Darstellung August Bekkers vom Jahre 1847. Erstausgabe von E. Barnikol. 1. und 2. Aufl. Kiel, Mühlau-Verlag 1932. XXII, 130 S. (Christentum und Sozialismus. Quellen und Darstellungen, herausg. von Ernst Barnikol. Bd. VI).

August Becker erwähnte in einem von Barnikol aufgefundenen Brief die Abfassung eines Berichts über die politischen und sozialen Verhältnisse in der Schweiz. Da Becker, ein ehemaliger Gießener Theologe, längere Zeit als Lehrer an Bildungs- und Geselligkeitsvereinen deutscher Handwerker und Arbeiter tätig war, durften von diesen Berichten neue Aufschlüsse über die ersten Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung in der Schweiz erwartet werden. Eine solche Abhandlung fand nun Barnikol im Wiener Staatsarchiv unter den Papieren Metternichs. Es handelt sich um zwei Geheimberichte, die der Konfident Dr. Georg Kuhlmann dem Mainzer Informationsbüro Metternichs ohne Wissen Beckers hatte zukommen lassen, dem er die Veröffentlichung in einem in Mainz erscheinenden „panoramatischen Werk" vorgeschützt hatte. Im zweiten Bericht wird in dem Begleitschreiben des Mainzer Büros an Metternich Becker selbst als Verfasser genannt, während der erste Bericht als Operat Dr. Kuhlmanns bezeichnet im wesentlichen wohl gleichfalls von Becker herrührt.

Diese Berichte hat Barnikol in seiner Sammlung (nebst einigen Beigaben) unter dem Titel „Geschichte des religiösen und atheistischen Frühsozialismus" veröffentlicht. Sie bestehen im wesentlichen aus einer sehr lebendigen Schilderung vom Leben und Treiben der sich heftig befehdenden Vereinigungen deutscher Handwerker und Arbeiter in der Schweiz der 40er Jahre, die vornehmlich in zwei Lager gespalten waren: die „Jungdeutschen" beschränkten sich auf rein politische Ziele, während die andere als sozialistisch und kommunistisch bezeichnete Gruppe die Notwendigkeit sozialer Reformen voranstellte und die vielfältigen sozialen Ideen ihrer Zeit diskutierte. Für kürzere Zeit war der Gegensatz zwischen dem junghegelianisch-atheistischen Flügel der Jungdeutschen und der christliche Religion und Ethik verteidigenden Gruppe der Sozialisten und Kommunisten bedeutungsvoll. Auch über die Tätigkeit Weitlings enthalten die Berichte interessante Details. Am eingehendsten werden wir über die Verhältnisse in Genf und Lausanne unterrichtet, wo Becker, später gemeinsam mit Kuhlmann, für das „soziale Evangelium jenseits von Staat und Kirche" warb in Gegenwehr gegen den Politizismus der Jungdeutschen und den aggressiven Materialismus und Atheismus der Marx-Anhänger. Es können jedoch weder die geschilderten Bestrebungen insgesamt als sozialistisch bezeichnet werden, noch ist für den gesamten Zeitabschnitt das unterscheidende Merkmal im Gegensatz von Religion und Atheismus zu erblicken. Dieser letztere Gegensatz spielte nur für eine kürzere Zeit eine Rolle.

Ein Wort über die Persönlichkeit Beckers. Wenn Barnikol in ihm neben Weitling die Zentralpersönlichkeit des deutschen Frühsozialismus sieht (S. IX), so mag bei diesem Urteil die Entdeckerfreude nicht ohne Einfluß gewesen sein. Beckers verdienstvolle Bemühungen um die geistige und sittliche Förderung deutscher Handwerker und Arbeiter in der Schweiz, die er als Lehrer bei verschiedenen Vereinigungen sich erwarb, sollen nicht geschmälert werden; ein selbständiger schöpferischer Denker oder ein aktiver Organisator und Agitator war er jedoch nicht. Er nahm aus den Ideen seiner Zeit das heraus, was ihm

für seine soziale Arbeit wertvoll erschien. So sympathisierte er zunächst mit den „Jungdeutschen", soweit sie der sozialen Frage zugänglich waren, dann wurde er von verschiedenen sozialistischen Systemen, namentlich auch von Weitling beeinflußt, bis er sich später dem philosophisch-schöngeistigen Sozialismus Kuhlmanns anschloß.

Die Berichte bezeugen das positive Verhältnis zu Religion und Christentum einer Gruppe unter den Handwerkerorganisationen, wobei die Frage offen bleibt, ob nicht auch taktische Motive das Bündnis mitbedingten, und spiegeln naturgemäß den Charakter der anderen Gruppen im Lichte dieser Einstellung wider. Diese für die erste Epoche der Arbeiterbewegung bezeichnende Richtung hat in der Folgezeit weder in der Schweiz, noch in der sonstigen sozialistischen Bewegung, deren Schwerpunkt sich nach Paris, Brüssel und London verlagerte, eine größere Bedeutung gewonnen. Dem Herausgeber bleibt das Verdienst, eine nicht unwichtige Quelle für das Studium der Anfänge der Arbeiterbewegung und des Sozialismus in der Schweiz aufgespürt zu haben.

Köln. *H. Pechan.*

Gustav Weth, Die Heilsgeschichte. Ihr universeller und ihr individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts. München, Chr. Kaiser 1931. 256 S. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus IV 2).

Der Begriff der Heilsgeschichte ist der Gegenwart zur Frage geworden. Wer in der „Geschichte" nur Sünde und Vergänglichkeit, wer zwischen Offenbarung und Geschichte, Ewigkeit und Zeit kein positives Verhältnis sieht, darf ihn nicht brauchen. Anderseits hat das Augenmerk sich in besonderem Maße auf manche von den Theologen gerichtet, die ihn auf ihre Fahne schrieben: vor allem die Betonung der Bibel, der Gemeinde und der Eschatologie verbindet sie mit den theologischen Bewegungen der Nachkriegszeit. Darum ist es verdienstlich, ihnen genauere Untersuchungen zu widmen.

W. skizziert zunächst die historischen „Wurzeln, Entwicklung und vorläufigen Ertrag der aufkommenden Geschichtstheologie seit Bengel" (S. 17—71) sowie „die ausgeprägten Typen der offenbarungsgeschichtlichen Theologie und ihr Verhältnis zueinander" (72—103), um dann „die universelle und individuelle Heilsgeschichte und Eschatologie in der spezifischen Geschichtstheologie des 19. Jahrhunderts" systematisch und ausführlich darzustellen (104—229). Die in der Einleitung vorbereitete kritische Stellungnahme wirkt sich allenthalben in der Einzelerörterung aus und wird in einer „Schlußbetrachtung" (230—247) ausdrücklich durchgeführt.

Unter den Vorläufern erhalten neben den Linien Bengel-Oetinger und Collenbusch-Menken auch Einzelgestalten wie Crusius, Heß und Hamann sowie in sehr verdienstlicher Weise der weniger bekannte, Hamann nahestehende schwäbische Theologe und Philosoph Thomas Wizenmann (1759—87) ihr Recht. Es wird auch richtig gesehen, daß „erst mit der Entdeckung des modernen Geschichtsgedankens" „der vorher noch tastende Gedanke der Heilsgeschichte völlig durchbrechen" konnte (S. 14). Freilich wenn das zutrifft, dann hätte der moderne Geschichtsgedanke selbst und das Verhältnis der heilsgeschichtlichen Gedanken zu ihm genauer analysiert werden müssen; im Zusammenhang damit bedurfte Herder (vor allem sein Bückeburger Schrifttum) viel stärkerer Beachtung, als sie ihm S. 39 f. zuteil wird. — Das eigentliche Interesse des Verfassers richtet sich auf die drei Gestalten, „bei denen das theologische System ein spezifisch offenbarungsge-

schichtliches System wurde, bei denen die geschichtstheologischen Einzelgedanken sich überhaupt zu einem solchen System schlossen, welches dogmatische, exegetische und historische Arbeit zur Einheit verbindet" (S. 55), nämlich Beck, Hofmann, Auberlen. In der kritischen Darstellung ihrer Heilstheologie liegt zweifellos ein großes Verdienst, und zwar ist gerade ihre vergleichende Zusammenstellung lehrreich. Denn so sehr sie in den drei Grundgedanken („die Offenbarungsgeschichte, die Schrift und die Gemeinde", S. 105), sowie in der christozentrischen und antiindividualistischen Haltung zusammen gehören — sie unterscheiden sich doch auch wieder in bezeichnender Weise. Vor allem hat Hofmann eine Sonderstellung gegenüber Beck und seinem Schüler Auberlen. Während Hofmanns Thema die geschichtliche Wiederherstellung des rechten Verhältnisses des Menschen zu Gott durch die Verwirklichung des trinitarischen Gottes in der Geschichte ist, geht es bei Beck und Auberlen um die Erhebung der irdischen Welt in die ewige Welt durch die geschichtliche Offenbarung des Jenseits im Diesseits (111 ff.); während Hofmann lediglich ein Geschichtsganzes erstrebt, will Beck auch ein Begriffsganzes (164); Hofmann denkt mehr an die Vollendung der Gemeinde, Beck an die des überweltlichen Gottesreichs (177); auch der gemeinsame eschatologische Realismus findet eine verschieden geartete Zuspitzung (156), usw.

Die kritische Stellungnahme des Verfassers spricht sich schon darin aus, daß er die Entwicklung der heilsgeschichtlichen Theologie nicht über Beck, Hofmann und Auberlen hinaus verfolgt. Sie schließen eine Epoche endgültig ab (230). In demselben Sinne wie sie kann keine Theologie noch heilsgeschichtlich denken. „Religionsgeschichtliche Forschung und religionsphilosophische Wertung, historische Kritik und Textkritik unterhöhlten den Boden, auf dem der gewaltige Bau eines offenbarungsgeschichtlichen und biblischen Organismus stand" (231). Wie jedes geschichtsphilosophische System, so mußte auch dieses zerbrechen; schon durch den Organismus- und den Entwicklungsgedanken war es auf tönerne Füße gestellt. Es bedarf eines vollen Neubaus, wenn die echt christlichen Grundgedanken der heilsgeschichtlichen Theologie zur rechten Auswirkung kommen sollen. — In solcher Allgemeinheit wird man dem Verfasser ohne weiteres zustimmen können. Auch seine Einzelhinweise auf Momente des Neubaus sind zumeist unbestreitbar; so einerseits im Einklang mit den Heilsgeschichtlern die Betonung der Kontinuität in der geschichtlichen Offenbarung Gottes; anderseits im Gegensatz zu ihnen Aussagen wie die, daß die göttliche Erfüllung menschlicher Weissagung zugleich ihr Gericht ist (150), oder daß Schuld, Verantwortung und Entscheidung stärker zur Geltung kommen müssen (134, 190), oder daß die Bibel nicht als Offenbarungsurkunde, sondern als Offenbarungszeugnis gewertet werden kann (169; daher auch an den einzelnen gerichtet, 229), oder daß die aktuelle Naherwartung des Endes von den Hemmungen des geschichtsphilosophischen Systems befreit werden muß (214). Allein das alles sind Hinweise, die über die Fruchtbarkeit des Stichworts „Heilsgeschichte" nichts entscheiden. Man wird es erst dann wieder mit gutem Gewissen brauchen können, wenn die Klärung des Doppelverhältnisses von Glaube und Geschichte, von Offenbarungs- und allgemeinem Weltgeschehen festere Grundlagen der Terminologie geschaffen hat. Auch für das Verständnis der alten heilsgeschichtlichen Theorien werden die tiefsten Gesichtspunkte sich erst aus einer Geschichte dieses Doppelverhältnisses im 19. Jahrhundert ergeben.

Leipzig. *Horst Stephan.*

Wilhelm Lütgert, Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks. Gütersloh. Bertelsmann 1930. 480 S.; 16, geb. 18 Mk. (zugleich 4. Band von „Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende").

Das Werk behandelt „das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts, die religiöse Krisis, die sich aus dem Ende des Idealismus ergeben hat", und will zugleich die rechte Diagnose der gegenwärtigen Lage, die Klärung der uns gestellten Aufgabe ermöglichen (S. V. IX). Vor allem wird diese Doppelfunktion im Schlußwort deutlich. Auch sonst ist dies Schlußwort wichtig für das Verständnis von L.s Grundprinzipien. Er deutet die Geschichte (wie die Natur) als „schöpferischen Prozeß"; dieser ist durch eine „ideale Linie" getragen, vollzieht sich aber in beständigen Polspannungen, daher entgegengesetzten Pendelschwingungen, Auflösungen und Neubildungen. Auch der Idealismus ist in seinem Gegensatz zum Materialismus eine einseitige Pendelschwingung, nämlich eine solche der großen realistischen Gesamtbewegung; daher verbirgt sich auch bei ihm die aufbauende Leistung hinter zerstörenden Wirkungen und endet in tiefem Pessimismus (S. 456 f.). Das ist L.s Geschichtsphilosophie; der Kundige sieht, wo sie — innerhalb des deutschen Idealismus! — ihren Ansatzpunkt hat. Auch das Verhältnis von Idealismus überhaupt und deutschem Idealismus wird kurz berührt: der deutsche Idealismus ist für L. eine besondere Epoche in der großen Geschichte des Idealismus, die den gesamten Gang der geistigen Welt, obschon zuweilen unsichtbar, durchzieht (451). Es ist ein sachlich enger Begriff des deutschen Idealismus, der hier herrscht: er setzt zeitlich erst am Ende des 18. Jahrhunderts ein und umfaßt inhaltlich nur einige Linien der großen Bewegung, die von der Mitte des 18. bis in die 30er Jahre des 19. Jahrhunderts verläuft. Nur kraft dieser Verengung wird es möglich, als die drei Komponenten des deutschen Idealismus Aufklärung, Antike und Mystik zu betrachten und alles auf die Autonomie der Vernunft, daher auf die Ohnmacht gegenüber der Natur hinauszuspielen. Nun ist es noch immer ungemein schwer, über den deutschen Idealismus zu reden, weil eine übereinstimmende Terminologie nicht besteht. Aber eines scheint mir klar, nämlich daß L.s Terminologie (die auch sonst vielfach, vor allem bei Philosophiehistorikern und Philologen, herrscht) mehr dem Bedürfnis gegenwärtiger Bekämpfung des deutschen Idealismus als dem Verständnis der Geschichte dient; sie zerreißt überall die lebendige Einheit, auf die L. doch sonst mit Recht so großen Wert legt; sie erschwert das Verständnis der deutschen Geistesgeschichte, z. B. das Herders, Goethes und der Romantik, aufs äußerste (ja nicht einmal Schiller wird von da aus verständlich — vgl. z. B. das beste Buch über Schillers Religion, das wir haben: Gerh. Fricke, Der religiöse Sinn der Klassik Schillers, 1927); sie macht es unmöglich, die Auseinandersetzung einerseits mit Troeltsch als dem bisher universalsten Deuter dieser Vorgänge, anderseits mit der nichtchristlichen Betrachtung der deutschen Geistesgeschichte, wie sie etwa bei Korff vorliegt, fruchtbar zu führen. Freilich kann ich in einer Rezension nur eben darauf hinweisen, daß auch dieses neue Buch mich nicht von der Richtigkeit der L.schen Auffassung des deutschen Idealismus überzeugt hat; etwas genauere Andeutungen meiner eigenen Auffassung habe ich in RGG III und im Krügerschen Handbuch der Kirchengeschichte (Neuzeit [2], 1931, vor allem §§ 14 und 28 f.) zu geben versucht. — Es ist schade, daß ein quantitativ und qualitativ so gewichtiges Werk immer nur knappe Bemerkungen über solche grundsätzliche Fragen gibt; die an sich durchaus berechtigte Absicht, auch weiteren Kreisen zu dienen,

und das ebenso berechtigte Streben, mit der Darstellung überall dem Strome der geschichtlichen Bewegung selbst nahe zu bleiben, sollte doch nicht von zusammenhängender grundsätzlicher Erörterung abhalten. Sonst entsteht die Gefahr, daß der Verfasser es versäumt, über die seine Darstellung beherrschenden Grundanschauungen volle Klarheit zu geben und drohende Mißverständnisse zu verhüten; L. hat ja diese Gefahr in manchen Besprechungen seiner ersten Bände spüren müssen; und ich glaube nicht, daß die „Beilagen" und die letzten Bände sie völlig überwunden haben.

Allein so schmerzlich es ist, wenn wir an diesem Punkte verhältnismäßig leer ausgehen — es wäre töricht, wesentlich von dem zu reden, was nun eben der Verfasser nicht geben wollte. Was er in seiner kritischen Darstellung des von Theologen überaus selten behandelten Bismarckschen Zeitalters tatsächlich gibt, ist wahrlich des Hinweises und des Dankes wert. Er bespricht im 1. Buch das Versagen des Idealismus im öffentlichen Leben (Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf mit der Realpolitik; Kulturkampf; Idealismus und Erweckungsbewegung in Auseinandersetzung mit dem Sozialismus), im 2. Buch das Erlöschen des Idealismus und der Erweckungsbewegung im geistigen Leben (Zurückdrängung der Antike in der höheren Bildung; Auseinandersetzung des Idealismus mit der Naturwissenschaft und Sieg des Positivismus; Pessimismus im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts), im 3. Buch die Verdrängung des Idealismus und der Erweckungsbewegung aus der Ethik und der Kirche (Auflösung der idealistischen Ethik in Darwinismus, Sozialismus, Nietzsche, Literaturrevolution des endenden Jahrhunderts; Verdrängung des Idealismus und der Erweckungsbewegung aus der Theologie; die Kirche, die Gebildeten und das Volk). Damit ist die außerordentliche Spannweite der Darstellung angedeutet. — Wer die drei Bände des Hauptwerks kennt, dem braucht nicht erst gesagt zu werden, daß auch das neue Werk aus einer bewundernswerten Beherrschung der Tatsachen wie der Quellen schöpft; durch eine unendliche Fülle von Zitaten, vor allem auch aus Briefen, Selbstbiographien u. ä., wird der Leser vorwärts getragen und in Berührung mit den dargestellten Vorgängen selbst gebracht (freilich entsteht dabei die Gefahr, daß die Tatsachen durch die zeitgenössische Beleuchtung von vornherein vereinseitigt erscheinen und ein „impressionistischer" Zug das Ganze beherrscht; aber ich will auf die schon nach den ersten Bänden mehrfach kritisierte Eigenwilligkeit in L.s wissenschaftlichem Verfahren hier nicht eingehen); reizvolle Pointierungen beleben das Interesse, das sonst durch die Fülle der Zitate und die von ihr zuweilen verursachte Breite der Schilderung erlahmen könnte, immer aufs neue. Gerade auch solche Gestalten, die den Theologen verhältnismäßig unbekannt sind, wie Const. Frantz, V. A. Huber, Theod. Lohmann, York von Wartenburg, der Philosoph Trendelenburg, Eugen Dühring, Graf Waldersee u. a. werden neben den großen Führern und den aus anderen Gründen bekannten Männern lebendig; die Theologen werden, abgesehen von den kirchen- und theologiegeschichtlichen Kapiteln, in der Regel eher beiseite gelassen als bevorzugt. Nirgends überläßt L. sich der üblichen Auffassung; überall sucht er einen eigenen Standpunkt zu gewinnen; am liebsten schwimmt er gegen den Strom. Darum ist es immer lehrreich ihm zu folgen, auch da, wo man von anderen Ausgangspunkten her richtiger zu sehen glaubt und daher sachlich widersprechen muß.

An vielen und wichtigen Punkten stimme ich L. mit Freuden zu. Vor allem in der Erkenntnis, daß das 19. Jahrhundert seit den 30er Jahren nicht mehr ein Jahrhundert des Idealismus selbst, sondern seiner Zer-

setzung und Verdrängung ist; in seinen neuen Zielsetzungen ist es vielmehr durch die Vereinseitigung des Realismus zum theoretischen und praktischen Materialismus, zum Positivismus usw. bestimmt. Von da aus gesehen, sind unendlich viele Bekämpfungen des Idealismus bloße Luftstreiche; sie haben ihren Sinn höchstens in der Entlarvung des wesenlosen Epigonen-Idealismus, der doch meist mehr Abwandlung oder Verkleidung des modernen „Realismus" als echter Idealismus war. Freilich ist die Erfassung und Entlarvung dieses Epigonen-Idealismus im einzelnen noch eine Aufgabe der Zukunft. Sie ist auch L. nur in manchen Ansätzen gelungen; wohl mit deshalb, weil er die Ursachen der Degeneration und Lähmung zu einseitig im Wesen des Idealismus sucht und dabei in einen spezifischen Evolutionismus verfällt, der die einzelne Bewegung aus der Fülle der Wechselwirkungen herausreißt, und weil er das Wesen des deutschen Idealismus auf jene 3 Komponenten beschränkt. So verwandelt die grundsätzliche Zustimmung sich doch praktisch in starken und vielseitigen Widerspruch.

Von den zahlreichen Einzelfragen, die sich angesichts eines so inhaltreichen Buches selbstverständlich ergeben, beziehen sich viele auf die Auswahl. Weshalb bleiben z. B. einerseits die spätidealistische Philosophie und die Herbartsche Schule, anderseits R. Wagner so sehr beiseite? Und umgekehrt: darf in die Dartstellung des Bismarckschen Zeitalters Kierkegaard so stark und ausdrücklich verwoben werden, der in seinen Werken die Mitte des 19. Jahrhunderts und in seinen Auswirkungen die Nachkriegszeit kennzeichnet? Aber über die Auswahl des Charakteristischen wird man niemals einig werden. Daher wende ich mich lieber zu den sachlichen Bedenken. Wenigstens drei möchte ich erwähnen. Erstens: Ist ein Verständnis des (sehr stiefmütterlich behandelten) Neukantianismus sachgemäß, das ihn wesentlich von der Erkenntnistheorie und vom Ästhetischen her begreifen will, aber an seinem ethischen Kern, dem Kantischen Erlebnis des Wirklichen in der unbedingten Forderung, beinahe vorübergeht (so auch schon im 3. Bande des Hauptwerkes, S. 277 ff.)? Erst wenn man diese Seite mitbeachtet, vermag man die bedeutsame Funktion zu erfassen, die der Neukantianismus im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts innerhalb der deutschen Bildungswelt tatsächlich erfüllt hat; dafür ist nicht der von L. bevorzugte Lange, sondern Cohen bezeichnend. An dieser Stelle rächt sich die einseitige Stellungnahme des Verfassers zu Kant selbst. Zweitens: So ernsthaft L. dem sehr andersartigen Ritschl gerecht werden möchte, er vermag ihn doch nicht in seinem Mittelpunkt zu verstehen. Er scheint das weitverbreitete Vorurteil zu übernehmen, daß Ritschls Religionsbegriff seine Theologie beherrsche — während doch die Erörterung des Religionsbegriffs für Ritschl zum „Vorhof der Heiden" gehört! Auch die — sehr unklaren — erkenntnistheoretischen Lehren Ritschls sind trotz ihrer Betontheit mehr nachträgliche Strebepfeiler als tragender Grund seiner Theologie. Ritschl war in erster Linie biblischer Theologe und will von da aus sowie von seinem Anschluß an Luther aus, den L. mit Recht hervorhebt, verstanden werden; all seine verzerrenden Modernisierungen der Bibel und Luthers dürfen daran nicht irre machen. Die Verkennung dieser Wahrheit läßt die Kritik L.s auch da schief werden, wo er sehr anfechtbare Seiten der Ritschlschen Theologie berührt; so in der Behauptung, daß Ritschl eine ablehnende Stellung zum Alten Testament habe (393), oder daß die Natur bei ihm nur als Störung und Not eine Rolle spiele (389), oder daß „der sittliche Wert des Glaubens" bei ihm nur in der Ausschaltung von Hemmungen des sittlichen Willens und in der freudigen

Stimmung zum sittlichen Handeln bestehe (391), oder daß bei ihm Lotzes Gottesbegriff die Grundlage des christlichen Bekenntnisses „Gott ist die Liebe" sei (395), oder daß Staat und Kultur bei ihm aus der christlichen Ethik ausgeschlossen seien (398), u. a. Drittens: Kommt bei L. das eigentümliche lutherische Moment im Staatsbegriff Bismarcks, überhaupt der preußischen Überlieferung genügend zur Geltung? Gelegentlich klingt es mit, und bei der Sozialpolitik wird wenigstens das christliche Motiv stark betont. Aber Genaueres lesen wir nicht darüber, obwohl das Zusammenfließen der preußischen Überlieferung mit dem Hegelschen und antiken Staatsgedanken bei den Anhängern Bismarcks von L. mit Vorliebe festgestellt wird. Schade, daß L. sich nicht mehr mit O. Westphals Buch „Feinde Bismarcks" (ebenfalls 1930 erschienen) auseinandersetzen konnte; vielleicht hätte es ihn an diesem wie an manchem anderen Punkte zur näheren Erörterung gereizt; auch Gogartens und de Quervains Gesichtspunkte bedürften hier trotz ihrer sehr einseitigen Zuspitzung der Berücksichtigung.

Alle kritischen Bemerkungen aber können bei diesem reichen, an den Quellen selbst genährten Buche nur den Zweck haben, dem Verfasser für seine Anregungen zu danken, auch solche, die sich an der Eigenwilligkeit seiner Methode stoßen, zur Beschäftigung mit ihm zu reizen und zu zeigen, wie viele Aufgaben auf diesem Gebiete gerade der theologischen Behandlung harren. Kleine Aufsätze und Broschüren darüber gibt es wahrlich übergenug. Was wir brauchen, ist eine gründliche und umfassende Durchforschung. In der Richtung auf sie hin bedeutet L.s Buch einen wichtigen Schritt.

Leipzig. *Horst Stephan.*

Dilthey, Wilhelm, Von deutscher Dichtung und Musik. Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Leipzig. Teubner 1933. X, 467 S. 8°. 10 RM., geb. 12 RM.

Man kennt den Bericht Paul Ritters in der Vorrede zum 3. Band von Diltheys Gesammelten Schriften über das von Dilthey geplante große Werk „Studien zur Geschichte des deutschen Geistes". Aus den dort von Ritter beiseite gelassenen Stücken stammt der vorliegende Band. Ich gebe aus der Vorrede der Herausgeber, H. Nohl und G. Misch, einige Sätze über die Gesamtabsicht des Werkes. „... der letzte konstruktive Gedanke ...: Die germanischen Grundzüge des deutschen Geistes in ihrer tiefen geschichtlichen Verbindung mit der Aufklärung herauszuarbeiten: eine Verbindung von erhaltendem und kritischem Geist, ohne die Dilthey die Kultur eines Volkes zugrunde gehen sah, und wobei ihm die liberale Seite ebenso wichtig war wie die konservative." „Für jede Stufe (in der Entwicklung des deutschen Geistes) sollte auf die Darstellung der sozial-wirtschaftlich-politischen Organisation die der geistigen Kultursysteme, insbesondere der Religion und der Dichtung folgen, das Ganze aber war unter dem Gesichtspunkt der Bildungsgeschichte angelegt." „... vertiefte sich zu dem Vorhaben, dem deutschen Volk das Bewußtsein von sich selbst durch seine Geschichte zu geben."

Wie es die Aufgabe der Dilthey-Herausgeber meist gewesen ist, aus einer Sintflut von Handschriften mit immer neuen Ansätzen und Entwürfen erst selbst durch Auswählen und Gliedern jeweils ein mögliches Ganzes zu gestalten — eine Aufgabe, die zu der Entstehung der klassisch gewordenen Gestalt von Aristoteles' Schriften eine gewisse Entsprechung hat, aber in sich noch verwickelter ist —, so auch bei

diesem Bande. Wiedergabe fortlaufender Manuskripte sind von den Aufsätzen des Bandes „Die ritterliche Dichtung und das nationale Epos“ (S. 61—187, eine fast fertige Abhandlung mit ausführlichen wundervollen Analysen vor allem von Parzival, Tristan und Isolde und dem Nibelungenlied), „Klopstock“ (S. 301—324, eine in sich so gut wie abgeschlossene Gesamtdarstellung) und „Jean Paul“ (S. 428—463, ein Bruchstück gebliebener Entwurf, bei dem der Entwicklungsgang im Mittelpunkt steht). Die übrigen Stücke sind erst von den Herausgebern aus größeren und kleineren Teilen zu einem Ganzen zusammengefügt worden. Es sind „Die germanische Welt“ (S. 1—60), Die große deutsche Musik des 18. Jahrhunderts“ (S. 189—298) und Schiller (S. 325—427).

Es ist nichts unter dem Gedruckten, das nicht jeder Geisteshistoriker mit dem Gewinne an Belehrung und vor allem Schaukraft läse. Diltheys ganze Kunst eines Nachverstehens, in dem künstlerischer Genius und reflektiertes historisches Bewußtsein sich vermählen, bezaubert in ihnen den Leser, ebensogut wie in seinen ausgereiften Meisterwerken. Der Jammer darüber, daß das alles nicht fertig geworden ist, packt einen am meisten wohl beim Schiller. In ihm liegen alle Steine zu einem großen Baue bereit, und man fragt sich vergebens, warum er nicht wenigstens das fertig zu machen sich entschlossen hat. Sowohl die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge nach vor- und rückwärts wie die Individualität von Schillers Genius treten völlig plastisch heraus. Im Mittelpunkt steht die Analyse der großen historischen Dramen, voran des Wallenstein, und der Grundgedanke ist, daß Schillers Art, geschichtliche Ideen in Handlungen und Charakteren sichtbar zu machen, der wahre Muttergrund von Rankes Geschichtsschreibung sei. Neben dem Schiller wird augenblicklich wohl die meiste Beachtung finden der Versuch über „Die germanische Welt“, wohl die geschlossenste und eigentümlichste Schau deutschen Wesens in den letzten greifbaren germanischen Anfängen und Zuständen, auch durch alle eingreifende Forschung danach nichts einbüßend an Frische und Kraft. Mit beiden so hervorgehobenen Stücken hat Dilthey an Lieblingsgegenstände junger deutscher Geistigkeit von heute gerührt, und man meint, sie müsse sein Wort als das eines Gegenwärtigen vernehmen können.

Aber das Wichtigste ist, daß es nunmehr möglich ist, ein Gesamtbild von Diltheys Erkenntnis deutschen Geistes und deutscher Geschichte zu zeichnen. Der neue Band ergänzt die meisten noch fehlenden Lücken auf glückliche Weise.

Göttingen. *E. Hirsch.*

Die Menschheitsbedeutung Jesu bei M. Kähler, von Heinrich Petran. Gütersloh 1931. RM. 6.50.

1. Die Theologie M. Kählers hat ihre Bedeutung über den Augenblick hinaus; in Theologie und Kirche wirkt sie vielfach noch nach, während die Mehrzahl seiner Zeitgenossen nicht mehr redet. Darum hat eine Monographie wie die von Petran auch heute noch ihre aktuelle Bedeutung, zumal sie an einem wichtigen Punkt in eine schwierige theologische Problemstellung einführt. Es handelt sich um das Problem Offenbarung und Geschichte, und Petran sieht in Kählers Theologie eine Überwindung des Subjektivismus und Objektivismus durch den Begriff der geschichtlichen Offenbarung (s. Vorwort). Wir haben es mit einer Greifswalder Dissertation zu tun, die über die Grenzen der

dialektischen Theologie hinauskommen will zu einer lebendigen theologischen Geschichtsauffassung[1]). Als Beispiele des Subjektivismus gelten Schleiermacher, Hofmann, W. Hermann, eine Linie, in der allerdings immer mehr das Streben hervortritt, aus dem Erlebnis- und Erfahrungssubjektivismus herauszukommen. Als Vertreter des Objektivismus werden Romanismus, Spätorthodoxie und moderner Historismus aufgeführt, wobei allerdings hauptsächlich der letztere getroffen werden soll. Es ist nicht gut, mit derartigen „Ismen" zu arbeiten, denn man stößt allzuleicht an die Grenze derartiger Begriffe, wie auch Petran fragen muß: Gehört der Historizismus zum Subjektivismus oder Objektivismus? (S. 54).

2. Der Subjektivismus der Linie Schleiermacher, Hofmann, W. Hermann ist für Kähler deshalb unmöglich, weil hier mit einer Produktivität der Glaubensgedanken gerechnet werden soll, die Kählers Bekenntnis zur Inspiration widerspricht. Es kommt für ihn alles darauf an, daß die Offenbarung Gottes wirklich Selbstoffenbarung Gottes und Gottes Gedanken in menschlicher Form sind, so daß eine Verwechslung des Schöpfers und des Geschöpfes nicht möglich ist: „Die menschliche Vernunft hat ihr Recht auf Produktivität in Sachen der Offenbarung verloren." Andererseits betont Kähler gegenüber jedem Objektivismus, daß Gottes Wort wirklich Fleisch wird, in Rede und Gegenrede entsteht, in menschliche Art und Zeit gekleidet ist, so daß man seine Geschichtlichkeit deutlich erkennt. Damit hängt zusammen, daß die Offenbarungstat dem Offenbarungswort sachlich untergeordnet ist; die Offenbarungstat muß durch das Offenbarungswort zum Reden gebracht werden: „Das Wunder ist nur der Zunder, an dem der Glaube Funken fängt." Das gilt auch für die Wunder Jesu und das Wunder Jesus Christus selbst: sie sind zeitlich und menschlich in die Situation hineingebunden und lassen sich nicht aus ihrer konkreten Situation herauslösen. Jesus ist selbst geworden, wie die Offenbarungsgeschichte Gottes wird und wurde — dank der providentia specialissima. Er ist die Mitte einer besonderen Geschichte von Einzeloffenbarungen, die zusammengehören (1. Hauptteil).

3. Damit hängt zusammen, daß Kähler außerhalb der Offenbarungsgeschichte nicht von Offenbarung reden will; während die Offenbarungsgeschichte selbst der Eschatologie und der Endgeschichte zustrebt, hat die heidnische Religion keine Geschichte im theologischen Sinn. Dieser enge Offenbarungsbegriff steht im Gegensatz zu jeder humanistischen Religionsauffassung. Ähnlich grenzt Kähler die Offenbarung selbst in den Kreis der biblischen Geschichte von Abraham bis Paulus ein, um die autoritäre Bindung an die heilige Schrift und die Abwehr der enthusiastischen Religion zu sichern. Wie ist dann die unmittelbare Beziehung zu Christus im Glauben zu finden?

Nicht die Kirche, nicht die kirchliche Überlieferung kann uns hier weiterhelfen, dann würden wir wieder in einen historischen oder romanistischen Objektivismus abgleiten, sondern allein die Versöhnung Gottes in Christus. Gott ist der Handelnde, die Menschheit ist das Objekt, das versöhnt wird, der Christus ist der Messias, der stellvertretend die Strafe für die Schuld der Welt trägt. Im gekreuzigten Christus,

---

1) Petran setzt sich besonders mit E. Brunner auseinander, dessen Buch „Der Mittler" 1927 allerdings noch nicht zu Worte kommt. Daß auch und gerade Brunner Kählers theologisches Interesse nicht fremd ist, verkennt Petran nicht (S. 206—207).

in seiner Person, finden wir die bleibende Eröffnung des Zugangs zum Vater (2. Hauptteil).

4. Soweit Petrans Darstellung der Theologie Kählers. Petran will innerhalb seines Schlußteiles („Kritische Schlußbemerkungen") Schwierigkeiten beheben, die innerhalb der Theologie Kählers liegen. Ist der Begriff der Offenbarung wirklich aus der Menschheitsgeschichte herauszuziehen und auf die Offenbarungsgeschichte einzuengen? Petran könnte gegen diese Einengung auf die Heilige Schrift selbst verweisen (Röm. 1, 20), er zieht aber den Gedanken der providentia specialissima zu Hilfe: Die Offenbarungsgeschichte hat Menschheitsbedeutung, und das Dasein der Religionen hat seinen letzten Grund in der Offenbarung Gottes, die allerdings unvollkommen und durch Sünde verdunkelt ist. Daß hier eine Schwäche des Kählerschen Gedankens liegt, ist schon von Lütgert hervorgehoben worden, doch wird damit Petrans Ausführungen kein Abbruch getan. Fragen wir zusammenfassend: Worin liegt die Menschheitsbedeutung Jesu nach Kähler?, so antwortet Petran: „Kähler sucht die Menschheitsbedeutung Jesu nach Offenbarung und Geschichte dadurch verständlich zu machen, daß er ihn ganz aus unserer nur menschlichen Geschichte heraushebt und zugleich ganz in sie hineinstellt" (S. 195). „Je tiefer Kähler Jesum in die Geschichte hineinstellt, desto höher vermag er ihn über sie hinauszuheben, weil eben die Geschichte, in die er ihn hineinstellt, die messianische ebenso wie die Menschheitsgeschichte, Gottes Werk und von seiner providentia specialissima geleitet ist" (S. 198). Es war ein glücklicher Griff von Petran, in der Gegenwart auf diese theologischen Gedanken Kählers hinzuweisen. Die seit 1927 erschienene (nicht mehr verarbeitete) dogmatische Literatur zeigt in mannigfacher Weise, daß man von den Fragestellungen Kählers auch heute noch lernen kann und lernen muß (Brunner, Althaus, Wehrung).

Halle. *Otto Michel.*

Paul Schoen (Professor in Göttingen), Das neue Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Preußen. Berlin, 1929, Carl Heymanns Verlag. 8°. 342 S. RM. 18.—. Geb. RM. 20.—.

Der als guter Kenner des Kirchenrechts bekannte Verfasser des zweibändigen Werkes über das evangelische Kirchenrecht in Preußen, das 1903, 1906 und 1910 erschienen ist, bietet in dem vorliegenden Werke eine Zusammenfassung des seit 1922 geltenden neuen Verfassungsrechts der evangelischen Landeskirchen in Preußen, also nicht nur der altpreußischen unierten Kirche, sondern auch der sog. neuen preußischen Provinzen. Das kirchliche Verwaltungsrecht, das in den beiden Halbbänden des obigen zweiten Bandes behandelt war, ist zum großen Teil noch geltendes Recht und in Kraft geblieben, nachdem die evangelischen Landeskirchen Preußens, veranlaßt durch die Revolution und den Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments, im Jahre 1922 sich eine neue Verfassung gegeben hatten. Daher bringt der Verfasser nun eine neue Darstellung des Staatskirchenrechts und des Verfassungsrechts der evangelischen Landeskirchen in Preußen. — Der Name des Verfassers bürgt für eine sachgemäße und gründliche Behandlung der sämtlichen Fragen der kirchlichen Verfassung. — Wenn in den nächsten Monaten eine neue Verfassung entworfen und beraten, ja wenn sogar eine kirchliche Verfassung für die geeinte „Evangelische Kirche deutscher Nation" ge-

schaffen wird, dann hat das vorliegende Werk in der Zukunft in der Hauptsache weniger praktischen, als historischen Wert; aber es behält trotzdem seine Bedeutung, wenn man die neue Verfassung der geeinten evangelischen Kirche Deutschlands mit dem Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Preußen von 1922 vergleichen will. Den Bearbeitern der Entwürfe der neuen Kirchenverfassung Deutschlands wird das obige Werk gute Dienste leisten.

Berlin-Friedenau. *Georg Arndt.*

Die neuen deutschen Konkordate und Kirchenverträge mit der preußischen Zirkumskriptionsbulle. Herausg. und vergleichend erläutert von Albert M. Koeniger. Mit 1 Übersichtskarte (= Kanonistische Studien und Texte, herausg. von Albert M. Koeniger, Bd. 7). Bonn und Köln, Ludwig Röhrscheid Verlag, 1932. VIII u. 263 S. Brosch. RM. 9.50.

Das Konkordat zwischen dem heiligen Stuhle und dem Freistaate Baden vom 12. Oktober 1932. Italienischer und deutscher Text nebst Anlagen. Herausg. und mit Einführung versehen von Dr. Ernst Föhr. Mit einem Geleitwort von Dr. Konrad Gröber, Erzbischof von Freiburg. Anlage: Vertrag des Freistaates Baden mit der Vereinigten Evang.-protestantischen Landeskirche. Mit Anmerkungen. Freiburg i. Br., Herder & Co., 1933. X u. 94 S. Kart. RM. 2.60.

Der evangelische Kirchenvertrag mit dem Freistaat Baden, mit einer Einführung und Erläuterungen herausg. von Dr. jur. Otto Friedrich. Anhang: Der deutsche Text des Konkordates zwischen dem heiligen Stuhl und dem Freistaat Baden. Lahr (Baden), Verlag von Moritz Schauenburg, K.G., 1933. 148 S. Geb. RM. 5.80.

Diese Publikationen sind bezeichnend für die Fruchtbarkeit unserer Zeit an Konkordaten und Kirchenverträgen. Kaum war Koenigers Sammlung erschienen, da war sie schon wieder unvollständig geworden: schneller, als man erwartet hatte, waren die badischen Verträge herausgekommen. Durch das eben nach überraschend kurzen Verhandlungen paraphierte Reichskonkordat wird die Entwicklung wieder einen entscheidenden Schritt vorwärtsgetrieben.

Die drei Ausgaben sind der methodischen Bedeutung und dem sachlichen Gewicht der ihnen beigegebenen Kommentare nach sehr verschieden. Des Bonner Kanonisten Koeniger Gelehrsamkeit ist bekannt. Man findet in seinen außerordentlich sorgfältigen und reichhaltigen Erläuterungen alles Wissenswerte dargeboten, dazu eine Fülle von Hinweisen und Anregungen, so daß sich sein Buch als vorzügliche Grundlage für kirchengeschichtliche Übungen empfiehlt. Zu bedauern bleibt eigentlich nur, daß nicht alle Nachkriegskonkordate, auch die nichtdeutschen, in dieser Sammlung, von ähnlich instruktiven Anmerkungen begleitet, vereinigt sind. — Der Diözesanpräses Föhr hat als Berichterstatter über das Konkordat im badischen Landtag gewirkt (vgl. S. 10). Er ist darum über die einschlägigen Fragen genau informiert. Seine Einführung und Kommentierung trägt aber dementsprechend im ganzen auch mehr den Charakter einer Empfehlung als den einer wissenschaftlichen Erklärung an sich. Wie vorsichtig die hier vorgetragene Beurteilung zu wägen ist (etwa auch die Darstellung S. 6/7), das zeigt der Versuch, in freilich etwas verklausulierter Form

S. 91 eine Imparität zuungunsten der katholischen Kirche, zugunsten der Evangel.-protestantischen Landeskirche hinsichtlich der Dotation festzustellen, während man bei Berücksichtigung aller Faktoren an der fraglichen Stelle doch wohl gerade von der Herstellung der Parität reden müßte. Wertvoll sind bisher ungedruckte Beigaben, die Deklaration der verbündeten Regierungen an den Apostolischen Stuhl vom 14. Oktober 1818, die Dotationsurkunde vom 23. Dezember 1820 und die Fundationsurkunde vom 16. Oktober 1827. — Friedrich hat für die Evangelische Landeskirche Badens die Verhandlungen mit der Regierung geführt. Einer lehrreichen Klärung der historischen und rechtlichen Lage vor Abschluß des neuen Vertrages folgen sehr besonnene, auf gründlichster Materialkenntnis (z. B. hinsichtlich des altbadischen Kirchenguts) fußende Erläuterungen der einzelnen Artikel. Besonders wertvoll wird die Arbeit Friedrichs dadurch, daß er sich nicht darauf beschränkt, die speziell Baden gestellten kirchen- und staatskirchenrechtlichen Probleme zu durchleuchten, sondern an Hand eines konkreten Falls höchst beachtliche Ausführungen zu wichtigsten prinzipiellen Fragen gibt, etwa den Begriff der Körperschaft öffentlichen Rechts in seiner Anwendung auf die Kirchen und sonstige Religionsgesellschaften (Freikirchen, Sekten) erörtert oder die rechtliche Natur des (evangelischen) Kirchenvertrages untersucht und dabei fruchtbare, längst erwartete Kritik an den theologisch wie juristisch anfechtbaren, ja unhaltbaren Ausführungen Liermanns über das evangelische Konkordat (Archiv des öffentlichen Rechts N.F. 13, S. 395 ff.) übt.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

UNTERSUCHUNGEN

Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart.

Von Konrad Weiß,
Berlin N 24, Artilleriestr. 15.

Immer wieder ist versucht worden, durch geistesgeschichtliche Ableitungen aus den verschiedensten Quellen, durch Rückschlüsse aus der modernen Geisteswelt oder auch durch eine allgemein seelisch-menschliche Einfühlung hinter das Geheimnis der Lehren des Meister Eckhart zu kommen. Jedoch lebt die Eckhart-Schriftstellerei und noch mehr die ernsthafte Eckhart-Forschung seit langen Jahren in einer starken Unsicherheit. Heinrich Denifle hat durch seine Eckhart-Funde und deren Beschreibung und Teilveröffentlichung allen Versuchen über Meister Eckhart in geradezu brutaler Weise das Daseinsrecht abgesprochen, indem er die Schwächen der vor ihm liegenden Arbeiten und die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, in absehbarer Zeit Besseres zu leisten, aufzeigte. Im letzteren Punkte hat die germanistische Wissenschaft ihm für ihren Anteil an der Eckhart-Forschung lange Jahre hindurch sekundiert, so daß seither in Fachkreisen ein unüberwindliches Mißtrauen gegen alles, was über den Meister Eckhart geschrieben wird, herrscht.

Um aus diesem Dilemma herauszukommen, müssen zwei Wege beschritten werden. Der eine ist der der endlichen Edition des guten, gesicherten, seit nunmehr 50 Jahren bekannten lateinischen Eckart-Materials, das für die Wissenschaft in weiteren Kreisen unzugänglich in den Bibliotheken ruht. Auf diesem Weg wird seit längerer Zeit eifrig vorwärtsgegangen. Eine unlängst gegründete „Meister-Eckart-Kommission", in der sich die seit längeren Jahren um die Lehre und Werke des Meisters bemühten Forscher zusammengeschlossen haben, und der die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft ihre Unterstützung leiht, wird vielleicht in einer Vorausgabe des bisher

unedierten lateinischen Materials und jedenfalls in einer darauf folgenden großen Gesamtedition des lateinischen und deutschen Eckart diesen Teil der Aufgabe lösen.

Der zweite Weg ist der, auf Grund dieses nun vorhandenen Materials von der Konstruktion großer geistesgeschichtlicher Zusammenhänge oder von der bloßen seelisch-menschlichen Einfühlung oder von der Einordnung der Philosophie Eckharts in die Kategorien der Moderne weg und zur genauen Erforschung einzelner Lehren, Worte, Begriffe und Anschauungskomplexe des Meisters und zu deren historischer Vergleichung und Ableitung hin zu kommen.

Eben diesen Weg hat der Verfasser für ein Teilgebiet, das der P s y c h o l o g i e, eingeschlagen[1]). Dabei hat sich nun freilich etwas Merkwürdiges herausgestellt. Zunächst einmal kann man ein System der Psychologie aus Eckarts Schriften mit einigen genauen Einzelheiten, aber auch noch mit vielen Lücken zusammenstellen. Man kann auch die geistes- und literargeschichtliche Herkunft der einzelnen Bausteine des Systems feststellen. Nur ist, solange man streng auf dem Boden der Psychologie und ihrer Terminologie bleibt, in dem allen die eigentliche Lehre des Meisters Eckhart nicht erfaßt worden. Denn Psychologie heißt Lehre von der Seele. Und Eckharts Lehre von der Seele ist eben merkwürdigerweise in einer „Psychologie" nicht darstellbar. Denn bei Eckhart bedeutet von der Seele zu reden immer, von G o t t i n d e r S e e l e zu reden. So ist der eigentliche Inhalt seiner „Psychologie" erst an der Grenze aller Psychologie zu finden. Das ist eine Tatsache, die auch der Erforscher anderer Teilgebiete der Eckhartschen Lehre feststellen wird, ob es sich nun um Eckharts Trinitätslehre, oder um seine Christologie oder seine Kosmologie handelt. Darum bekommt eine Darstellung der Psychologie des Meisters Eckhart erst an dem Punkte wirklich eckhartisches Gepräge und damit also

1) Wenn die Zitate sich fast ausschließlich auf das verstreut bereits Gedruckte beziehen, so liegt das daran, daß der verfügbare Raum es nicht gestattet, aus den ungedruckten Quellen zu zitieren; eine bloße Stellenangabe ist aber für den Leser, der die Handschriften nicht zur Verfügung hat, wertlos.

auch erst wirkliches Interesse, wo die Psychologie in eine Seelenmetaphysik übergeht.

Diese Abhandlung will also einerseits nicht mit den üblichen philosophischen oder auch nur geistreichen Vermutungen über das Gottesdenken und die Seelenbetrachtung des Meister Eckhart konkurrieren, sondern sie geht aus von der Basis einer exakten Erforschung der Einzelheiten der psychologischen Lehren des Meister Eckhart. Sie setzt sich jedoch andererseits zum Ziele, von dieser Basis aus zu dem überpsychologischen Kernpunkt der Eckhartschen Lehre von der Gottverbundenheit der menschlichen Seele zu gelangen.

Die räumliche Begrenzung für diesen Aufsatz erfordert freilich, den psychologischen Unterbau nur in Umrissen zu entwerfen. Dagegen sollen die Kapitel, die von dem Übergang aus der Psychologie in die Metaphysik, d. h. von den Seelentiefen handeln, in denen sich Gott gebiert, in aller Ausführlichkeit wiedergegeben werden.

I. Menschsein mit Leib und Seele.

Die Seele des Menschen ist durch die Teilhabe an dem Sein, der Form oder der Natur des ganzen Menschen unlöslich mit ihrem Körper verbunden. Das eine Sein ist die übergreifende Form, die die Hauptprinzipien des menschlichen Wesens: Leiblichkeit und Beseeltheit, und weitergehend die Einzelteile des Leibes und der einzelnen Kräfte der Seele unterschiedslos zusammenfaßt [2]). Dieses Sein des Menschen wird ausdrücklich im Zusammenhange mit dem das große Universum begründenden esse aufgezeigt. Und dies kommt von der einen causa, Gott, her. Es ist der Gedanke der Mikrokosmen im Makrokosmos [3]). Dies eine Sein begründet das Wesen des Menschen. Die Menschlichkeit würde aufhören, wenn die Seele für sich allein existie-

2) Siehe „Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart." Hrsg. von P. Aug. Daniels, O.S.B., Münster 1923 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. i. M.A., Bd. 23, H. 5) (in der Folge zitiert mit **Rf.**), S. 57, 28 = 34, 1 ff.

3) Siehe die Edition des Sapientia-Kommentars des Meister Eckhart von Théry, O.P., in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge. Tomes 3 u. 4, Paris 1927/29 (in der Folge zitiert mit **Théry 3** bzw. **4**), hier Bd. 3, S. 394, 7 ff.

ren wollte. Es gäbe dann auch keine Sterblichkeit mehr; Mensch sein heißt aber: sterblich sein (Rf. 37, 17).

Nun würde in streng logischer Folgerung eine Untergliederung des Menschseins in Körpersein und Seelensein angenommen werden müssen. Aber Eckhart durchbricht die strenge Logik zugunsten eines lebendigeren Denkens über die Stellung der Seele im Menschsein. Anstatt von einem abstrakten Menschsein aus abzuleiten, nimmt er gerade das esse animae als den Inhalt des homo-esse an; und statt einer Gleichordnung von Körper und Seele kennt er eine Beherrschung des Leibes durch die Seele als das Charakteristikum des Menschseins [4]). Die Seele ist sogar Despot über den Knecht Körper (Théry 4, 321, 2 nach Thomas, S. Th. I 81, 3 ad 2). Die eigentliche Tätigkeit der Seele im Leibe ist aber das Lebenspenden. Dazu bedarf sie keines vermittelnden Organes, d. h. keiner Seelenpotenz, wie bei ihren anderen Wirkungen inner- und außerhalb des Körpers (Théry 3, 390, 13). Die Seele ist schlechthin die Form des Körpers. Ja, „Seele" ist die spezielle Bezeichnung für ihre Funktion als Körperform [5]). Sie einigt alle Glieder in einem Leben, einem Sein [6]). Die Seele ist auch nicht an ein Glied oder an alle gebunden; sie ist in jedem Gliede ganz (Théry 4, 240, 15). Hieran zeigt sich die Unsterblichkeit der Seele. Sie ist, noch während der Körper lebt, ganz inner- und zugleich ganz außerhalb seiner. Das ist eine Eigenschaft, die sie mit Gottes Wesen teilt, der zugleich ganz in und ganz außer und über jedem geschaffenen Dinge ist (Arch. 589, 11; wie Thomas S. Th. I 76, 8). So kann nun das Verhältnis von Leib und Seele, das

4) Die Bezeichnung homo rationalis enthält nach Eckhart die beiden Teile Körper und Seele. Homo, von humus, humilis bezeichnet den Körper. Die Rationalität ist das Zeichen der Seele (Rf. 18, 14 ff. u. ö.).

5) Siehe „Meister Eckhart." Hrsg. von Franz Pfeiffer. Göttingen 1924 (= 1857), (in der Folge zitiert mit **Pf.**), S. 98, 36 ff. Zu den Texten ist jeweils der textkritische Apparat zu vergleichen, den Joseph Quint in seinem Buche: „Die Überlieferung der Deutschen Predigten Meister Eckharts", Bonn 1932, gibt.

6) Siehe Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des M.A., wo H. Denifle im 2. Bande (Berlin 1886) Bruchstücke des von ihm gefundenen Erfurter Eckhart-Kodex druckt (in der Folge zitiert mit **Arch.**); hier 537, 1 ff.; Denifle weist auf die direkte Ableitung des Gedankens der Seele als der ersten Entelechie des Körpers aus Aristoteles, de anima II, 1 412 a 27 hin.

„gröblich" so aufgefaßt wird, daß die Seele im Leibe sei, umgekehrt werden: die Seele umfaßt den Leib, der Leib ist in der Seele (Théry 3, 367, 2) [7]). Wie jede forma substantialis kommt sie von außen in eine gänzlich ungeformte Materie hinein. Sie findet keine forma corporalis vor, die etwa dem werdenden Menschen bereits durch den Samen mitgeteilt würde. Es gibt keine Form v o r der corporeitas, die die Seele gibt (Rf. 26, 13 ff. wie Thomas c. gent. IV, c. 81). Der Zeitpunkt der Seeleneingießung ist die Stunde der Geburt (Spam. 27, 32 B).

Es könnte nach allem als gänzlich unmotiviert erscheinen, daß die Seele überhaupt die Verbindung mit dem ihr so wesensfremden Körper eingeht. Aber die Seele braucht den Körper, um in ihren Kräften in Erscheinung zu treten und durch sie im Leibe den Aufstieg aus der Mannigfaltigkeit der Dinge in die intellektuelle Einheit nehmen zu können; psychologisch ist es ein Weg von außen nach innen, von den Sinnen zum Licht der Vernunft (Pf. 264, 14 ff.) [8]).

II. Der Bau der menschlichen Seele.

Nachdem der ganze Mensch, Seele und Körper in ihrem gegenseitigen Verhältnis dargestellt worden sind, gebe ich nunmehr eine kurze Beschreibung von der Gliederung der Seele selbst.

Die Seele als ganze ist Prinzip, d. h. Ursprung einer Anzahl natürlicher Kräfte, die alle an ihrem Sein teilhaben. Geyer 14, 35: anima est verum ens, et ideo verum ens principiat, sc. suas potentias naturales. Darin sind unterschiedslos alle Kräfte bis hinauf zum Intellekt eingeschlossen; ebda. 14, 33: „Si intellectus (non) est hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est, dico quod intellectus est potentia naturalis animae. Sic est aliquid . . ." Den Aufbau dieser Kräfte stellt Meister Eckhart

7) Vgl. auch: Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts. Hrsg. von Adolf S p a m e r, Jena 1912 (in der Folge zitiert mit **Spam.**), hier S. 55, 10.

8) Vgl.: Paradisus anime intelligentis. Hrsg. von Ph. S t r a u c h. Berlin 1919 (Deutsche Texte des M.A., Bd XXX) (in der Folge zitiert als **Strauch, Par.**), hier Predigt 34 (= Pf. Predigt 52), zweiter Absatz; doch ist mir die Echtheit sehr fraglich.

unter Berufung auf eine moralische Auslegung der Sündenfallsgeschichte durch Augustin dar: Schlange: das Sensitive, das wir mit den Tieren gemeinsam haben; Weib: das Rationale, soweit es aufs Äußerste gerichtet ist; Mann: das Rationale superius, das Gott dient [9]).

Die Berufung Eckharts für diese Auslegung auf Augustin ist für die Sonderstellung der Eckhartschen Psychologie aufschlußreich. Augustin verbreitet sich in de trin. 12, 7 und 11—13 darüber. Nun spricht er wohl auch von der gottschauenden Kraft, der sapienta, aber „Mann und Frau", die Symbole der Seelenkräfte, stehen weit unter jener nur den Seligen zum Lohn werdenden sapientia. Der Mann, die höchste der Seelenkräfte, ist z. B. die praktische Vernunft und der Wille, der das Triebleben und den niederen Teil der Seele in Zucht hält. Meister Eckhart übergeht dieses Moment völlig und setzt für den Mann die Kraft in der Seele, die Gott dient, die ihn in sich ohne Mittel sucht, erkennt und sich aufwärts zu ihm kehrt.

Dieser Vergleich gibt einen ersten Eindruck davon, worauf es Meister Eckhart in seiner Psychologie immer ankommt: den Zusammenhang der Seele mit Gott ontologisch zu begründen. Die Seele ist so konstruiert, daß sie zu Gott aufstreben muß.

Aus der Fülle weiterer Eckhartscher Aufrisse vom Bau der menschlichen Seele ist als das Wichtigste hervorzuheben, daß die Dreiteilung (sensitivum, rationale, rationale superius) oft zu einer Zweiteilung wird, weil alle unterhalb jenes obersten Gott schauenden Seelenwesens liegenden Seelenkräfte als niedere in einer Kategorie zusammengefaßt werden. Andererseits findet sich auch ein weiterer Ausbau nach unten, wenn etwa bei Pf. 270/71 noch die Verdauungskraft, die zur niedersten Stufe der Seele, der vegetativen, zu rechnen ist, auftritt.

Im ganzen wird immer wieder betont, daß die „Seele" eben jene umfassende Einheit niederer und höherer, körperlich gebundener und überirdisch-erhabener Kräfte sei. Und daher betrauert Meister Eckhart die Seele. In der Art, wie er der Seele

9) In ähnlicher Weise werden Mann und Frau öfter als Symbole für die verschiedenen Seelenkräfte gebraucht, z. B. Spam. 37 B, 4; 37 B, 3; 45 A, 3. Pf. 67, 23; Pf. 297, 23.

zu sich selbst verhelfen möchte, taucht nun schon das eigentliche Problem der Bewertung der Seele als ganzer, bzw. ihrer Wertung nur von einem, dem höchsten ihrer Teile aus auf [10]).

Hier tritt bereits das eigentliche Problem der Bewertung der Seele in ihrem innersten Wesen bzw. ihren höchsten Kräften durch Meister Eckhart hervor. Vor seiner Lösung ist jedoch die nähere Klärung über den unter „niederen Seelenkräften" verstandenen Seelenteil notwendig.

III. Die einzelnen Seelenkräfte.

Während für die scholastischen Systeme der Psychologie aus aristotelischer Tradition der stufenweise Aufbau der Seele aus vegetativer, sensitiver und rationaler Seelenstufe und daneben noch eine durch alle Stufen hindurchgehende Vertikalteilung in appetitiv-motorische und in rezeptive Kräfte kennzeichnend ist, so sind diese Einteilungen für das Eckhartsche System der Psychologie nicht entscheidend. Wenn man sich bei Eckhart etwa an Pf. 270/71 hält, so findet man zwar einen ähnlichen Stufenbau vor, aber die Gewichtsverteilung ist eine völlig andere.

Wo z. B. Meister Eckhart die drei Kräfte der vegetativen Stufe, die Zeugungs-, Verdauungs- und Wachstumskraft anführt, da tut er das nur mit irgendeiner traditionellen Ansicht über ihre Wirksamkeit und fast nur, um sie als Symbole für sein eigentliches Thema, die Gottesbeziehungen der menschlichen Seele, zu gebrauchen (Rf. 34, 2; 57, 31 u. ö.; Rf. 20, 12; Spam. 31 A, 12; 27 B, 20—29 B, 3).

Bei den Kräften des sensitiven Seelenteils unterscheiden die aristotelischen Systeme innere und äußere Sinne. Der sensus communis z. B., dessen Tätigkeit ist, mehrere, verschiedenen Sinnen zugehörige Sinneseindrücke zugleich aufzunehmen, zu ordnen, zu unterscheiden und zu beurteilen, gehört zu den inneren Sinnen. Der Übergang von der sinnlichen zur ver-

10) Wie es die Natur eines jeden Geschaffenen ist, sich zu hassen in sich selbst und sich zu lieben in Richtung auf Gott, so hat auch die Seele Grund, sich zu hassen (Spam. 48; 50; 60 Deutsch) und zu betrauern, weil sie als Seele ja doch nicht rein ihr Wesen hat. Die Seele kann nur äußerlich, die reine mens allein kann innerlich Gott lieben (Spam. 47—49; 52 + 59 Deutsch; 55, 22—25 u. 56, 8—13 Lat.). Vgl. auch schön Spam. 59, 9 ff.

nünftigen Seelenstufe ist in den scholastischen Psychologien natürlich auch genau festgelegt.

Bei Eckhart tappen wir bisher in diesen Fragen trotz einzelner präziser Auskünfte im Dunkeln. Einmal nennt Eckhart je 5 äußere und 5 innere Sinne und über ihnen die Verstandeskräfte Vernunft und Wille[11]), dann werden die bekannten Sinne in 2 innere (Gehör und Gesicht) und 3 äußere (Getast, Geschmack und Geruch) geteilt (Trier 47 ra, 2. Gen.). Über einzelne Sinne und ihre Funktion ist nichts zu finden, außer etwa über die Sehkraft, die Eckhart wegen ihrer Subtilität gern als Symbol für geistige Vorgänge gebraucht (z. B. Pf. 270, 6). Sie ist ja in den aristotelischen Systemen auch der vollkommenste Sinn.

Auch den sensus communis kennt Eckhart wohl in der gleichen Bedeutung wie Aristoteles. Er steht ihm sogar über allen anderen Sinnen (Arch. 558, 15; vgl. Pf. 264, 18—21).

Für die strenge Unterscheidung zwischen intellektuellem und sensitivem Seelenteil läßt sich eine Stelle aus Théry, 4, 360, 5 nennen, wo gegen den Intellekt, der es mit Wahrem und Wissen, mit der übernatürlichen Gnade zu tun hat, der darum der göttlichen Natur teilhaftig und Gottes Ebenbild ist und aus einer übernatürlichen Welt stammt, abgegrenzt wird der sensus, der es nur mit Wahrscheinlichem, einem Ausfluß, einer Ähnlichkeit der Wahrheit zu tun hat, der es nur zur opinio bringt. Er ist daher irdisch, natürlich, von der niederen Welt her.

Aber eben an dieser Stelle wird die andere Betrachtungsweise Eckharts klar. Er grenzt im Grunde nicht sensitivem und intellektivem Seelenteil gegeneinander ab, sondern stellt alle Seelenkräfte, von den vegetativen bis zu den rationalen in Gegensatz zu der einen eigentlichen und einzig wahren Fähigkeit der Seele: der Gotteserkenntnis. So erlangt man nie ganz Klar-

---

11) Siehe Otto Karrer, „Meister Eckehart", München 1926 (in der Folge zitiert mit **Karrer, M. E.**), S. 52. Karrer gibt Übersetzungen und Anführungen aus den ungedruckten lateinischen Quellen. Diese liegen vor in einem Erfurter (zitiert mit **Erf.**), einem Trierer (zitiert mit **Trier**) und einem Cueser Kodex (zitiert mit **Cues**). Hier aus Cues 131 I f.

heit, wo die einzelnen Stufenübergänge in der Seele liegen. Seelenstufen kennt Eckhart nur bedingt. Ja, an manchen Stellen werden die Sinne so hoch gestellt wie die vernünftige Seele (z. B. Trier 47 ra, s. oben), an anderen Stellen wieder wird die vernünftige Seele nicht höher als alle niederen Seelenkräfte gewertet.

Wenn wir nunmehr zur Beschreibung der rationalen Seelenstufe übergehen, so soll damit zugleich eine andere Aufgabe erledigt werden. Es soll die in der scholastischen Psychologie neben der schichtweisen Einteilung in vegetative, sensitive und rationale Seelenkräfte übliche vertikale Einteilung in motorisch-appetitive und rezeptiv-intellektive Kräfte an Eckharts System nachgeprüft werden. Diese Teilung geht zwar durch alle Seelenstufen hindurch, sie wird jedoch am deutlichsten in der rationalen Stufe am Verhältnis zwischen Willen und Intellekt sichtbar. An der Bewertung dieser beiden Kräfte der rationalen Seele entscheidet sich die Stellung des Lehrers in dem Streit zwischen franziskanischer und dominikanischer Psychologie.

Nun hat Meister Eckhart m. E. keine eindeutige und einseitige Stellung in diesem Streite eingenommen. Eine Disputation des Franziskaners Gonsalvus gegen Meister Eckhart: Utrum laus dei in patria sit nobilior eius delectione in via?[12]) vermittelt den falschen Eindruck, daß Eckhart streng thomistischer Rationalist gewesen sei, weil sie völlig unpolemische Äußerungen Eckharts über Intellekt und Willen zu polemischen Zwecken benutzt. Man erfährt aus ihr nur des Gonsalvus Willens- und Eckharts Intellekt-Lehre. Eckhart selbst sieht Willen und Intellekt zunächst als gleichwertig an, weil die durch die Rationalität gegebene Freiheit des Urteilens dem Willen in der Wahlfreiheit beigelegt ist (Rf. 43, 8 ff.; Karrer, M. E. 96 aus Trier 18 I; Geyer 19, 13 f.; Pf. 98, 30). Nur wenn auch die Erkenntniskraft gestört ist, ist die Wahlfreiheit eingeschränkt. Die höhere Wertung scheint sich sogar auf die franziskanische Seite zu neigen, wenn Eckhart über den Willenshabitus, die

12) Magistri Echardi Quaestiones et sermo Parisienses. Ed. B. Geyer. Bonn 1931. (Florilegium Patristicum; Fasc. XXV.) S. 16 ff. (in der Folge zitiert mit Geyer).

Liebe, spricht. Er offenbart hier ein volles Verständnis für die Bedeutung der aktiven Seelenkräfte [13]).

Andererseits ist freilich eine gewisse Hinneigung Eckharts zur Verabsolutierung des Intellekts nicht abzuleugnen [14]). Den Willen und die Liebe erwähnt er meistens bei der Hinneigung der Seele zum Irdischen, während er den Rezeptivakt des Intellekts in Verbindung mit der Hinwendung zum Überdinglich-Göttlichen nennt. Das ist nicht zufällig. Bei aller Vorsicht der Beurteilung zeigt doch auch die Gonsalvus-Disputation, wohin Meister Eckhart von seinen Fachgenossen gestellt wurde: zu den Rationalisten. Rationalität ist ja doch auch im ganzen das Merkmal der höheren seelischen Qualität. Und der Wille wird gerade wegen seiner Rationalität von den niederen appetitiven Kräften abgeschieden.

Der klar faßbare Hauptgedanke scheint mir zunächst doch die einfache thomistische Lehre zu sein, daß der Wille seine Objekte vom Intellekt dargereicht bekommt. So sind die beiden durch die Gonsalvusdisputation auseinandergerissenen Prinzipien durchaus in einem System unterzubringen. Der Intellekt ist es natürlich, der an der Spitze steht und den Zugang zu den Dingen überhaupt erst schafft durch seine Tätigkeit. Und der Wille vollendet das Werk des Intellekts, indem er die ihm dargebotenen Objekte faßt und sich mit ihnen in innigem Zueinanderstreben eint. Ist somit die herrschende Stellung des Intellekts klar, so fällt doch jeder Gegensatz fort, und Wille und Intellekt wirken miteinander am gleichen Objekt zum gleichen Ziele.

Mit diesem kurzen Abriß des Verhältnisses von Intellekt und Wille müssen wir die Darstellung der rationalen Seelenstufe bereits beenden, wollen wir nicht m e h r in Eckharts Psychologie hineinbauen, als sie tatsächlich enthält. Alles, was über die Seele in ihren höchsten Kräften noch zu sagen ist, ist von

13) Auf die höchst interessanten Einzelheiten muß leider aus Raummangel verzichtet werden.

14) Eckhart gebraucht die Worte ratio und intellectus ohne Unterscheidung. Daß er in der Sache jedoch eine absolut klare Haltung zwischen dem, was man Rationalismus und dem, was man Intellektualismus nennen könnte, einnimmt, wird das nächste Kapitel zeigen.

nun ab nicht mehr unter psychologischen, sondern unter metaphysischen Gesichtspunkten zu behandeln. Hier ist also der Punkt erreicht, an dem — wie wir eingangs sagten — die eigentlich Eckhartsche Problematik beginnt. Die scholastische Psychologie kennt über die höchsten menschlichen Seelenkräfte hinaus dann eine gnadenhafte Überformung oder auch mehr oder weniger überpsychologische gottverbundene Anlagen (die synderesis, den intellectus agens participatus) des Menschen. Die mystische Theologie geht von hier ab zu ekstatischen, also auch mehr oder weniger überpsychologischen Zuständen über. Bei Meister Eckhart fängt an diesem Punkte das Wesen und die Tätigkeit der intellektuellen oder rationalen Seele überhaupt erst an. Er unterscheidet also eine niedere und eine höhere rationale oder intellektuelle Seele. Die schlichte Formel für den Inhalt aller Eckhartschen Predigt: Gott und die Seele! erscheint uns nun als die folgende Frage: Wie verbindet Meister Eckhart die der menschlichen Seele verliehene mit der göttlichen, metaphysischen Rationalität oder Intellektualität? Da Rationalität bzw. Intellektualität nicht einfach mit den Kräften der rationalen Seele gegeben sind, ist unsere nächste Aufgabe, das Wesen und den Begriff der Rationalität oder Intellektualität bei Meister Eckhart festzustellen.

IV. Die Rationalität oder Intellektualität.

Aus allen Stufen der Seele und von allen ihren Kräften werden wir jetzt die Merkmale abnehmen, die zu einem Begriff des Rationalen oder Intellektuellen führen können. Wenn dabei besonders häufig Beispiele über den Intellekt selber angeführt werden, so sei noch einmal betont, daß der Intellekt selbst nicht das Wesen der Intellektualität ausmacht. Denn der Intellekt braucht als unterster im Reiche der geschaffenen Intelligenzen die Hilfe des Sensitiven zu seinem Akt. Das ist die Grundbedingung und die gründliche Fesselung alles intellektuellen Erkennens (Karrer, M. E. 91 u. 129 aus Trier 30 I u. 51 vI; Arch. 554, 3).

Die Merkmale des Intellektuellen tragen die intellektuellen Seelenkräfte aber dadurch an sich, daß sie nur die Seele, nicht auch den Körper als Subjekt, als Träger haben [15]). So sind sie auch der Zeit- und Raumlosigkeit teilhaftig (Rf. 4, 23; 17, 20 ff.; 5, 2; 22, 26 ff.) [16]). D. h. also, daß sie immateriell sind. Mit den Worten „cum nihilo habet aliquid commune" oder den entsprechenden in den deutschen Texten erscheint diese Aussage immer wieder. (Außer den eben genannten: Rf. 31, 32 f.; 42, 13 ff. Geyer 19, 3 ff. u. ö.) Sie haben das Wesen des Geistes: Spiritus non habet ubi (Karrer, M. E. Bild S. 313 = Cues Joh. 101) (cf. ebda. 88 aus Trier 1. Gen. 30).

Das ist die neue Seinsart, mit der wir es jetzt zu tun haben. Eckhart unterscheidet 3 Existenz- oder Seins-Wesen: esse, vivere und intelligere. Abstrakt ist das esse das Erste und Übergeordnete, worin das vivere und intelligere Seinsarten darstellen. In den Dingen aber ist das einfache Sein = Existieren das unterste; es wird im höheren Seienden, dem vivens, zur vita und im höchsten, dem intelligere, zum intellectus (Geyer 6, 16). Die Dreiheit wird dann gewöhnlich auf die Zweiheit des esse naturale und des esse cognitum oder intellectuale eingeschränkt. Rf. 45, 5 bringt eine ganze Zusammenstellung von Gegensatzpaaren, in denen die Doppelheit der Seinsweisen wiederkehrt: esse naturae und esse cognitum sive intellectuale artis et naturae; oder: esse spirituale, intellectivum und esse materiale, opus naturae materiale und formale, materia ad formam, passivum ad activum, mulier ad virum, gratiae et naturae, recreatio und creatio. Hiermit ist nach jeder Richtung hin das Feld, auf dem wir uns bei Behandlung der geistigen Seele bewegen, abgesteckt.

Von seinem besonderen Sein her wird nun notwendig auch der Akt der intellektuellen Seele besonders gestaltet. Die

---

15) An der widersprechenden Stelle Théry 3, 371, 16 liegt eine Verschreibung der Handschrift vor.

16) Die letzte Stelle ist = S. 8, 2—14 in: Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und vom Edlen Menschen (Liber Benedictus). Herausgegeben von Ph. Strauch. Bonn 1922, 2. Aufl. (Lietzmanns Kl. Texte Nr. 55. Zitiert mit LB. oder EM.)

Eigenart des intellektuellen Aktes zeigt sich am deutlichsten in seinem Unterschiede zum natürlichen Akt. Jeder solche ist einheitlich. Dagegen hat der intellektuelle Akt immer eine unbegrenzte Möglichkeit seiner Richtungnahme. Er kann alle Dinge aufnehmen. Anima quodammodo est omnia. Die Seele ist mit einer unbegrenzten Rezeptivität in ihrem Intellekt begabt (Théry 4, 238, 10). Dasselbe zeigt sich an der ymaginatio, der Fähigkeit der Seele, unbegrenzt über alles irdische Maß hinaus Vorstellungswelten in sich zu erzeugen. Pf. 97, 31: Ez sprechent etliche meister, diu sele si gemachet von allen dingen, want sie eine müglichkeit hat, elliu dinc zu verstande. Darum kann man das intelligere quoddam pati nennen (Arch. 593, 2).

Dazu muß der Intellekt aber von allem Partikularsein frei sein. Er ist (wie z. B. der Begriff des genus) indeterminatum und daher frei von dem Seienden (Geyer 15, 9). Dies eben ist die Eigenschaft, die Gott an ihm gewollt hat, als er ihn schuf: Er sollte ein Ort in der Welt sein, weit genug, um sogar ihn selbst, den weiselosen, aufzunehmen. So sind Seele und Gott aufeinander angelegt; die Seele hat davon ihre unermeßliche Weite, Gott und in ihm die ganze Welt aufnehmen zu können (Pf. 136, 34; 33, 28—34, 2). Es ist deutlich, wie sich also der Intellekt seiner besonderen Tätigkeit wegen von jedem anderen geschaffenen Ding unterscheidet. Wie das Auge ohne Farbe sein muß, um alle Farben aufzunehmen, muß auch der Intellekt ohne spezifiziertes Sein sein, um alles Seiende in sich aufnehmen zu können (Geyer 13, 9—12).

Geistwesen sind desto vollkommener, je abstrakter, je mehr von der Materie gelöst sie sind. Das ist wohl gemeint, wenn die größere Einfachheit im Sein den vires animae superiores eine größere Aufnahmefähigkeit verleiht (Spam. 38 C, 9). Die deutsche Parallele „Ye mer die sele hat gesament, ye enger si ist, und ye enger si ist, ye weiter si ist" übersetzt diesen Gedanken gleich ins Praktische: Die Seele muß von den Dingen frei werden und sich selbst sammeln; dann ist sie geistiger und daher weiter als die raumgebundene Materie (cf. Karrer, M. E. 142 aus Cues Joh. 102 v II).

An der Immaterialität hängt auch die Möglichkeit der Reflexion. Denn nur im Intellekt, weil er immateriell ist, kann etwas auf sich selbst zurückgebeugt oder -bezogen werden [17]).

Dem immateriellen Wesen der Seele entspricht ferner das Wesen dessen, was die Seele durch den Intellekt aufnimmt. Das ist, zunächst ganz einfach formuliert, der Gedanke, durch den nun alles, was irgendwie mit dem immateriellen, intellektuellen Sein zusammenhängt, zur intellektuellen Seele in Beziehung tritt. Die ganze geistige Welt bis hinauf zur Gottheit selbst nimmt an der Bestimmung des Wesens des menschlichen Intellekts teil.

In Korrelation zu der besonderen reinen Seinsweise des Intellekts steht das, was der Intellekt an dem Objekt, an dem er handelt, meint. Die Dinge sonst handeln aneinander und miteinander, indem sie irgendeine Partikularform ihres Gegenübers mit ihrem Akt meinen. Das Auge z. B. hat es mit dem Farbigsein des Gegenstandes zu tun, das Ohr mit seinem Klang, usw. Der Intellekt dagegen will weder dies noch das an dem Dinge; da er selbst immateriell ist, abstrahiert er auch in der Erfassung der Dinge von hic et nunc; das Sein, das er also allein an den Dingen meint, ist ein überzeitliches und überräumliches Sein, das nur mit dem Maßstabe der Ewigkeit meßbar ist (Arch. 536, 1). Hieraus erst wird ganz verständlich, wie die anima quodammodo omnia est (S. 479). So erstreckt sich denn der Intellekt bis zur Höhe dessen, was nur in der völlig reinen göttlichen Seinssphäre Wirklichkeit hat: Capax est . . . perfectionum substantialium divine essencie, puta sciencie, sapiencie, providencie, disposicionis entium et providencie et

17) Die hierfür in Frage kommende Stelle in der Gonsalvus-Disputation ist im Text nicht klar und von den verschiedenen Herausgebern verschieden konjiziert worden. Eine Zusammenstellung der Konjekturen bringt der letzte Herausgeber Geyer auf S. 19 z. Z. 5/6. Die bei ihm angegebene Thomasstelle S. Th. I 2ae 17, 1 u. 3 ad 3 soll die Reflexion auf die gegenseitige Beziehung von Intellekt und Willen deuten. Das dürfte jedoch nicht hierauf, sondern auf das nächstfolgende von Meister Eckhart angeführte Argument zutreffen. Ich vermute, daß diese falsche Angabe nur auf einem Druckversehen beruht. An unserer Stelle ist jedenfalls die Reflexion über ein mit dem Intellekt erfaßtes Ding im intelligere gemeint.

gubernationis aliarum creaturarum (Karrer, D. Göttl. 12 aus Cues 12 r b, 1. Gen.; cf. Pf. nr. 25).

Es ist die bloße Substanz, nicht eingeschränkt auf irgendein genus substantiae, die das eigentliche Objekt des Intellekts, und zwar n u r des Intellekts bildet (Arch. 567, 14 ff.). Das bedeutet aber nichts weiter als: Erfassen Gottes. Denn Gott ist „pelagus substantie infinite, habens omnia" (Spam. 40,29; Arch. 565, 15 ff.). Hier müssen wir nun freilich beachten, daß die Grenze des Psychologischen bereits überschritten ist. Ganz allgemein sagt Eckhart, es gelte dies nicht vom Intellekt, sofern er Natur, sondern sofern er über die Natur erhaben ist (a. a. O.). Der Zustand der Seele in der Seligkeit kann damit gemeint sein (Spam. 40, 11). Jedoch ist damit nur ein gradueller Unterschied zu der intellektuellen Fähigkeit der Seele im Diesseits gesetzt, sofern nämlich hier die Lösung des Intellekts von seiner dinglichen Bindung immer unvollkommen, dort aber vollkommen sein wird.

Das ist jedoch zunächst nur eine Seite der intellektuellen Tätigkeit. Es ist vielmehr, wie schon gesagt, quoddam pati. Aber schon an diesen Vorgängen ist eine aktive Beteiligung der menschlichen Seele nicht zu übersehen. Die Abstraktion, durch die die Dinge in die Seele gelangen, ist das Werk der Seele.

Der Intellekt geht in seiner Tätigkeit gewissermaßen einen Weg vom Geschaffenen zum Ungeschaffenen, vom natürlichen zum intellektuellen Sein. „Potencie immateriales abstractive ascendunt. Stat autem abstraccio in esse supra, quod deus est utpote causa esse. Inferiora in intellectu sunt in ipso nobilius quam in se ipso et sic ascendunt superiora intellectu e converso (Spam. 18, 5 ff. in Auslegung von 1. Kor. 2, 9: „In cor hominis non ascendit").

Nur im und durch den Intellekt bestehen z. B. die Universalien. Sie sind nichts Seiendes im Sinne des natürlichen Existierens. Sie werden durch den Intellekt erzeugt (Karrer, M. E. 129 aus Cues Joh. 107).

Nicht seiend, sondern lediglich im Intellekt wirklich ist das Wort (Geyer 7, 14 f.)[18]).

Auch das, was die abstrahierende Fähigkeit des Intellekts aus den Dingen macht, wenn sie ins intellektuelle Sein übergehen (Spam. 18, 7; 56, 11 ff. D), ist eine neue vom Intellekt herrührende, von ihm geschaffene Wirklichkeit. Nicht der Stein, sondern die species eines Steines ist im Intellekt, so wie in Gott nicht die Dinge, sondern ihre rationes sind (Théry 3, 343, 4). Dieses Werk leistet die Vernunft neben der Tätigkeit des Empfangs der rationes selbst (Spam. 50 Latein). Allerdings gilt nun auch umgekehrt, daß nur, was in der species des Dinges liegt, dem Intellekt zugänglich ist. Er lebt eben allein in dieser seiner Welt und hat keinen Teil an der außerintellektuellen Welt (Arch. 573, 3 ff.; Théry 4, 305, 11)[19]).

In weiterem Zusammenhange behandelt Meister Eckhart bei Spamer 30, 21—34, 3 (C) das Enthaltensein einer niederen in der höheren Seinsweise. In der Seele aber sind die Dinge alle in ihrer besten und höchsten Weise. Da leben sie so, wie die im Innigsten der Seele lebenden unausgesprochenen Worte (Pf. 135, 29 ff.).

Unter den Genannten befanden sich intellektuelle Realitäten, die einer dinglichen oder natürlichen Grundlage entbehren; z. B. die Universalien oder das unausgesprochene, nur gedachte Wort. Auch das Böse ist im Intellekt gut. Denn böse ist, was defekt, Abfall vom Guten oder Seienden, d. h. was nicht ist. Der Intellekt dagegen erzeugt eine ratio boni, die als ratio durchaus existiert, nämlich im intellektuellen Sein. Und weil sie ist, ist sie auch wahr und gut (Théry 4, 243, 22). Dasselbe gilt für vergangene oder zukünftige Dinge; sie sind natürlich-dinglich betrachtet nicht. Im Intellekt jedoch werden

18) Allerdings ist zwischen dem ausgesprochenen Wort und der inneren, seelischen Bildung des Wortes zu unterscheiden (Arch. 596, 22 ff., cf. Strauch, Par. 14, 14). Durch das Aussprechen wird letzteres erst seiend, es manifestiert sich durch die Sprache.

19) In einer Predigtstelle (Spam. 33 B 27—35, 12; 43 A, 9—44, 2 =Pf. 114, 10—25) wird die Erzeugung der intellektuellen Welt durch die über den Sinnen liegende Kraft beschrieben. Möglicherweise ist der intellectus agens gemeint; der Text ist zu unklar; wir werden noch darauf zurückkommen.

sie zur Wirklichkeit, nämlich ins intellektuelle Sein erhoben. Ebenso ist es mit der Vielheit. Sie ist in der dinglichen Welt Abfall von der Einheit und dadurch Abfall vom Sein. Vielheit bedeutet also: Nichtsein. Aber im Intellekt wird sie zur Einheit, man könnte sagen: zu dem einen Begriff „Vielheit" umgewandelt. Da aber das Sein und das Eine convertibel sind, ist die Vielheit im Intellekt wirklich; denn sie ist als begriffliche Einheit in ihm (Théry 4, 386, 15) [20]).

Auch die Zeit hat lediglich eine intellektuelle Wirklichkeit. Denn in den Dingen (formaliter) kann Zeit nur als Zahl oder Zahlenreihe auftreten, die sich ablöst. Zahl ist aber wieder Vielheit, d. h. Abfall von der Einheit und damit vom Sein. Die Zahl also hat keine Wirklichkeit dinglich-natürlicher Art. Der Intellekt jedoch kann eine Zahlenvielheit zur Einheit machen (s. die vorigen Stellen). So ist die Zahl und damit die Zeit eine intellektuelle Wirklichkeit (Théry 4, 389, 9 ff.).

Wie die ymaginatio (s. S. 479), so kann die memoria Dinge erkennen, die nicht vorhanden sind. Pf. 270, 11 ff.: Ein ander kraft ist in der sele, da mite si gedenket. Disiu kraft bildet in sich diu dinc, diu nicht gegenwürtic sint, daz ich diu dinc also wol bekenne, als ob ich sie sehe mit den ougen, unde noch baz. Ich bekenne wol eine rosen in dem winter, unde mit dirre kraft würket diu sele in unwesen unde volget gote, der in unwesen würket.

Ein letzter Gedanke: Das Nichtwissen um einen nicht existierenden Gegenstand ist z. B. auch ein Wissen; nämlich das Wissen um das Nichtsein, oder das Wissen um das Nichtwissen: Sicut igitur hoc solo sunt, quod non sunt, sic eo solo sciuntur, quod nesciuntur (Arch. 573, 14).

Wir erkennen jetzt, welche Stellung der Intellekt, das intellektuelle Sein und die intellektuellen Realitäten zu der Welt des Natürlich-Dinglichen einnehmen. Das Intellektuellsein hat das Natürlichsein nicht zur Voraussetzung oder zur Basis. Es m u ß darum nicht das geistige Bild oder die geistige Erfassung

20) Théry 3, 430, 17 wird dies Verhältnis unter der Bezeichnung „numerus" für das, was in den Dingen außen ist, und „multitudo" für das, was im Geiste ist, beschrieben.

eines materiell-existierenden Gegenstandes sein. Sondern es ist vor und nach, über und ohne materielle Existenz. Es ist das Sein in seinem Ursprung: Scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis. Scitur enim res in suis causis (Trier 13 v b). Der Intellekt hat seine eigene Welt, in der er selbsttätig schöpferisch wirkt.

Nun ist aber zu beachten, daß zuletzt doch eine Konversion des Seins, des Wahrseins und des Gutseins möglich ist. Die Unterscheidung zwischen diesen Seinsarten besteht nur im Denken. Sie vollzieht sich in den höchsten Seelenkräften. Etwas Seiendes, das der Intellekt erfaßt, erhält in ihm den Charakter des Wahren. Und was der Intellekt als wahrhaft seiend hat und dem Willen zuführt, hat die ratio boni. Da aber im Intellekt nichts sein kann, was kein Sein hat (Pf. 99,8), und nichts, was nicht die ratio veri hat, so ist alles Seiende und Wahre gut (Geyer 19, 17—19). Diese Konversion vollzieht sich aber nur in der intellektuellen Reinheit des Seins, nur im Intellekt kann es Wahrheit geben (Théry 3, 409, 27); und nur das vom Intellekt eingegebene Willensobjekt ist gut (ebenda 330, 21). Ratio veri est ratio optimi (Geyer 19, 20 ff.) (cf. 22, Anm. 1).

In diesen Gedankenzusammenhang hineingestellt bekommt eine These des Meisters Sinn, die von Gonsalvus angegriffen wurde. Sie lautet: Intelligere inquantum huiusmodi est subsistens (Geyer 18, 28). Der Franziskaner erhebt natürlich den Einwand, daß man dies nur vom göttlichen Intellekt aussagen könne. Eine scharfe Interpretation des Satzes ist uns unmöglich, weil er uns nicht im Eckhartschen Zusammenhange überliefert ist. Im Zusammenhange der eben geschilderten Eckhartschen Gedanken über die Realität des Intellektuellen im Absehen von der stofflichen Welt würde er aber etwa folgenden Sinn erhalten: Das intelligere ist — abgesehen von seiner empirischen Erscheinungsform — eine für sich existierende Seinskategorie, unabhängig vom formalen Sein aller Erscheinungen, in denen es sich etwa zeigt, also auch vom geschaffenen Sein und daher increabile inquantum huiusmodi (Geyer 18, 29).

Die absteigende Reihenfolge von intelligere, vivere und esse in der Erscheinungswelt und die umgekehrte Folge von esse, vivere und intelligere bei abstrakter Betrachtung lernten wir schon kennen. Wir versuchten das letztere so zu interpretieren, daß unter dem abstrakten Sein lediglich ein Existieren, Wirklichsein, jedoch nicht etwa ein So- oder Sosein, Materie- oder Formsein zu verstehen sei. Es begreife darum alle Seinsweisen in sich. In dieser abstrakten Seinsform würde also das intelligere „per se subsistens" genannt werden können.

Oder wir verstehen das Subsistentsein des intelligere im Zusammenhange eines die Pariser Quaestionen beherrschenden, scheinbar die gewohnte Seinsordnung umwerfenden Gedankenganges. Um nämlich jedes Mißverständnis auszuschließen, macht Meister Eckhart hier das intelligere selbständig, indem er es, ich möchte sagen, funktionell betrachtet und es dadurch vom materiellen und formalen Sein, auch dem Gegenständlichsein der intellektuellen Gegenstände ablöst und unterscheidet. Wir sehen, daß es nur scheinbar eine andere, im Grunde jedoch die Durchführung der eben schon dargestellten Lehre ist. Wir müssen Eckhart hier nur zu einem völlig abstrakten Intellektsbegriff folgen, der wechselweise auf Gott und den Menschen angewandt werden kann. Daher sind auch die in der Quaestion: „Utrum in deo sit idem esse et intelligere" (Geyer 5 ff.) gemachten Ausführungen für unsere Intellektbetrachtung anwendbar.

Meister Eckhart stellt das intelligere in seiner reinsten und abstraktesten Form in Gott über das esse (Geyer 9, 2 f; 10, 25 ff.). Das absolute Sein, das esse scheint seiner Stellung als oberster umfassender Wirklichkeit, die es in allen scholastischen Systemen und auch in Eckharts Gedanken einnimmt, hier enthoben und das intelligere an seine Stelle gesetzt zu sein. Das würde natürlich eine fundamentale Wandlung des scholastischen Denkens bedeuten. Wir müssen uns daher hier mit diesem Problem eingehend beschäftigen. Es liegt freilich wieder außerhalb der psychologischen Grenzen. Ausdrücklich wird, um das Erkennen, das hier behandelt werden soll, vor der Färbung durch ein Spezialsein des erkennenden Intellekts

zu bewahren, beides auseinandergenommen: Der Intellekt als Seelenpotenz: er ist seiend, wie die Seele aliquod ens ist (Geyer 14, 33—36); und der erkennende Intellekt, sofern er aktuell erkennt und in Gott darstellbar ist: er hat kein Sein und ist nichts Seiendes.

Die Seinslosigkeit des aktuellen Intellekts wird ontologisch begründet. Das Sein hat der Akt und die Potenz entweder von seinem Subjekt (Träger) oder seinem Objekt (Geyer 13, 15—21). Subjekt der intellektuellen Potenz oder des intellektuellen Aktes ist natürlich zunächst das intellektuelle Wesen. Aber das doch nur insofern, als die Erkenntnis bereits habituell, also Wissen, scientia geworden ist. Die scientia also hat ihr Sein von ihrem Träger (Geyer 14, 23—27). Der Akt des Erkennens dagegen hat eher das Objekt, auf das er sich richtet, zu seinem Träger, d. h. seinem Subjekt. Aber das „Sein" dieses Objekts wird doch nicht das Sein des Erkenntnisaktes. Das bleibt ja völlig draußen (13, 15—21). Im Erkennen gibt es nur intellektuelles Sein (wie wir oben sahen). Da auch alles hic et nunc abgestreift wird beim Erkennen und nur das genus oder die species abstrahiert und in den Intellekt aufgenommen werden, kommt also nichts Seiendes in ihn hinein; denn genus und species haben kein Sein (14, 28—32). Also hat Erkennen weder von seinem Subjekt noch von seinem Objekt her Sein und ist vom Sein der Dinge abgetrennt.

Mit vielen Argumenten wird auch hier (in beiden ersten Quaestionen) nachgewiesen, daß die species intelligibilis des Dinges kein Sein hat. Sie ist als ens in anima weder Substanz noch Accidenz und hat auch nichts mit dem ens zu tun, quod dividitur in decem predicamenta. Viele andere Beweise, die wir z. T. schon benutzt haben, folgen.

Die Realität dieser Intellektsdistinktion wird z.B. auch in der Mathematik aufgewiesen: Efficiens, finis, bonum und ens finden sich in ihr nicht. Sie besteht lediglich im Intellektuellen; an ihr läßt sich daher die gänzlich andere „conditio" von esse und intelligere ablesen.

Aber der Gedanke des Meisters in diesen Ausführungen wäre noch immer verfehlt, wenn man sich mit einem Intellek-

tuellsein, sofern es eben „sein" ist, abfinden möchte. Würde man nämlich auf das „in-anima-esse" sehen, so würde man eben dies esse, nicht aber die Intellektualität gewahren (Geyer 9, 11 f.). Z. B. darf man am ymago-esse nicht das esse ins Auge fassen, wenn man es als das erfassen will, was es ist: nämlich als ymago, d. h. eben nicht als ein in-sich-Sein, sondern als ymago-von-etwas-anderem-Sein. — Oder noch besser das Beispiel von der species, die ihren Sinn verfehlen würde, wenn man sie in ihrem Sein als species, statt in ihrem species-Sein (d. h. eben nicht für sich dasein, sondern als species von etwas anderem dasein) betrachten wollte. Im ersten Falle würde sie grade den Weg zu dem Ding, dessen species sie ist, versperren und sich als Seiendes dafür setzen. Nur wenn man sie in ihrer Funktion als species nimmt, erfüllt sie ihren Zweck, nämlich, auf ihren Gegenstand hinzuführen.

So ist also die gänzlich verschiedene „conditio" von esse und intelligere zu denken: das intelligere ist los vom Sein, hat seine eigene Subsistenz im Bereich der Intellektualität und ist in dem Augenblick weg, in dem man es irgendwie seinsmäßig konkretisieren will.

Aus diesem Zusammenhang heraus wird die eigenartige Formel dieser Quaestionen zu verstehen sein, daß nicht nur in comparatione ad participantem, sondern auch secundum se das intelligere altius quam esse und daß damit auch in Gott als in der höchsten Form das intelligere über dem esse sei (Geyer 8, 18—9, 1).

Hat also Meister Eckhart die scholastische Auffassung von dem alles umfassenden obersten Sein verlassen und an seine Stelle das intelligere gesetzt? Umfaßt nun nicht mehr das abstrakte Sein auch das Leben und Denken, sondern wird das Sein vom absoluten Denken umfaßt? — Wir glauben, daß Eckharts eigene Darlegungen diese Annahme ausschließen; daß er vielmehr nur eine dialektische Schärfung sowohl des Begriffes des intelligere als auch des esse geben wollte. Und diese Begriffsschärfung ist, wie immer bei der dialektischen Betrachtungsweise, sehr radikal ausgefallen: Er räumt das esse überhaupt beiseite, damit es nicht mit einem falschen, ge-

schaffenen Sein konfundiert werde. Daß dies wirklich nur den Zweck der Begriffsschärfung hat, beweist Meister Eckharts eigene Interpretation dieses vom esse gereinigten intelligere in Gott. „Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus quod si in Deo est aliquid quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere." Ausgeschlossen soll lediglich das esse formaliter sein, also das Sein, wie es sich in Einzeldingen der Schöpfung manifestiert. Das wird ganz deutlich, indem Meister Eckhart immer wieder von dem verursachten Seienden auf den Verursachenden: Gott als Intellekt zurückgeht. Es soll nur nichts vom Verursachten auf die Ursache übertragen werden. Die „puritas essendi" soll in Gott gewahrt werden. Man kann diesen Ausdruck auf doppelte Weise: „Reinheit des Seins" und „Reinheit vom Sein" übersetzen. Der nächstliegende Zusammenhang jedoch würde m. E. grade die Bedeutung „Reinheit des Seins" fordern (gegen R. Seeberg, Dogmengeschichte III, 679). Das zeigt deutlich, wie unbegründet es ist, eine Leugnung des obersten Seins in diesen Quaestionen zu finden. Deshalb darf, auch wenn man die Pariser Quaestionen in Betracht zieht, weiterhin von einem Intellektuellsein als einer Seinsart innerhalb eines allumfassenden Seins geredet werden. Das Sein, das Meister Eckhart dem intelligere nachgeordnet wissen will, ist immer ein schon verfestigtes, geschaffenes, dingliches Sein, nicht der oberste Begriff des Seins überhaupt.

Auch aus Predigten, z. B. Pf. 268, 9 ff.; 268, 31—269, 6 läßt sich zeigen, wie Meister Eckhart die „Überwesentlichkeit Gottes" deshalb zu manifestieren sich bemüht, weil er eine Verwechslung mit den seienden Dingen verhüten will. Pf. 269, 35 ff. heißt „wesen" (Sein) die Vorburg Gottes. In seinem Tempel, d. h. in seinem eigentlichen Sein ist er „ein vernunft"[21]).

Aber wenn wir die Betrachtung nun wieder auf die Intellektualität, sofern sie zum Menschen gehört, lenken, und wenn

21) Die Textschwierigkeiten, die in der Abweichung des Oxforder Codex (Strauch, Par. 75, 10: „forborginen" statt „vorburg") und des Nürnbergers „fürbürge") bestehen, kann ich nicht klären. Statt dessen verweise ich auf die ganze Predigt, besonders die angegebenen Stellen, die unsere Auffassung einwandfrei stützen.

wir uns dabei immer gegenwärtig halten, daß es sich um die rein funktionelle Abstraktion des intelligere handelt[22]), so ist weitergreifend zu sagen: Im Intellektuellen steht der Mensch auf der Ebene, auf der Gott mit ihm und er mit Gott eins wird. Denn die Welt des Intellekts ist schlechthin die Welt Gottes, oder doch die geschaffene Welt in ihrem ungeschaffenen Ursprung (Karrer, D. Göttl. 30 unten, 31 unten). In diesem Sinne kann jede der intellektuellen Realitäten, die wir oben beschrieben, und der Intellekt selber als eine göttliche Realität aufgefaßt werden[23]).

Als z. B. die in der intellektuellen Funktion des Menschen bestehende species intelligibilis: in undinglicher Weise bestehen ja alle Dinge in Gottes intelligere, als rationes rerum (Théry 3, 343, 4). Und eben diese rationes oder ydeae sind nicht nur principium essendi, sondern auch cognoscendi omnium. Die äußeren, vergänglichen Dinge sind nur Mittel zur Erkenntnis ihrer Ideen. Also: die vom Intellekt erzeugten species und die ewigen rationes sind identisch (Arch. 567, 18; Grabmann 54 aus Joh. Cues 89 r; Pf. 264, 1 ff.; Spam. 56, 11—57, 5 D). Dann kann man aber auch sagen, daß der Intellekt, wenn er eine ganze intellektuelle Welt in sich hat, in ihr Gott selber, also Gott in der ganzen Welt gefunden hat. Damit ist wieder ein Weg gewiesen, wie der vielumstrittene „Pantheismus" unseres Meisters zu erklären sei. Er löst sich in den Gedanken auf: Gott in allen Dingen zu finden heißt, alle Dinge intellektuell zu erfassen. Gott ist gewiß in jedem geschaffenen Dinge dieser Welt gegenwärtig; aber nur dann, wenn man beide, Gott und Welt, als in der intellektuellen Funktion bestehende Wirklichkeiten betrachtet.

Wir beschrieben ferner (S. 484), wie sich im Intellekt das Sein als Wahrheit, und die Wahrheit im Willen, der ja auch

22) Théry 4, 362, 1, Anm. 1 spricht von: „intellect . . . non pas en tant que nature, mais en tant que faculté d'intellection" und findet diese Unterscheidung in Übereinstimmung mit Thomas.

23) Wie beides: Erhebung der Betrachtung in die Sphäre des göttlichen Seins (göttliche Intellektualität) und Abstraktion von der Dinglichkeit des menschlichen Intellekts Hand in Hand gehen, zeigt sehr schön Arch. 567, 1—21.

zur rationalen Seele gehört, als Gutsein darstellt. Nun ist die Wahrheit aber nach Aristot. Metaph. 6 nur im Intellekt, nicht in den Dingen. Und im Intellekt nur, sofern er reiner Intellekt ist, d. h., sofern er an Gottes Intellekt partizipiert und nicht res oder natura, dingliche Seelenkraft ist. Es ist dasselbe, wenn es von Gott heißt, daß er unter der Form des Wahren in den Intellekt, unter der Form des Guten in den Willen eingeht (Rf. 60, 7 ff.).

Die gratia gratum faciens hat, als etwas Übernatürliches, allein im Intellekt einen Platz, und zwar wieder im Intellekt im eben dargelegten Sinne (. . . ut naturam sapit divinam; Théry 4, 360, 5; Karrer, D. Göttl. 44 aus Cues Serm. 148 vb). Die gratia gratum faciens wird von der anderen gratia, deren alle Wesen teilhaftig sind, weil sie Sein haben, durch den Charakter der Rationalität abgetrennt (ebda.: Prima procedit a Deo sub racione et proprietate entis sive boni . . ., secunda sub racione et proprietate racionalis nacionis [nocionis?] propter quod ipsius capax est solum intellectivum, in quo relucet proprie ymago trinitatis).

Hieran zeigt sich, mit welchen Werten für Meister Eckhart das Intellektuelle oder Rationale verknüpft ist. Es ist ihm schlechthin das Übernatürlich-Göttliche.

Weiter ist von der Seele selbst zu sagen, daß sie, soweit sie in absolutem Sinne Intellekt ist, gar nichts mit dieser Welt zu tun hat, daß sie ihrer Natur, d. h. ihrer Intellektualität nach über dieser Welt ist (Spam. 54, 13 D). Und zwar ist sie da in demselben Zustande, in dem sich auch alle Dinge befinden, wenn sie in ihrem intellektuellen Sein sind, d. i. in Gott, als rationes rerum. Intellektuell sein kann somit identisch gesetzt werden mit: in Gott sein oder Gott in sich haben (Spam. 56, 11 ff.). Endlich ist die Seele durch ihre intellektuelle Tätigkeit mit Gott eins. Und zwar durch den Gedanken, daß zum Erkennen Konformität des Erkennenden mit dem Erkannten nötig ist. Simile simili cognoscitur. Dazu tritt der Gedanke, daß jede Potenz wirklich wird durch ihren Akt, und also auch nur wirklich das ist, was sie aktiviert. Ist dies Gott — bei der Gotteserkenntnis —, so wird die Er-

kenntniskraft selbst Gott (Théry 4, 353, 22). Hier bricht wieder mit aller Macht der Grundgedanke durch, daß die Seele der Ort unbedingter Verbundenheit zwischen Gott und Mensch sei, und zwar wesenhaft, ihrer Natur nach (Karrer, D. Göttl. 13 aus Cues 12 va und 18 ra f., 1. Gen.).

Denken wir an die Tätigkeit der Seele, wie sie intellektuelle Realitäten erzeugt, ohne an dingliche Realitäten anknüpfen zu müssen (Zeit, Zahl, Wahrheit, Güte, Einheit), so liegt auch darin eine Parallele zu dem intellektuell vorgestellten Gott, der in seiner Intellektualität alle Dinge rationaliter vor, über und nach, d. h. unabhängig von ihrer kreatürlichen Existenz erzeugt und hat. Das alles kann man in die Formel „primus intellectus et intelligibile primum: Deus" (Arch. 587, 20 f.) zusammengefaßt denken [24]).

An die Intellektualität des Menschen wird man auch zu denken haben, wenn vom „inneren Menschen", von der Innerlichkeit die Rede ist (Spam. 11 A + B; Théry 3, 409, 27). Die res extra sind ja auch der direkte Gegensatz zu den res in intellectu [25]). Es müssen weithin Ausdrücke, die Meister Eckhart zusammen mit Mystikern anderer Richtung gebraucht, etwa die Abgeschiedenheit von der Welt, das Stehen in der Einsamkeit des Geistes u. a. m. im Sinne von Eckharts Intellektualismus erklärt werden: als Abscheidung des hoc vel illud und hic et nunc und als die Bildung der rationes rerum im Intellekt, wodurch das Abgehen von den res extra und das Kommen vom Vielen ins Eine sich vollzieht (Geyer 13, 9—14; 11, 26 f.; u. ö.).

Fassen wir das Ergebnis zusammen: Alles intelligere, ohne Rücksicht auf seinen Träger, also auch das vom Menschen ge-

24) Jedem aufmerksamen Eckhart-Leser ist selbstverständlich die psychologische Korrektur, die der Meister selbst vorgenommen hat, sofort gegenwärtig. Die natürliche Neigung der Seele, hervorgerufen durch niedere Seelenkräfte, die mit dem Leiblichen vermischt sind, oder seine willentliche Verbindung mit den Kreaturen, zerstören in jeder Seele das rein intellektuelle Wesen (Spam. 55, 1 D; 52, 22 L; 11 B, 8: omnis homo mendax; quia quantum habet de alio ab intellectu, tantum habet de falso).

25) Siehe J. Koch, Meister Eckhart und die jüd. Relig.-Philosophie des M.A. in: 101. Jahresber. der schles. Gesellsch. f. vaterld. Kultur. 1928. Breslau 1929 S. 134; hier S. 144 aus Trier 84 ra.

tätigte intelligere als Funktion, die Seinsart, in der sich die intellektuellen Vorgänge beim Menschen abspielen (nicht jedoch das Existieren des Intellekts und der intellektuellen Realitäten in ihrer Gegenständlichkeit), kurz: alles, was zur Intellektualität gehört, ist identisch mit der göttlichen Seinsweise, die ebenfalls reines intelligere, reine Intellektualität ist. Diese umgibt uns aber im Leben auf Schritt und Tritt.

Es ist ja eine doppelte Betrachtung der Schöpfung möglich, indem man einmal auf die geschaffenen Dinge und ihre Geschaffenheit, andererseits auf den Schöpfer und seine Intellektualität bzw. Rationalität sieht. Alle Dinge sind geschaffen, aber sie sind rationaliter geschaffen. Sie haben in Gott ein rationales Sein. Die Intelligenz umfaßt alles Geschaffene, Natürliche und Erzeugte, kurz: alle Dinge. Betrachtet man das gleiche Verhältnis von seiten der Welt her, so erscheint Gott in intellektueller Weise in der Welt: Deus utpote anima mundi, se toto anima et intellectus, propriissime habet creare et de nichilo facere ens et esse (Théry 4, 391, 3). Auf diese Weise ist das intellektuell Göttliche prinzipiell, d. h. weil es ihr Prinzip ist, in der Natur auffindbar, weil in ihr sich darstellend [26]).

Auch die Fragen und Antworten, die sich als Spitzenprobleme im Laufe der Darstellung immer wieder ergaben, seien noch einmal zusammengefaßt. Es sind die beiden Fragen: 1. Welche Verbindung (denn die Trennung kann doch nicht das sein, was Eckhart allein sagen wollte) besteht zwischen den intellektuellen Seelenkräften und der abstrakten Intellektualität? Näherhin: In welcher Weise wird durch die Intellek-

26) Das Bild, das Meister Eckhart für dies Verhältnis entlehnt, beweist seinerseits, daß es sich hierbei nicht um ein statisches, sondern ein funktionelles Verhältnis Gottes zur Welt handelt. Es ist das Bild einer unendlichen intellektuellen Sphäre, deren Zentrum und deren Grenzflächen überall ganz, und doch überall nur außerhalb des Dinges gefunden werden können, sofern das Ding auf seinen göttlichen Mittelpunkt oder Ursprung hinweist. Würde man eine mathematische Gleichung für diesen göttlichen Sphärenmittelpunkt aufstellen, so müßte es eine Funktionsgleichung sein, die alle möglichen Punkte funktionell, nicht aber Einzelpunkte statisch als göttliches Zentrum bzw. irdische Peripherie angäbe. Also: Nur wenn man das geschaffene Ding und Gott als rein intellektuelle Realitäten faßt, ist von Gottes Gegenwart im Einzelding zu reden.

tualität das Wesen der intellektuellen Seelenkraft bestimmt? 2. Welche Gemeinsamkeiten und welche Unterschiede bestehen somit zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Intellekt?

Zur ersten Frage erinnern wir uns, daß die rationalen Seelenkräfte nicht Subjekt, sondern nur der Ort sind, an dem sich die intellektuellen Vorgänge abspielen und die intellektuellen Realitäten in Erscheinung treten. Subjekt sind sie nur für die habituelle Geistigkeit, also die scientia (Geyer 14, 23—27). Aber die Seele ist auch der Ort, an dem die intellektuellen Realitäten: Wort, species, Einheit aus Vielheit, Zukunft und Vergangenheit als Gegenwart, Zahl und Zeit erzeugt werden. Aber auch hier wieder ist sie nur der Ort der nicht seienden, also nicht habituell oder formell in der Seele seienden intellektuellen Funktion. Enger läßt sich die Verbindung nicht knüpfen, ohne aus jener abstrakten Intellektualität herauszufallen.

Andrerseits ist natürlich zu bedenken, daß in der Welt der geschaffenen Dinge nur der menschliche Intellekt als Seelenkraft der Ort für das aktive Dasein des funktionellen Intellekts ist, der sonst nur noch in den überirdischen Intelligenzen und in Gott selbst tätig ist. Wenn Gott auch, wie Meister Eckhart oft sagt, als Intellekt überall in der Welt wirkt und zu finden ist, so doch nicht in dem gegenständlichen Sein der Welt, sondern in ihren in Gott ruhenden rationes. Außerdem ist Intellekt nirgends in der irdischen Welt tätig, und er erzeugt intellektuelle Realitäten nirgends als in der menschlichen Seele. Daraus entspringt eben die zweite Frage, inwiefern dadurch eine Gleichheit mit Gott entsteht und wo die Unterschiede zwischen der menschlichen Seele und dem göttlichen Intellektsein liegen.

Auch hierauf ist die Antwort schon gegeben worden. Die Gleichheit entsteht dadurch, daß bei Gott sowohl wie beim menschlichen intellektuellen Akt ein und dieselbe übermaterielle und überformelle, daher über das Seiende erhabene Seinsstufe vorliegt. Der Unterschied tritt in dem Augenblick zutage, in dem man die abstrakte Betrachtung verläßt und den menschlichen und göttlichen Intellekt in ihrer Substantialität meint. Denn der göttliche Intellekt besitzt Eigensub-

stantialität, der menschliche aber nur Fremdsubstantialität. Wir zeigten ja, wie Meister Eckhart nicht müde wird, das intelligere des Menschen in seiner Abstraktion begreiflich zu machen. Und das eben darum, weil es in Wirklichkeit nur vermischt mit der intellektuellen Seelenkraft auftritt und es also nötig ist, erst eine denkerische Abstraktion zu vollziehen, um, wie Eckhart, Aussagen über eine menschliche Intellektualität machen und verstehen zu können. Es wird eine künstliche Isolierung geschaffen, und nur in dieser Isolierung ist es möglich, von intellektuellen Realitäten beim Menschen zu reden.

Aber auch beim Reden über Gott befinden wir uns in einer künstlichen Isolierung der Betrachtungsweise. Meister Eckhart schaltet auch hier alles Seiende aus, um zur Reinheit seines intellektuellen Seins zu gelangen. Aber im gleichen Moment, in dem er es erreicht, müßte er bei ihm die Konversion zwischen esse und intelligere eintreten lassen. Hier ist das intelligere sich selbst sein eigenes Sein. Gottes Sein tritt um so reiner hervor, je mehr Gottes Intellektualität vom Seienden rein erscheint. Eine Betrachtung des göttlichen intelligere als reine Funktion ist also eine ebenso künstliche Isolierung wie beim Menschen, obwohl es bei diesem grade umgekehrt liegt. Hier ist es die Isolierung vom Seienden weg in ein unwirkliches Sein hinein. Es ist letzten Endes der Unterschied von Geschaffenheit und Ungeschaffenheit, der Gott und die intellektuelle Seele scheidet.

V. Die Geschaffenheit der höchsten Seelenkräfte.

Es ist von Eckharts eigenen Tagen bis heute immer wieder behauptet worden, daß er die Ungeschaffenheit der intellektuellen Seelenkräfte lehre. Wir haben uns mit dem vorangehenden Kapitel die sachlichen Grundlagen zur Beurteilung dieser Frage zu erarbeiten gesucht. Für uns stellt sich die Frage jetzt so, ob Meister Eckhart die von ihm gewöhnlich klar gesetzten Grenzen zwischen abstrakter Intellektfunktion und psychischer Potenz etwa gelegentlich verwischt hat, so daß

er auch Ungeschaffenheit der intellektuellen Seelenkräfte gelehrt hat.

Es handelt sich um die Texte, an die sich seit der franziskanischen Inquisition in Köln der Kampf gegen Meister Eckhart geheftet hat. Max Pahnke (Arch. f. Religionswiss. 23. Bd., 1925, S. 15), P. G. Théry (Vie spirituelle suppl. Janv. 1926 [58]), Franz Meerpohl (Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein, 1926), Otto Karrer („Meister Eckhart" 1926) und endlich Martin Grabmann (Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange, Abh. d. Bayr. Akd. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 32, 7. Abhdlg. S. 75—86) stellen die literarischen Exponenten dieses Streites aus den letzten Jahren dar. Letzterer gibt eine gute Übersicht des Standes der Frage, indem er alle anderen genannten Autoren in ihren Hauptargumenten und -ansichten zusammenstellt. Das letzte Wort hat zur direkten Diskussion Karrer als Erwiderung auf Grabmann (in „Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckhart" 1928 zitiert: **Karrer, D. Göttl.**) gesprochen. Reinhold Seeberg hat, ohne sich einer der Fronten einzuordnen, eine Lösung gefunden, von der wir noch zu sprechen haben.

Die Kriterien für Geschaffenheit und Ungeschaffenheit sind in Kürze folgende:

Wir wissen von Gott, daß er unus und simplex ist, d. h., daß alle Eigenschaften in ihm eins sind, daß er „ist" im absoluten Sinne. Sein Handeln, sein Denken, seine Güte, seine Wahrheit — alles ist in ihm Sein. Das ist Ungeschaffenheit.

Geschaffenheit dagegen bedeutet, eines Seins ab extra zu seiner Existenz zu bedürfen; alles Geschaffene ist also zusammengesetzt. Entweder aus Materie und Form, die das Sein gibt, oder aus Wesenheit und Existenz. Jedenfalls ist die Hinzufügung des Seins die Schöpfung. Creatio est collatio esse.

Das heißt also aufs intelligere angewandt, daß psychologisch zunächst gar keine Möglichkeit besteht, ein ungeschaffenes intelligere zu haben. Was in der Seele ist, hat zum mindesten am Sein der Seele teil, ist also nicht rein, sondern zusammengesetzt.

(Belege für diese drei Abschnitte bei Karrer, D. Göttl. S. 18—27 unter: „Die Menschenseele ist geschaffen ratione τοῦ esse.")

Nun haben wir aber gesehen, daß Meister Eckhart logische Abstraktionen vom Psychologischen vollzieht. Das ganze vorige Kapitel hat sie beschrieben. Sie werden immer durch ein „inquantum" oder „ut sic" gekennzeichnet. Das sind die Grenzen, innerhalb deren sich der Streit abspielt.

Der Generalangriff erfolgte bereits zu Lebzeiten des Meisters durch die Kölner Kommission, so daß wir seine eigene Verteidigung in Rf. besitzen. Es handelt sich da, soweit unser Problem berührt wird, um den Satz: „Una virtus est in anima, si anima esset talis, ipsa esset increata et increabilis." So oder ähnlich variiert taucht der Satz an mehreren Stellen der Rf. auf (Rf. 32, 3 ff.; 36, 1 ff.). Fundstellen in deutschen Predigten lassen sich nachweisen (A. Jundt, Histoire du pantheïsme populaire au m.-â. Paris 1875, 268; Pf. 311, 7 ff.). Die wichtigsten Variationen des Satzes lauten: „Aliquid creatum est in anima" (Rf. 42, 21) und das Gegenteil: „Quod in anima sit una virtus vel potentia, que non sit creata, vel creabilis" (Rf. 32, 9; ähnlich 37, 12; 39, 20; Fundstelle: Pf. 193, 16 ff. — In dieser Form ist der Satz auch in die Verurteilungsbulle als nr. 1 aufgenommen worden: Arch. 639).

Hören wir zunächst, wie sich Meister Eckhart in der Verteidigung selbst dazu stellt. Er tut es Rf. 17, 7; 36, 3; 37, 14 und in seiner Kanzelerklärung in der Kölner Predigerkirche vom 13. Februar 1327 (Arch. 630—32). Wichtig ist zunächst, daß er unter diesem aliquid oder aliqua virtus vel potentia in anima immer den Intellekt verstanden haben will, wie aus Rf. 17, 14 u. 37, 15 ff. hervorgeht. So kann er sich zu seiner Verteidigung auf die eben dargelegte Lehre über die Geschaffenheit des menschlichen Intellekts durch seine Komposition aus intelligere und esse berufen. Er lehnt es eindeutig ab, jemals die Ungeschaffenheit einer Seelenkraft gelehrt zu haben. Das Mißverständnis, daß der Intellekt ungeschaffen wäre, was er aber nur wäre, wenn er ohne Sein existieren könnte, versucht Meister Eckhart aufzuklären. Wir werden vielleicht seine Meinung am besten wiedergeben, wenn wir ein mathematisches Beispiel an-

wenden. Man darf nicht das ungeschaffene intelligere mit geschaffenen Teilen der Seele zu einer Summe addieren wollen, so daß sie aus Geschaffenheit und Ungeschaffenheit zusammengestückt wäre. Davon, sagt er, habe er das gerade Gegenteil geschrieben und gelehrt. Im mathematischen Beispiel bleibend wären vielmehr der Intellekt und andere Seelenkräfte zusammenaddiert mit einer Klammer zu umschließen, die mit dem esse als dem Merkmal der Geschöpflichkeit zu multiplizieren wäre. Der inkriminierte Satz kann daher in der Form: „Aliquid est in anima, si anima tota talis esset, esset increata" aufrechterhalten werden. Schon Denifle, der erste und noch heute grundlegende Kritiker der modernen Eckhart-Interpretation, anerkennt den orthodox-thomistischen Sinn des Satzes in dieser Fassung (Arch. 631, Anm. 6). Die Fassung „virtus — que non sit creata vel creabilis" lehnt er entschieden ab: Preterea hoc non dixi! (Rf. 17, 10).

Eine letzte Möglichkeit der Deutung des non creata vel creabilis — wenn es schon bestehen soll — gibt Eckhart dadurch, es als concreatum zu interpretieren. Was damit gemeint ist, mag eine Stelle aus dem Sap.-Kommentar zeigen: . . . quia suppositorum est esse, propter hoc accidentia et etiam rerum principia, cum non habeant aliud esse quam supposition non dicuntur creata, set concreata (Arch. 611, 1 ff.).

Damit wäre die Frage über Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit der intellektuellen Seelenkräfte erledigt, wenn nicht auf Grund dieses einen Textes, um den es in Köln ging, und auf Grund anderer Texte aus deutschen Predigten, die am vollständigsten wohl Pahnke a. a. O. S. 22—24 zusammenstellt, und endlich auf Grund der Pariser Quaestionen die Richtigkeit dieser Selbstzeugnisse angezweifelt worden wäre. Grabmann stellt eine Linie Denifle-Pahnke-Strauch-Meerpohl, in die er sich selbst mit einreiht, gegenüber Karrer auf, der die Selbstbezeugung Meister Eckharts um jeden Preis retten will. Dabei nehmen Pahnke und Meerpohl eine Art Mittelstellung ein, indem sie Meister Eckhart zugestehen, daß er niemals die Geschaffenheit einer Seelenkraft gelehrt habe, ihn aber damit zugleich beweisen lassen, daß er eben etwas über allen Seelen-

kräften Liegendes, ein Gott consubstantiales Etwas, das jedoch in der Seele sei, einen ungeschaffenen, gottgleichen Seelengrund lehre. Es ist wohl klar, wie leicht hier die Möglichkeit des Aneinandervorbeiredens besteht, wenn man fernerhin in die Schlagworte „geschaffen" und „ungeschaffen" die psychologische Problematik bei Eckhart einzwängen will. Um Klarheit zu erreichen, wollen wir jene von Pahnke und Meerpohl herangezogene Deutung aus dieser Fragestellung ausschalten. Wir konstatieren nur, daß Meister Eckhart immer nur, wenn er vom Willen und Intellekt oder überhaupt von den höheren Seelenkräften als kreatürlichen Wirklichkeiten spricht, ihre Geschaffenheit behauptet, und zwar dann unbedingt. Von Ungeschaffenheit will er nur etwas wissen, wenn es sich um den abstrakten, von der dinglichen und psychologischen Daseinsweise abgezogenen, puren Intellekt handelt. Und den findet man verwirklicht — nur bei Gott! So steht es Rf. 37, 16 ff.

Wir nehmen damit gegen Denifle und Théry Stellung, die bezüglich dieser Selbstaussagen Eckharts an seiner Erinnerungsfähigkeit und psychischen Kontinuität zweifeln. Wir meinen dann mit Karrer, daß Meister Eckhart die e i n e Stelle, die diesem seinem Zeugnis entgegensteht: „Aliquid increatum in anima" mit Recht als die seinige ablehnte. Sie hat, wie Karrer bereits ausgesprochen hat, im Zusammenhang der Predigt, in der sie steht, keinen, weil den gerade entgegengesetzten Sinn, der zu erwarten wäre. Wir nehmen daher mit Karrer eine schlechte Niederschrift an. Eckhart selbst hat ja bei einer seiner Predigten die Niederschrift als verderbt ablehnen müssen (Rf. 60, 5). Man vergleiche hierzu einen anderen hypothetischen Ausspruch Meister Eckharts über das esse plenum und das esse potentiale des Dinges: Wenn das Ding kein potentiales Sein hätte, wäre es plenum esse — Gott (Geyer 24, 27 bis 25, 2; nach Thomas de malo 16, 2 ad 6). Wie hier lediglich eine irreale Konsequenz gezogen wird, so scheint es mir auch bei unserer inkriminierten Stelle gewesen zu sein. Freilich, daß man sie falsch verstand und einen positiven Sinn hineinlegte, wird m. E. schon seinen Grund an Eckharts Lehrweise gehabt haben. Denn wir wollen nun nicht, wie es bisher fast

immer geschehen ist, von dieser Entscheidung aus unsere ganze Anschauung über die Spitzenprobleme der Eckhartschen Psychologie gebildet haben. Wir bewerten sie nicht höher als Eckhart auch: Es war für ihn das Sicheinfügen in eine Lehrformel, die zu zerbrechen er gar kein Interesse hatte. Von hier aus aber den ganzen Eckhart in die üblichen scholastischen Geleise einzurangieren, widerspricht unbedingt seinem eigenen Geist. Denn das hat er selbst nicht einmal in Rf., wo es doch die bequemste Verteidigung gewesen wäre, getan. Ein Beispiel: Bei der Zuspitzung des Streites auf das increatum in anima hätte er doch tunlichst alle Verdachtsmomente, als ob er in dieser Lehre unvorsichtig gewesen sei, fernhalten müssen. Statt dessen schreibt er: Qui ex simplicitate crederet, diceret et scriberet, aliquid increatum in anima ut partem anime, non esset hereticus nec dampnaretur. Und zur Erklärung: Häresie sei ja nicht die Aufstellung, sondern erst das Beharren bei einer falschen Meinung. — Das kann nur einer sagen, der ein reines Gewissen hat. Und daher hat Karrer recht, sich für Eckharts Behauptung, er habe keine ungeschaffenen Seelenkräfte gelehrt, bis aufs letzte einzusetzen. Und doch: So spricht ein Eckhart nicht, wenn ihm die Lehre von der Geschaffenheit, bzw. die Ablehnung der Ungeschaffenheit zentral gewesen ist. Darum muß auch die Eckhart-Darstellung von ihrer Verbissenheit auf diesen Punkt loskommen, um nicht das ganze Bild Eckharts zu verzerren. Wir erhalten sonst die gleiche falsche Anschauung, die Gonsalvus in seiner Disputation über die Willenslehre Eckharts verbreitet, weil er eine fremde Fragestellung in Eckhartsche Aussprüche hineingetragen hat.

Wir fassen zusammen: Eckhart war mit der richtigen Formulierung, die er über die Geschaffenheit der Seele gegeben hat, wenig oder nichts gesagt. Die Wahrheit, die er deutlich machen will, liegt sowohl in als auch jenseits — und vielleicht besser jenseits — dieser Formel. Wir haben sie schon einmal mit vorläufigen Worten zu umschreiben gesucht: Es ist die unbedingte, unformulierbare, voraussetzungslose tiefinnerliche Verbundenheit zwischen Gott und der Seele, für die Meister Eckhart alles redet, predigt, schreibt, für die er sich auch, ohne

in der entscheidenden Schrift, dem Defensorium von 1326, auch nur einen Schritt zu weichen, in der theologischen Diskussion schlägt.

Wesentliche Probleme über das Höchste am Menschen, seine geistige Seele, liegen noch vor uns, für die dieses Kapitel nicht die Lösung, sondern nur eine Sichtung und Klärung über das Gebiet gebracht hat, auf dem diese Probleme liegen. Sie ist etwa so zu umschreiben: Einerseits hat Meister Eckhart die Geschaffenheit der Seele und ihrer Kräfte nicht geleugnet, andererseits aber hat er seiner Seelenlehre von dieser Tatsache her weder Grenze noch Inhalt gegeben.

VI. Der intellectus agens.

Mit der Feststellung der Geschaffenheit der höchsten Seelenkräfte wurden wir aus der großen Eckhartschen Konzeption der Intellektualität in funktioneller Abstraktheit ins Gebiet der psychischen Wirklichkeiten zurückgeführt. Wir haben es nun wieder mit wirklichen Seelenkräften zu tun.

Aber hier setzt die psychologische Fragestellung erst mit voller Schwere ein: In welchem Umfange und in welcher Hinsicht haben diese psychisch-realen Kräfte überhaupt noch teil an der Intellektualität? Bisher hörten wir nur von der absoluten Scheidung zwischen absolut-göttlicher Intellektualität und menschlicher Seelenkraft.

Das kann keinesfalls der Sinn von Eckharts Lehre sein. Warum würde er jene Lehren über eine absolute Intellektualität aufstellen, wenn sie nicht irgendwie, wenigstens in irgendeiner verwandelten Form in der Welt vorhanden wäre? Denn wenn Eckhart nur Gott damit hätte meinen wollen, so hätte er von Gottes Intellektualität sprechen können und hätte nicht die schwierigen abstrakten Gedanken eines funktionellen Intellekts begreiflich zu machen brauchen. Es kann also gar keine Frage sein, daß wir aus Eckharts Darstellung des Intellekts als Funktion auch über das Wesen des Intellekts als Seelenkraft Schlüsse zu ziehen haben. Aber wie kommen wir über die Trennungslinie hinweg zu einer Verbindung beider?

Die ganze Darlegung über den Intellekt als Funktion führt ja dauernd auf einen aus der Scholastik bekannten Begriff hin, den wir auch schon nannten, als wir die Bildung von species intelligibiles besprachen. Es ist der Begriff des intellectus agens.

Hier dürfte sich die Möglichkeit bieten, von der Stellung aus, die die Scholastik dem intellectus agens in der Psychologie gibt, auch an die psychologische Bedeutung des funktionellen Intellekts bei Meister Eckhart heranzukommen. Ja, Meister Eckharts Schriften selbst geben uns Anhaltspunkte dafür, was er selbst über den intellectus agens gelehrt hat.

Bei Théry, 3, 414, 13 f. führt Meister Eckhart anläßlich der Unterscheidung zwischen der lux increata oder sapientia Gottes und dem lumen participatum des Menschen den Begriff des intellectus agens als scholastischen, aus der Aristoteles-Erklärung entstandenen ein.

Nach Thomas S. Th. I 79, 3—5, wo an Aristoteles angeknüpft wird, sei der scholastische Begriff des intellectus agens kurz umrissen: Ein intellectus agens, wie ihn Aristoteles nennt, muß sein. Denn er muß die naturas rerum sensibilium, die nicht per se intelligibiles existunt, intelligibiles machen. Nun ist die Frage: Ist er aliquid unum, getrennt vom Menschen, oder ist er quaedam virtus animae, und daher vervielfacht in den Menschen?

Es folgt ein Beweis, daß er über dem Menschen existieren muß. Ferner aber muß er auch in uns sein. . . . oportet, quod praeter virtutem universalem intellectus superioris participatur in ipsa aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, ut sc. fiant intelligibilia actu ... ita necessarium est, quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhaerens homini. So Aristoteles: lumen = lux participata. — Plato aber spielt auf den intellectus separatus an und vergleicht ihn der Sonne.

Was ist nun der intellectus agens separatus? — Abgelehnt wird, daß er infimum substantiarum separatarum sei. Unde reliquitur, quod lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate a Deo ... dicimus, quod lumen intellectus agentis, de

quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso, et bonum a malo.

Also folgt nun über beide, den getrennten und den partizipierten intellectus agens: Sic igitur id, quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animae, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero, quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus. (Dazu als Quelle eine Stelle aus Augustin, Soliloqu. 1, 5, 6.)

Wie steht es nun bei Meister Eckhart? — Karrer führt in seinen beiden Büchern eine Anzahl von Stellen auf, die die Notwendigkeit eines von außen in den Menschen kommenden Lichtes nachweisen. Das Höchste im Intellekt ist doch Finsternis gegenüber dem Licht, dem nie begriffenen göttlichen. Es hat zwar ein testimonium de lumine, ist es jedoch nicht selbst (Karrer, D. Göttl. 11 aus Cues 92 v a Joh.; 96 v a). Es ist also eine Skala von lumina zu unterscheiden: Das lumen naturale, lumen supernaturale = lumen gratiae und das lumen gloriae, das erst nach dieser Zeitlichkeit erteilt wird (Karrer, M. E. 177 = Trier 1. Gen. 27 II; Ex. 93 v II; 72 II; 178 = Cues Joh. 105 v II; Serm. 172 v I; Spam. 6, 5). Auch die von Eckhart aufgenommene Avicennasche Unterscheidung eines Doppelantlitzes der Seele, der höheren und der niederen Vernunft, wobei eben die höhere Vernunft das Licht aus Gott darstellt, gehört hierher (Karrer, M. E. 130 aus Trier 2. Gen. 54 v II). In der Form der praktisch-asketischen Forderung tritt uns die Notwendigkeit der göttlichen Erleuchtung des Intellekts entgegen: Reinigung von der dinglichen Wahrnehmung, Verhüllen des natürlichen Verstandes ins Licht der Gnade, Schlafen für irdische Dinge, damit man göttlicher Erleuchtung fähig werde (Karrer, M. E. 132 aus Trier Ex. 67 v II; 142 aus Trier 1. Gen. 53 II; Spam. 25, 9 A; 23, 20 B). Denn Gott strahlt dann wirklich in unsern Geist mit seinem Licht, das man auch sein süßes Sprechen, sein Wort an uns nennen kann. Es wird dann Mittag in der Seele: sie steigt auf in dem göttlichen Licht in die Weite und Höhe (Spam.

25, 9 A, 23 B, 20). Das Fünklein ist es, das das himmlische Licht aufnimmt und von nichts anderem mehr berührt wird (Spam. 25, 16 B).

Das Licht also ist, wie wir sehen, der eigentliche Ausdruck für das Wesen der übernatürlichen Intellektualität. Dem verdanken wir es, daß wir in dem erhaltenen Sap.-Kommentar zu 7, 10: „Inextinguibile est lumen illius" eine ausführliche Darlegung über lux und lumen haben. Es ist die oben schon genannte Théry-Stelle.

An Thomas anschließend legt er zunächst die Begriffe lux und lumen fest: Lux bezeichnet die sapientia increata, und lumen die sapientia participata (Théry 3, 413, 1; 414, 1 ff.), obwohl die Schrift die Worte promiscue für das eine und das andere gebraucht (414, 15).

Für Meister Eckhart ist es gar kein Zweifel, daß die lux increata, der intellectus agens separatus, Gott selbst sei; er folgt also der thomistischen Entscheidung. Sie gehört also ins Gebiet der Lehre von Gott.

Aber der Mensch hat teil an dieser ungeschaffenen sapientia. Das ist wieder das eigentliche Problem, wie diese Teilhabe möglich sei. Genau wie in den Ausführungen über den Intellekt wird auch hier zunächst alles Kreatürliche, Dingliche, Natürliche abgesondert. Darin kann das himmlische Licht nicht Wohnung nehmen. An uns bereits Bekanntes (S. 479) knüpft die Erwähnung der Rezeptivität der Seele als Voraussetzung für den Empfang der sapientia an. Hier ist nun wichtig, daß nicht nur im Akt und der Funktion sich menschliches und göttliches Licht berühren, sondern es ist mehr eine Eigenschaft, durch die der Intellekt das übernatürliche Licht empfängt: inquantum intellectus est, superius aliquid est et divinius. Die Gottesverwandtschaft ist als Merkmal dieses aliquid in mannigfacher Weise ausgedrückt.

In drei parallelen Predigten, die Spamer 22 ff. zu Luc. 14, dem Gleichnis vom großen Abendmahl abdruckt, ist das Problem der Beziehungen zwischen dem göttlichen Licht und dem Licht der menschlichen Seele von den verschiedensten Seiten her dargestellt.

Da eine ausführliche Darlegung ihrer Gedankengänge keinen Raum mehr hat, hebe ich nur die für uns wichtigsten hervor. Einmal wird darin die Reinigung und Erhebung des Seelenfünkleins durch eine göttliche Erleuchtung beschrieben. Ferner ist hier die in Anm. 19 bereits erwähnte Kraft beschrieben, mit der wohl der intellectus agens participatus gemeint ist. Sie heißt eine Kraft, „die enoben ist", die „leit in dem sehen boben den augen in dem haübte, die ist weiter, denne der himel und alles ertrich".

Sehen wir von Einzelheiten ab, so hat uns diese Darstellung des intellectus agens in doppelter Weise Aufschluß über unsere Frage nach der Bestimmung der geschaffenen Seelenkraft durch die absolute Intellektualität gegeben. Erstens darüber, daß die absolute Intellektualität, Gott, als intellectus agens, als lumen gratiae und gloriae oder als sapientia increata auf die menschliche Seele hingeordnet ist, um sie zu erleuchten. Und zweitens darüber, daß die menschliche Seele ein besonderes Empfangsorgan, ein aliquid hat, in welchem dieses Licht, diese Weisheit wirken kann: das Seelenfünklein. Mit der Frage nach seinem Wesen und seiner Einordnung in das System der Seelenkräfte ist uns die weitere Aufgabe gewiesen.

VII. Die geistige Seelenspitze.

Seelenfünklein (scintilla animae), Seelengrund (abditum mentis), Seelenwesen (substantia u. essentia animae).

Man kann zunächst fragen, ob es überhaupt möglich ist, noch mehr zu sagen, als was bereits über die Seelenkräfte gesagt worden ist: Einheit, gleiches Wirken, gleiches Sein und gleiches Wesen mit Gott. (Vgl. besonders S. 489-91, 493, 499, den ganzen Abschnitt VI.) Eins fehlt bisher noch: Keine Seelen k r a f t hat die absolute, prinzipielle Verbundenheit mit Gott, von der alle Gottesbeziehungen der Seele zuletzt getragen sein müssen. Gott muß im W e s e n d e r S e e l e aufgefunden werden.

Die Kräfte des Menschen sind und bleiben den irdischen Bedingungen unterworfen, z. B. dem Wechsel von Betätigung und

Ruhe. Schön sagt es Eckhart einmal in RdU. (11, 5 ff.)[27]: „Diss waerlich haben gotes ligt . . . mit an eim steten an gedencken in einer glichen wise; wann das wer unmueglich der natur in der meinung ze haben und ser swer und auch das aller beste nit. der mensch sol nit ein benuegen haben mit eim gedachten got; wann der gedanck vergat, so vergat och der got. mer: man sol haben ein wesentlichen got, der ferr ist ob den gedencken des menschen und aller creatür. der got vergat nit, der mensch kere dann willeclichen ab."

Ein andrer Mangel ist, daß die Kräfte nun einmal darauf angelegt sind, durch gegenständliche Bilder und durch Hilfe der Sinne zu Erkenntnis und geistigem Besitz zu kommen. Darum das Bemühen, über sie hinauszugelangen durch eine von den Bildern gelöste Intellektualität. Rf. 38, 3 ff.: „In talibus (es handelt sich um Gott als die volle Weisheit) oportet intellectualiter versari neque ad ymaginationes deduci, ut ait Boethius (de trin. 2, MSL. 64, 1250). Darum der Aufstieg vom natürlichen zum Gnaden- und Glorienlicht (Spam. 6, 5 ff.). Darum die Forderung, allen Kräften, Formen und Dingen zu entsagen, um Gott keine Hindernisse in den Weg zu legen. Also im Grunde sind die Kräfte auch nichts weiter als solche Hindernisse statt Verbindungen mit Gott.

Eckharts ganze Lehre und Predigt ist nichts als ein unermüdliches Sichauflehnen gegen diesen unvollkommenen Zustand der menschlichen Kräfte und immer erneute Versuche, zur wahrhaften Entwicklung des göttlichen Samens im Menschen zu gelangen. E. M. 43, 12: „. . . das kein redliche sele ist sunder got, der same gottes ist in uns. hetti er einen guoten anwiser und flissigen wercman, so neme er des bas zuo unt wuechse uf zuo gotte, des same er ouch ist, und würde dü frucht geliche ein nature gottes. Birboumes same wachset ce birboume und nusboumes same ce nusbovm: same gottes in got zuo got. ist aber das der guot same hat einen tummen unt boesen anwiser und wercman, so wachset unkrute darinne unt

27) Siehe „Meister Eckharts Reden der Unterscheidung". Hrsg. von E. Diederichs, Bonn 1925 (1913) (Lietzmanns Kl. Texte nr. 117) (zitiert RdU).

bedeket und vertringet den guoten samen, das er nit uslüchtet noch us gewachsen mag. doch sprichet Origenes ein gros meister: nu wann got selben disen samen ingeseijet unt ingetruket und ingeboren hat, so mag er wol bedecket werden unt verborgen, aber doch niemer vertilget noch in im selbe erloeschet er glu(e)iet unt glenzet, lüchtet und brinnet und neiget sich an underlas zuo gotte."

Der eine von Eckhart beschrittene Weg ist der der üblichen Gnadenlehre. Wir sahen, daß Eckhart darin kein Genüge finden könnte.

Ein anderer ist der der inneren Einöde, des Sichlösens von allen Kräften und Kreaturen. Er führt aus dem Bereich des Psychologischen hinaus.

Ein dritter Weg hat uns lange beschäftigt. Er ist der, das Wertvolle und Brauchbare an den Seelenkräften, ihre Intellektualität, von ihrer kreatürlichen Gebundenheit zu lösen und in der abstrakten Intellektualität, im funktionellen Intellekt, im intellectus agens die volle Gottesgegenwart zu finden. Der Weg brach, so darf man wohl sagen, am entscheidenden Punkte ab[28]), um auf den vierten Weg überzuspringen.

Dieser vierte Weg ist der, in der Seele selbst einen Ort zu erweisen, wo sie frei von der Ungenüge ihrer Kräfte, los vom Wechsel, in ewiger Aktivität, leer und unberührt von aller Kreatur ist. Es ist, wie man sieht, die Zusammenfassung aller anderen Versuche zu einer letzten endgültigen Lösung. Wie Meister Eckhart sie gibt, haben wir jetzt zu zeigen.

Eckhart fand in der patristischen und scholastischen Theologie manches, woran er seine Gedanken anknüpfen konnte. In der Linie des von Johannes Damascenus übernommenen Gedankens von der eingeborenen natürlichen Gotteserkenntnis (Kenntnis vom Dasein Gottes) (aus „de fide orthod." 1, 1 Arch. 583, 15) liegt die Annahme unveränderlicher, von Natur

28) Die Fruchtlosigkeit dieses Versuches zeigt etwa ein Satz aus Trier 32 vb, Erf. Col. 43: . . . Deus non est in genere, nec genus habens nec speciem. Nos tamen nichilominus de ipso concipimus et loquimur scd. modum nostrum intelligendi et secundum naturam rerum et modum, a quibus nostra cognicio ortum habet, sicut eciam in actributis et appropriatis deo (E: divino) apparet.

bekannter habitus in der spekulativen und praktischen Vernunft, wie wir sie etwa bei Thomas 2 dist. 39, 3, 1 corp. art., I 2 ae 53, 1 und II 2 ae 47, 6 corp. art. der S. Th. u. ö. finden.

Sie können niemals irren und sind unverlierbar und unzerstörbar. Selbst der in die Hölle Verbannte hat sie noch. Sie entstehen aus der Teilnahme der menschlichen ratio an der Intellektualität der Engel (oder Gottes). Sie heißen intellectus und synderesis.

Beide habitus hat Eckhart zur Beschreibung seines höchsten Seelenteils benutzt: Zum intellectus ein Text aus Cues 34 v a f. 2. Gen. bei Karrer, D. Göttl. 15 (g): „Augustinus dicit, quod racio superior semper intendit, subheret, coniuncta est et intuetur regulas incommutabiles super se ipsum in Deo." Es ist ein respectus mutuus Dei et supremi anime naturalissimus et verissimus et dulcissimus, eine confabulacio supremi nostri, quod est ymago Dei, cum Deo. — Zur „synderesis" Spam. 42, 5: „. . . das fünckli̇n der sele, das da ist geschafen von gote vnd ist ain liechte oben in gedrucket vnd ist ain bilde götlicher nature, das da ist chriegende alle wegen wider allem dem, das götlich nit enist, vnd enist nit ain chraft der sele, als etlich maister wolten, vnd ist all wege genaiget ze guotem. Noch denn in der helle da ist es genaiget ze guotem. Die maister sprechent: das liecht ist so natürlich, das es imer me ain kriegen hat vnd haisset sintheresis vnd lautet als vil als ein zwo binden vnd ein abkeren. Es het zwai werk. Aines ist ain widerstrit wider das, das nit lauter ist. Das ander werke ist, das es imer mere loket dem guoten vnd das es an mitel ist in gedrucket der sele noch dena, die in der helle sind."

Zunächst sei bemerkt, daß mit diesem Text also auch für den obersten Teil der Seele, wenn er als Syntheresis auftritt, Geschaffenheit festgestellt ist.

Ich stelle nun ein paar wörtliche Zitate aus Thomas daneben: . . . synderesis vocatur . . .; et haec superior rationis scintilla . . . indita est (2. dist. 39, 3, 1 corp. art. i. f.). Ebenda ad 5: Sogar im Verdammten bleibt der „murmur synderesis" gegen die Sünde. Ebenda ad 2: „Synderesis est aliud a superiori parte rationis, quia est supra totam rationem."

Von den meisten Scholastikern wird die conscientia von der synderesis so unterschieden, wie der intellectus von der ratio. Das heißt, die synderesis enthält das ewige Gesetz, während die conscientia es auf die einzelnen Fälle anwendet. Eckhart scheint diesen Unterschied nicht zu machen. Denn Karrer, M. E. 102 bringt aus Trier 2. Gen. 58 I und Trier, 1. Gen. 35 v I Stücke über das Gewissen, die dem über die synderesis Gesagten gleichen: „Nimmer schweigt das Gewissen, nicht in Kain noch sonst in einem Sünder. Immer ruft es, hält das Böse vor, neigt hin zum Guten — ruft mit einer Stimme, die weder Zeit noch Ort je unterbrechen oder mindern kann, obschon die Stimme in Zeit und Ort nicht vernommen wird (denn sie hat nichts Sinnenfälliges), ruft zum Guten immerfort, zu dem sie hingewendet — ruft zum persönlichen Urgrund dieses Guten, der selbst der Stimme Weisung, Zuruf, Vorschrift gibt, da er den Trieb der menschlichen Natur zum Guten gibt. So ist Gott selbst — das Gottesbild, das unserer Seele eingeprägt, das „Licht Deines Antlitzes", das „über uns gezeichnet" ist, zum Guten uns zu weisen und im Handeln uns zu leiten, immerfort in uns, wenn auch nicht offenbar."

Wie wir hierbei zugleich sehen, wird auch das der Seele eingeprägte Gottesbild, die ymago, auf die geistige Seelenspitze angewandt. Hier wird der Terminus in der vollsten Bedeutung verwendet: Besonders Spam. 5, 3 ff.: „Nota duo! Primo, quod YMAGO secundum aug(ustinum) ibi querendum est, vbi anima vere lux est, non extinctum ex contagione ad corpus. Item, vbi nichil habens figuram huius mundi ammittitur. Item: vbi superius in anima, vbi uertex anime nectitur lumini angelico. Secundo nota, quod ymago inquantum huius nec intellectu potest separari ab eo, cuius ymago est. Adhuc circa primum nota, quod nichil ibi ingreditur, vbi ymago est, nisi solus deus et virtus, secundum aliquos sola theologica, qua operatur deus. Eze. I: vidi portam in domo domini clausam. . . . Patet ergo: CUIUS EST YMAGO HEC? quia DEI INVISIBILIS. Patet, vbi querenda, quia in supremo anime."

Einen anderen Begriff nimmt Eckhart aus Augustin auf: das abditum mentis. Der Grund ist leicht begreiflich. Denn

Augustin sagt in de trin. 14, 7 darüber, daß man vieles intelligere, nosse, meminisse, amare könne, ohne es jeden Augenblick cogitare zu müssen; ja, daß man sogar etwas anderes dabei cogitare könne: „Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodammodo procedere in medium atque in conspectu mentis velut apertius constituti, quando cogitantur; tunc enim seipsa mens et meminisse, et intelligere et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat." Das ist es ja gerade, was Eckhart an den seelischen Kräften vermißte: daß sie nicht immer Gott gegenwärtig haben können. Im abditum mentis aber ist ununterbrochene Aktivität. Arch. 575, 19 f.: „Augustinus dicit, quod in abdito mentis potentiae animae semper sunt in actu." Und darum ist dort das göttliche Licht ohne jeglichen Wechsel: „Augustinus (de immortalitate animae 4, nr. 6) docet, quod in abdito mentis semper lucet, quamvis lateat, lumen divinum" (Théry 3, 416, 2).

In den deutschen Schriften ist es der Seelengrund[29]). Cues Joh. 123 II in Karrerscher Übersetzung: „Ja, in dem Grunde da wirkt er, im Verborgensten und Innersten der geistigen Seele. Darum spricht Augustin: Geh nicht nach außen, kehre in dich selber ein: im innern Menschen wohnt die Wahrheit." — Strauch: Parad. 48, 18: „alle menschliche kunst incumit nummir dar in, waz di sele an irme grunde ist."

Nahe hierzu steht der Begriff der essentia animae. Eckhart greift ihn auf, weil auch hier eine Gegenwart Gottes möglich ist, die die in den Potenzen übersteigt. In den Intellekt wird Gott als Wahrheit, in den Willen als etwas Gutes aufgenommen. In die essentia animae aber schlüpft er als Sein, also in seiner höchsten, eigentlichen Weise hinein (Rf. 20, 3 ff.).

Wir führten S. 505 an, wie Eckhart den Mangel der rationalen Gotteserkenntnis charakterisierte: „wann der gedanck vergat, so vergat och der got." Dem hilft eben das Erfassen Gottes mit der überrationalen Seele ab: „diss waerlich haben gotes ligt an dem gemuette und an eim innechen vernunftigen zuo

29) RdU S. 16, 32: „. . . Die wil got verborgen lit in dem grund der sel."

keren und meinen gotes, . . . mer; man sol haben einen wesenlichen got" (RdU. 11, 5). Dem sachlichen Zusammenhang nach ist hier die essentia animae gemeint.

In vielfacher Wiederholung finden wir den schon besprochenen Gedanken, daß Gott als Gnade sich die essentia animae zum Sitz erwählt hat. Besonders wird dabei die Erhabenheit der Seelenessenz über die Kraft des Intellekts betont. Deshalb ist sie der rechte Ort für die gratia [30]).

Sehr schön führt Karrer aus Cues Joh. 131 v II an: „Durch die Gnade wohnt Gott mit seiner ganzen Segensfülle in der Seele eigenstem Wesen, in ‚ihrer Mitte', im Mittelpunkte aller Seelenkräfte und verleiht ihr ein göttliches Sein, wodurch die Seele geadelt und zu höherer Fruchtbarkeit befähigt wird (sublimata et fecundata.)"

In die essentia tritt auch Jesus als in sein „buerglin" (castellum) ein und bringt ihr sein ganzes Sein, d. h. Gnade und göttliches Wesen mit (Rf. 60, 14 ff.).

In diesem Seelenteil vollzieht sich jede Gotteswirkung, die in den Kräften der Seele immer nur in verwandelter, eingeschränkter und abgeschwächter Weise möglich ist. Nur zwei Gedanken hierüber seien mit ein paar Eckhartschen Worten angedeutet: „Nimer ist die sele kömen in ir blos nature, si envinde denn alle ding in ir gebildet in der vernünftigen welt, die vnbedenclich ist; enkain gedank höret dar zwo. Sanctus gregorius spricht: was wir von götlichen dingen sprechen, da müssen wir stamlen. Ain maister sprichet: das an gaisten vnd an selen ist, das sol all zemale in si gedruket sein" (Spam. 58, 15). Cues Serm. 139 I (Karrer, M. E. 104): „Wie adlig ist die Seele in ihrem Wesen, da Gott sie so liebt, der doch im voraus in sich selber alles hat."

Es sind also übernommene Begriffe, in die, wie wir hier zeigen, Eckharts Lehre sich in ihrem wichtigsten Stücke auflöst. Aber löst sie sich wirklich auf? Sind nicht doch die von hier

30) Wie man aus Thomas S. Th. I 2ae 110, 4 corp. art. sieht (gratia sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae, ita sc., quod sit in essentia animae), ist auch dies und damit die Anwendung der essentia animae von Eckhart aus der Scholastik übernommen worden.

und dort mannigfach zusammengestellten Stücke zu einer Einheit geworden? Ist das Übernommene nicht doch nur das Wort, der geistige Inhalt aber etwas von Eckhart überall gleichartig Hineingelegtes? Niemand wird diese Frage ganz verneinen können. Und so taucht die neue Frage auf: Woher hat Eckharts Rede und Schrift ihre geistige Farbe, wenn nicht den ganzen geistigen Inhalt bekommen?

Reinhold Seeberg hat in seiner Dogmengeschichte III, 687/88 Anm. mit sicheren Strichen mehrere Antworten auf diese Frage umrissen. Neben Karrers, Meerpohls und seine eigene Auffassung, welch letztere Eckharts Lehre „vom Licht und Fünklein in einem durchaus festen Zusammenhang zu seinem neuplatonisch gefärbten Thomismus" sieht, gibt er der Grabmannschen Vermutung von „Einwirkungen des lateinischen Averroismus mit seinem unerschaffenen allgemeinen Intellekt" weiten Raum. Er bringt aus der Krebsschen Darstellung Dietrichs von Freiberg Sätze über das Licht des intellectus agens, der immer tätig ist und eine Seelensubstanz darstellt. Er braucht prinzipiell zur Schau Gottes nicht erst das Glorienlicht, dem jedoch seine Wirksamkeit im intellectus possibilis nicht abgesprochen wird. Das stehe im Zusammenhange mit einer begardischen Ablehnung des Glorienlichts als Bedingung zur Gottesschau, sei aber womöglich auch aus Nachwirkungen der Schule von Chartres zu begreifen. Sodann sei aber auch an Zusammenhänge Dietrichs und Eckharts mit Roger von Marston und Ulrich von Straßburg zu denken. Des ersteren Lehre stellt Seeberg auf S. 360/61 dar. Der Verstand müsse durch ein lumen veritatis aeternae, den aristotelischen intellectus agens, die lux increata, eine substantia separata per essentiam ab intellectu possibili, die Deus ipse sei, zur Erkenntnis der veritates incommutabiles befähigt werden. Dieser intellectus agens sei aber zugleich divino lumine ein Teil der Seele.

Von Ulrich von Straßburg liegt inzwischen das 1. Buch seiner „Summa de bono" gedruckt vor (Jeanne Daguillon, „Ulrich de Strasbourg, O. P. — La ‚Summa De Bono' Livre I", Paris 1930. — Bibliothèque Thomiste XII). Leider kommt nur an wenigen Punkten Ulrichs subjektive Meinung zum Vorschein. Doch läßt

sich bei einem Vergleich mit Meister Eckhart zweierlei sagen: Erstens sind die Anschauungen, die Ulrich objektiv-berichtend darstellt, z. T. wörtlich auch von Eckhart aus der Scholastik und Patristik übernommen. Für den Punkt, der uns hier interessiert, das göttliche Licht in der Seele, liefert zweitens das Buch I der „Summa de Bono" einige kurze, aber für den Vergleich mit Eckhart sehr erfreuliche und wertvolle Ausführungen.

Wer die Stellen Lib. I, S. 12, 7—10, S. 19, 14—20, 17; S. 21, 6—13; S. 25, 14 f.; S. 25, 23—26, 2; S. 28, 3 ff.; S. 28, 21—31; S. 23, 2—8 und S. 33, 24—26 mit diesem und dem vorigen Kapitel vergleicht, sieht hier in jeder Zeile die sachlichen Verbindungen zwischen Eckhart und Ulrich. Und doch: Soweit Ulrich als geistige Persönlichkeit aus dem wenigen Textgut bereits zu erschauen ist, müssen wir auch zwischen i h m und Eckhart das Unterscheidende beinahe mehr betonen als das Verbindende. Ja, gerade weil hier sachliche Gleichungen vorliegen, tritt um so deutlicher hervor, wie Eckhart als geistiges Individuum nirgends ein Vor- oder Ebenbild hat. Man lese einmal, nachdem man sich mit Eckharts Welt vertraut gemacht hat, einen Mann, der ihm noch dazu in den e n t s c h e i d e n d e n Gedankengängen so nahe steht wie Ulrich, um zu empfinden, w i e unmöglich es ist, hier wirklich zu vergleichen! Ulrichs Gedankengänge wirken wie eine beruhigende, gut ausgeglichene und schön systematisierte Darstellung dessen, was Eckhart in glühenden Seelenausbrüchen von sich wirft. Man muß bei einem solchen Vergleich mit Bewunderung und Grauen zugleich empfinden, wie dieser Mensch ununterbrochen von den wohlgebahnten und -geordneten Wegen menschlichen Denkens fort in eine Gottesnähe hineingerissen wird, in der einfach alle Formeln versagen, wo alle menschlichen Distinktionen aufhören, wo der Mensch zugleich ganz vergeht und ganz wieder neu wird. Nur wer beim Vergleichen merkt, daß man nicht vergleichen kann zwischen ihm und allem, was sonst vor und mit ihm geredet und geschrieben hat, hat den Vergleich richtig durchgeführt. Es kann keine echte Eckhart-Darstellung geben — befasse sie sich mit welchem Stücke seines Denkens und Lebens sie wolle —, die nicht immer wieder zu diesem Letzten gelangen

müßte, was man über ihn sagen muß oder vielmehr gar nicht mehr in Worten darstellen kann. Daher wird das Wunderland, über dem Meister Eckharts Name steht, immer wieder von neuem gesucht, immer wieder von neuem entdeckt und doch nie ganz beschrieben werden können. Denn es fängt gerade da erst voll an, wo die Grenzen alles Menschlichen gesteckt sind.

Wenn wir noch einmal auf Ulrich von Straßburg zurückkommen sollen, so können wir freilich an einigen sachlichen Punkten andeuten, was ihn von Eckhart trennt.

Ulrich hat die Grenzen der menschlich-natürlichen Erkenntnismöglichkeiten ziemlich weit hinausgerückt. Er kann erkennen, quia Deus est und quid Deus sit. Aber Grenzen bleiben doch. Das Göttliche überschreitet den Intellekt (7, 24; 11, 20). Weder der materiale noch der spekulative Intellekt, nur ein disponierter und geformter erkennt Gott (S. 46; 51, 6 f.). Philosophie ist die höchste menschliche Erkenntnismöglichkeit (44, 4 f.). Die göttliche sapientia vollendet erst alle anderen natürlichen und erworbenen habitus (45, 30 ff.). So also können doch die Sinne und Kräfte der Seele durch entsprechenden Gebrauch und richtige Bereitung für Gott empfänglich und über die kreatürliche Trennungslinie hinübergetragen werden (46/7; 47, 19-22; 41, 18; 49, 26-28). Das Ganze ist die typisch kirchliche Haltung, die Eckhart nicht hat. Freilich unterscheidet er das Natürliche und Übernatürliche. Aber beides ist ihm „Gnade". Und zwar in jedem Falle eine wesen- und seinshafte Gnade. Hat die Seele die Verbindung mit Gott — dann hat sie sie wesenhaft und nicht wechselnd heut, und morgen nicht. Oder sie hat sie nicht; dann hilft ihr keine Macht des Himmels und der Erde: sie muß weichen, um Platz zu machen! Was zwischen diesen Extremen liegt, ist bei Eckhart ganz unwesentlich. Bei Ulrich ist es das Baumaterial, ohne das man nicht zur Höhe gelangt.

Endlich unterscheiden sie sich in ihrer Bewertung von Intellekt und Willen. Könnten wir Eckharts System als „asketischen Intellektualismus" bezeichnen, der sich merkwürdig gut mit einem starken voluntaristischen Gottesverhältnis vereint, so

erscheint er im Vergleich mit Ulrich als strengster Intellektualist. Dort nämlich, wo Meister Eckhart alles auf die Karte des Intellekts setzt, ohne überhaupt an Willenswirkungen zu denken, in der mit Gott einenden intellektuellen Funktion, wird bei Ulrich die Vollendung durch ein affektives Moment gegeben. (Deus) non sufficienter cognoscitur sola speculatione sine affectione. Der Glaube tritt da ein, wo bei Eckhart der Intellekt allein herrscht. Die fides aber ist notitia affectiva! (37, 3 ff. 17 ff.; 45; 54, 12).

Ein anderer Vergleich, der sehr nahe liegt, der mit der Mystik des Bonaventura, läßt sich hier gedanklich gut anschließen. Bonaventura legt den Weg der Seele zu Gott im „Itinerarium mentis in Deum" in sieben Stufen vor. Die letzte Stufe übersteigt endlich alle anderen sechs, in denen die Seelenkräfte durch Übung und Begnadigung Gott immer näher kommen, im geistigen Exzeß. Da schweigen alle intellektuellen Operationen. Im apex mentis vollzieht sich die Umformung in Gott.

Wir könnten beider Lehre in sehr vielen Einzelheiten vergleichen. Und doch wäre damit nur das eine gesagt: Daß sie beide aus denselben Quellen, im wesentlichen aus Augustin schöpfen. Der Geist der Lehre ist beidemal ein ganz anderer. Eckharts reißender Gedankenstrom fügt sich nicht in ein Strombett, das sich durch sieben Stufen hindurch langsam verbreitert, um endlich ins Meer der Gottheit zu münden. Die Gotteserkenntnis aus dem Sein des Universums (Bonaventuras 1. Stufe) und der kreatürlichen Welt (2. Stufe) ist ihm nicht geringer als die aus der Betrachtung des menschlichen Geistes entstehende (B.s 3. Stufe). Der Mensch braucht auch nicht erst mit Gnadenlicht überformt zu sein (4. Stufe), um Gottes Sein zu finden (5. Stufe), das für ihn immer zugleich Gottes ganze Güte offenbart. Diese braucht er nicht besonders in der Trinität zu schauen (Stufe 6). Wo und wann immer der Mensch sich zu Gott kehrt, kann Gott es nicht lassen, eilend zum Menschen zu kommen, um sich mit ihm und den Menschen mit sich zu einen. Das ist mehr als ein gelegentlicher Geistesexzeß (Bonaventuras 7. Stufe). Die sich hin- und herschlängelnden Pfade Bonaventuras durchquert er in einer geraden Linie. Jeder Weg, den Eckhart beschreitet,

führt mit reißender Geschwindigkeit ins Zentrum, zu Gott. Und wenn man bei ihm Stufen unterscheidet, so muß man am Ende doch auch das sagen: die erste Stufe ist bei ihm zugleich die letzte, und die letzte die erste und einzige. Denn wo Gott ist, da ist er immer ganz; und wo er nicht ganz ist, da ist das Nichts.

Wir schließen nun auch dieses letzte Kapitel ab. Wir haben Eckhart auch hier wieder, wie überall, in direkter Abhängigkeit von anderen oder aus dem allgemein verbreiteten Gedankengut seiner Zeit schöpfen sehen [31]). Vielleicht hier sogar mehr noch als an anderen Stellen seiner Psychologie. Und doch macht gerade dieses letzte Thema deutlich, wie alles, was er in sein Denken und seine Lehre aufnimmt, sein allerpersönlichstes Eigentum wird. Es gibt in Eckharts Schriften nichts, was ihm nicht allerpersönlichstes Anliegen wäre. Daher fließt seine Rede nicht breit hin und baut nicht auf breitem Fundamente sorgfältig auf. Die stoffliche Grundlage ist äußerst schmal. Das Baumaterial ist sparsam, ja spärlich. Man hat ihm daher Mangel an Bildung, Engigkeit des Denkens, Lückenhaftigkeit, Sprunghaftigkeit und Verworrenheit der Darstellung vorgeworfen. Beklagen kann sich darüber nur, wer nichts vom Geiste des Meisters gespürt hat, in dem eben auch solche Schwierigkeiten mit gegeben sind. Wer nur an einer einzigen Stelle gesehen hat, wie der Baustein, den der Meister nimmt, in seiner Hand lebendig wird, um sich in genau die Form zu verwandeln, die ihm zugedacht ist, wer dann das ganze Bauwerk von schmaler Basis in ungebrochener Linie zu himmelstrebender Höhe emporschwingen sieht, der kann nicht mehr wünschen, daß Eckharts Denken reichhaltiger, breiter, weniger sprunghaft gewesen sein möchte. Breite Lehrer hat es genug gegeben. Eckhart brauchte ihre Zahl nicht zu vermehren. Nur sind sie längst verschollen und vergessen. Und mancher Gedanke, den ein anderer gedacht und dargelegt hat, würde heute tot sein, wenn

31) Wir haben darauf verzichtet, jedesmal die großen Autoritäten: Aristoteles, Augustin, Dionys und die Araber zu zitieren. Zu genaueren Vergleichen genügt ein Hinweis auf die Textausgaben (abgesehen von Pf.), die alle überreiche Nachweise geben. Die Erforschung der Zwischenglieder zwischen diesen und Eckhart ist die nächste große Aufgabe nach dem Bekanntwerden der Texte.

er nicht vom Hauche des Eckhartschen Geistes belebt zu uns herübergekommen wäre. So auch die Gedanken dieses unseres letzten Themas. Wir können es nicht besser schließen als mit einem Predigtstück, in dem Eckharts Psychologie nicht nur, sondern seine ganze Predigt und seiner eigenen Seele stürmischer Drang gipfelt und in dem Eckhartscher Geist den fremden Stoff durchleuchtet, ja aufzehrt, um frei hervorzustrahlen (Pf. 46, 3—21; vgl. die Übersetzung in Rf. 59, 24 ff. und die Verteidigung dazu 60, 4 ff.; ferner Rf. 33, 27; Spam. 48, 13 Latein; ähnlich 48/9, 50/1 Deutsch):

„Ich han etwenne gesprochen, ez si ein kraft in dem geiste, diu si alleine fri. Underwilen han ich gesprochen, ez si ein hütte des geistes; underwilen han ich gesprochen, ez si ein lieht des geistes; underwilen han ich gesprochen, ez si ein fünkelin. Ich spriche aber nu: ez enist weder diz noch daz. Nochdenne ist ez ein waz: daz ist hoeher boben diz unt daz denne der himel ob der erden. Dar umbe nenne ich ez nu in einer edelerr wise denne ich ez ie genante, und ez luoget der edelkeit unde der wise und ist dar enboben. Ez ist von allen namen fri unde von allen formen bloz, ledig unde fri zemale, als got ledig unde fri ist in ime selber. Ez ist so gar ein und einvaltig, als got ein und einvaltig ist, daz man mit dekeiner wise dar zuo geluogen mac. Diu selbe kraft, dar abe ich gesprochen han, dar inne ist got blüende unde grüenende mit aller sîner gotheit unde der geist in gote, in der selber kraft, dâ der vater sînen einbornen sun inne bernde ist als gewêrliche als in ime selber, wan er wêrliche lebet in dirre kraft, unde der geist gebirt mit dem vater den selben (eingebornen) sun und sich selber den selben sun und ist der selbe sun in disem liehte und ist diu wâhrheit. Möhtent ir gemerken mit mînem herzen, ir verstüendent wol waz ich spriche, wan ez ist wâr unde diu wârheit sprichet ez selbe."

Abgeschlossen am 10. Oktober 1933.

Anhang:

I. Similitudo und ymago.

Um die besondere Gottesbeziehung des Menschlich-Seelischen von der des allgemein Kreatürlichen und des Übermenschlichen in Christus zu unterscheiden, hat Meister Eckhart eine unterscheidende Anwendung der Begriffe similitudo und ymago, die er aus der Überlieferung übernimmt. Sie geben eine bequeme und übersichtliche Abstufung an die Hand. Christus ist nämlich ymago und similtudo Dei genita (Rf.54, 25). Und von hier aus bestimmt sich nun sehr leicht das verschiedene Verhältnis des Menschen und der übrigen Kreatur zu Gott: Der Mensch ist ad ymaginem et similitudinem und creatus (Rf. 54, 26), und zwar ad ymaginem et substantiam ipsius substantie Dei totius; denn das bedingt den Unterschied von den übrigen Kreaturen: Creature citra hominem sunt create ad ydeam vel similitudinem alicuius in Deo, sive alicuius, quod est Dei (Rf. 35, 14—17). Mit dieser Bestimmung verteidigte sich Eckhart auch gegen den Vorwurf der Ungeschaffenheit der Seele (Rf. 17, 18 f.). Diese Verteidigung ist in der Tat zureichend, wenn er die Formel so wie in der Parallelstelle Rf. 37, 21 ff. auslegt: . . . creavit hominem ad ymaginem suam et secundum se vestivit illum, ut esset intellectivus de veste intellectus puri, Eccl. 17, (1 f.). Filium autem, quem genuit naturalem, vestivit non solum secundum se, sed se ipso, ut esset deus de deo, increatus de increato, et sic de aliis . . .

Was bedeuten nun aber similitudo und ymago im einzelnen? Das „similis" reicht Eckhart für das Gott-Mensch-Verhältnis nicht aus Rf. 35, 12 f.: Homo non debet esse similis deo, set unum cum deo[1]). Wo

1) Neben der von Eckhart selbst genannten Augustin-Autorität, wonach das similis-Werden nur den außermenschlichen Kreaturen zusteht, ist vielleicht eine Stelle aus Augustins „de genesi ad litteram" imperf. lib., cap. 16 heranzuziehen. Denn bei Meister Eckhart fällt doch auf, daß er für Christus den Begriff der similitudo Gottes gebraucht, während er ihn für den Menschen und sein Verhältnis zu Gott zu schwach erfindet. Augustin erklärt nämlich a. a. O. das Wort: Faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram. Similitudo sei deshalb dazugesetzt, damit man die ymago Gottes = Christus nicht auf gewöhnliche Weise, sondern auch auf eine ursprüngliche Weise für similis Deo halte. Die gewöhnlichen similia nämlich seien similia similitudine, wie die casti castitudine, die pulchri pulchritudine, die fortia fortitudine usw. ihr Wesen hätten, wobei pulchritudo, castitudo usw. sich als Vollkommenheiten in Gott befänden. Wenn also der Mensch nicht nur ad ymaginem, sondern auch ad similitudinem Gottes gemacht sei, so solle damit für Christus bezeugt sein, daß er nicht durch Teil-

similitudo für den Menschen angenommen wird, da ist sie nicht selbst gemeint, sondern das Höhere, worauf sie hinführt, das unum (Rf. 24, 14 ff.). Über eine solche assimilatio an das Höhere, Erste kommt keine Vollkommenheit des Niederen, Zweiten hinaus (Arch. 576, 11). Speziell gilt dies von der Kreatur im Verhältnis zu Christus, der der primogenitus omnis creature ist. Er ist der Kreatur als Beispiel hingestellt, dem sie ähnlich werden soll (Arch. 576, 15; Spam. 5, 17) [2]). Dennoch trennt Meister Eckhart mit Augustin (Stelle unbekannt) zwischen der similitudo, die sich in jeder Kreatur findet, und der ymago, die sich im Intellekt allein findet, oder der primogenitus vor allem Geschaffenen ist (Spam. 5, 20 f.). Die Begriffe schließen sich damit aber nicht aus, sondern das similis gilt und ist ja hergenommen von der ymago. Ymago ist also der übergeordnete Begriff. Pf. 68, 11—13: „Bilde mac niht sîn âne gelîcheit, aber gelîcheit mac wol sîn âne bilde." (Ebenso Augustin De genes. ad. lit. impf. lib. cap. 16.) Damit das Bild Gottes in der Seele sei, muß, wie bei allen Gottesbeziehungen, alles Kreatürliche ausscheiden (Rf. 22, 21 ff.). Also muß das eigene Bild und die Bilder der Kreaturen ausgeworfen werden (Rf. 23, 10) (wie Aug. „de vera relig." cap. 3).

Fragen wir nun genauer, wo denn in der Seele Bilder entstehen, so handelt es sich (wenn wir vom Gesichtssinn absehen) um die Erkenntniskraft. Darum auch Rf. 37, 15: „Anima est intellectiva ad ymaginam Dei et genus Dei" und, wie wir schon zitierten: creavit ad ymaginem . . . ut esset intellectus de veste intellectus puri (Eccl. 17, 1). Vgl. Karrer, D. Göttl. 14 (e) aus Cues 35vb: „Illud „faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram" . . . dictum est de homine racione intellectus, quantum ad racionem superiorem, que est caput anime et ymago Dei" (siehe den ganzen Abschnitt 4c bei Karrer). Hier ist uns auch einmal die biblische Quelle, aus der die ymago-Spekulation entstanden ist, selbst mitgenannt. Auch Rf. 22, 26 ff. sind es die

---

habe an der similitudo Gott similis sei, sondern die similitudo Gott selbst sei. Für den Menschen aber — so ist daraus natürlich weiter zu folgern — gilt nur dieses aus der similitudo abgeleitete similis. Woraus nunmehr Eckharts Ablehnung einer bloßen similitudo (weil eben im angegebenen Sinne abgeleiteten) verständlich wird.

Die Erklärung, die Eckhart selbst in Rf. für die Ablehnung des similis gibt, erklärt in Wahrheit nichts; es heißt darin nur, daß er lieber „unum cum Deo" sagt. Denn es heißt in der Erklärung, die scheinbar das simile ablehnen soll: homo . . . ad similitudinem ipsius substantie Dei totius.

2) Aber alle Kreaturen haben etwas, was sie Gott ähnlich macht: ihr Sein (Théry 3, 343, 2: In esse enim solo proprie creatura assimilatur Deo, sue cause. — Dazu als Parallele zu vgl. Thom. S. Th. I 3, 8 ad 1; 4, 3; 63, 3 u. ö.). Andrerseits kann Eckhart aber Gott so erhaben darstellen, daß er sagt: Dei enim proprium est, non habere simile sive similitudinem.

vires superiores anime, denen wir demnach einen vorwiegend intellektuellen (nicht Willens-) Charakter zuschreiben dürfen [3]).

Dem widerspricht freilich die Beschreibung des „Bildes" in Pf. Nr. 14 (69, 1 ff.): „... und daz innegeste und daz edelste, daz in der nature ist, daz erbildet sich aller eigenlîchest in daz bilde der sêle, unde hie enist niht ein mitel weder wille noch wîsheit, als ich ê sprach: ist hie wîsheit ein mitel, daz ist daz bilde selber. Hie ist got âne mitel in dem bilde, unde daz bilde ist âne mitel in gote." Der Widerspruch ist in Eckharts Ausführungen selbst bereits gemildert, indem die „wîsheit" doch als zugehörig zur ymago zugelassen wird. Auch tritt, wenn die Seele als vernünftige das Bild aufnimmt, sie ja gar nicht als Mittel zwischen Gott und sein Abbild. Vermittlung ist in diesem Falle nicht nötig, da Gott selbst intellektuell ist, also ihr ohne weiteres konform. Und endlich hat das Kapitel über die Intellektualität gezeigt, daß, wenn eine intellektuelle Seelen k r a f t abgelehnt wird, die I n t e l l e k t u a l i t ä t gerade erst in reiner Form vorhanden ist.

Weiterhin liefert die Predigt Pf. Nr. 14 die Antwort auf die wichtigste Frage, wieviel denn vom Gegenstand im Bilde, besonders wieviel von Gott in seinem Seelenbilde enthalten sei. Daß das Bild seinem Gegenstande ähnlich sei, genügt noch nicht: „wan daz des anderen bilde sol sîn, daz muoz von sîner nature komen sîn, unde muoz von im geboren sîn unde muoz ime gelîch sîn" (Pf. 68, 13 f.). Und noch deutlicher 69, 14—23: Wie das Bild im Auge nichts eigenes hat, sondern nur Bild ist bezüglich seines Gegenstandes, so gilt im allgemeinen: „Bilde enist sîn selbes niht noch enist ime selber niht: ez ist alleine des bilde ez ist und ist ime alzemâle allez, daz er ist." Daß dazu jeder fremde Einfluß ausgeschaltet sein muß, sagten wir schon. Nun ist aber das, was sich in das Bild abbildet, verschieden. Beim Spiegelbild ist es die Gestalt, nicht aber die Natur des Gegenstandes (68, 20—22). Daß letzteres aber eine unerläßliche Bedingung für ein Bild ist, sagt Théry 4, 246, 1; sonst wäre es nur ein beliebiger effectus des Gegenstandes, nicht aber ein Bild. So heißt es auch Théry 4, 371, 14: „ymago est formalis quedam productio in silencio cause efficientis et finalis." Wenn er fortfährt: que proprie creatum extra respiciunt et significant ebullicionem. Ymago autem utpote f o r m a l i s emanacio, sapit proprie bullicionem, so ist das wohl vom innertrinitarischen Vorgang der ymago-Erzeugung zu verstehen, dem Eckhart die Erzeugung der ymago in der Seele fast unterschiedslos angleicht. Denn diese ymago in der Seele hat auch die Eigenschaft, die über alle irdischen Abbilder

3) Auch bei Augustin „de trin. 14, 4" ist in der Rationalität das Bild Gottes . . . secundum hoc facta est (anima humana) ad imaginem Dei, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest.

hinausgeht und die lediglich Gott seinem Abbild verleiht: daß er mit seiner Gestalt auch sein Wesen und seine Natur abbildet (Pf. 68, 22—28).

Das gilt zunächst vom Sohn, der innertrinitarischen ymago (68, 29 bis 38). Aber es gilt auch ebenso von dem Bilde in der Seele (68, 39 ff.): „Ir süllent wizzen, daz daz einvaltic gotlîche bilde, daz in die sêle gedrucket ist, in dem innegesten der nâtûre âne mitel sich nemende ist; und daz innegeste und daz edelste, daz in der nâtûre ist, daz erbildet sich aller eigenlîchest in daz bilde der sêle." Hiermit ist nun der Höhepunkt der Aussagen über ein natürliches Seelenbild erreicht (69, 9): „Diz ist ein nâtiurlîch bilde gotes, daz got in allen sêlen nâtûrlîch gedruket hât. Nû mag ich niht mê geben dem bilde: gêbe ich ime mê, sô müeste ez got selber sîn, unde des enist niht, wan sô wêre got nit got." Dasselbe meint Eckhart Théry 4, 245, 20: „Ymago tria habet." Primum est, si sit p e r f e c t a, quod nichil sibi prorsus desit eius, cuius est ymago. So und ähnlich kehren die gleichen Hauptgedanken oft wieder; z. B. in den Stellen, die Karrer, D. Göttl. auf S. 10 unter Aa und S. 13 ff. unter C zusammengestellt hat.

Wie sich hier und an vielen anderen Stellen zeigt, hält Eckhart die Terminologie „ad ymaginem" für das Seelenbild nicht fest, sondern nennt auch dies schlechthin „Bild" und „ymago" (Karrer, D. Göttl. 15 = 4 Cg.). Aber das hat er mit keinem Geringeren als Thomas gemein. Er zeigt S. Th. I 35, 2 ad 3 zwei Arten des Abbildes; eine eigentlichere und eine unvollkommene (das Bild des Königs in seinem Sohne und auf einer Münze). Primo autem modo filius est imago patris, secundo autem modo dicitur homo imago Dei; et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed et ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Wir werden also auch Meister Eckhart seine oft kühne Vergleichung zwischen dem filius, dem primogenitus und der imago anime, wenigstens terminologisch, nicht übelnehmen dürfen. Und inhaltlich hat er ja auch genügend klargemacht, daß er sich über den Unterschied zwischen dem primogenitus und der Seele klar ist[4]). Daß er andrerseits oft die Grenzen verwischt, darf auch nicht vertuscht werden. Denn, um des Menschen Seele zu Gott führen, stellt er sie Gott oft näher, als es seine Theologie ihm streng genommen erlauben würde.

Karrer legt (D. Göttl. 16, Nr. 5) den Ton darauf, daß das göttliche Bild in der Seele durch Gnadeneinwirkung Gottes erst in Erscheinung trete, daß erst dadurch Ähnlichkeit mit Gott entstehe (nach Cues Joh. 122vb f.). Das Mittel der Gotteseinwirkung sieht er in der Geburt Gottes, durch die — wie wir ja selbst ausführten — das Bild in der Seele entsteht. Dazu ist nur das schon Gesagte aus dem 7. Kap. zu wiederholen, daß Eckhart das gnadenvolle Geschenk Gottes nie leug-

4) In allseitiger Beleuchtung zeigt Eckhart den vorliegenden Gegenstand bei Spam. 6, 17—8, 18.

nen wird, daß es für ihn aber gar nicht im Vordergrunde steht. Und wenn das Bild auch durch Gnade vollendet wird, so ist es doch zunächst als natürliche Anlage, als prima gracia da. Ja, nur darum, weil es da ist, findet sich an dieser Stelle die zweite Gnade ein: Prima procedit a Deo sub racione et proprietate entis sive boni . . ., secunda sub racione et proprietate racionalis nacionis (nocionis?), propter quod ipsius capax est solum intellectivum, in quo relucet proprie ymago trinitatis" (Op. serm. Cues 148vb, Karrer, D. Göttl. 44). Wie es aber hierbei mit der Geburt Gottes im Menschen steht, soll uns eine eigene Darlegung dieser Art Gottesbeziehung zeigen.

II. Filiatio, generatio.

Der Kern des Gedankens einer Sohngeburtsbeziehung zwischen Gott und Mensch ist — wie von vornherein zu vermuten ist — aus der innertrinitarischen Sohngeburt abgeleitet. Jedoch hängt er auch eng mit der Schilderung des Zeugungsvorganges zusammen, wie er für die Natur, nicht nur für die tierische und menschliche, und auch für geschichtliche Vorgänge (Entwicklung) beschrieben wird. Wir beginnen mit dem letzteren Allgemeineren, um schließlich bis zum Speziellsten, der Parallele zur Trinität, vorzustoßen.

Erzeugung, Sohnzeugung liegt überall da vor, wo etwas zum „Sein" gebracht wird. Diese Definition grenzt unsern Vorgang zugleich von einer bloßen alteratio ab. Théry 3, 403, 6: generacio est via a non esse in esse . . . corrupcio est via ab esse in non esse. (Ebenso Thom. Komm. z. Metaph. lib. 4, lect. 1 + 2.) — Generacio autem ad esse et propter esse est; sc. ut genitum sit, et hoc est, quod hic dicitur (Sap. 1, 14) . . . intendens (Théry 3, 348, 18—20). Omne generans et agens universaliter finem accionis habet per se esse ipsius effectus sui, unde ibi quiescit (Théry 3, 347, 2 f.). Schon hier zieht Eckhart Parallelen zur Trinität (Théry 3, 347, 10 ff.; 421 ff.).

Sodann spezialisiert sich der Begriff auf die geistige Tätigkeit des Individuums. „Nam omne, quod quis amat, pater eius est et se in illo generat (Rf. 36, 17). Dabei kann auch das Individuum passiv sein: Et omnis illius ego filius sum, quod me secundum se et in se format et generat (Rf. 23, 4). Schon früher sprachen wir von der Erzeugung eines geistigen Sprößlings. Jede Erkenntnis ist die Erzeugung einer neuen Seinsweise. Spezieller gilt von der Liebe und dem Erkennen, daß sie mit ihrem Objekt zusammen eine proles hervorbringen, die mit der hervorbringenden Kraft eins ist, weil jede Kraft durch ihren Akt ihre Bestimmung und ihr Wesen empfängt. In Verbindung mit der Sohngeburt im Menschen erscheint dieser Gedanke (Rf. 60, 4). Sodann ist die Umsetzung der geistigen Leistung in ein äußeres Sein Erzeugung von etwas Neuem, also eine generacio. Arch. 449 aus Erf. col. 133:

„Domificator enim pater est et causa; domificari proles est et filius et productum edificationis."

Zuletzt nun hat die Darlegung über die „ymago" auf ein Gebiet geführt, wo das Verhältnis von übermenschlichen Realitäten zum Menschen, speziell zu seiner Seele unter der Bezeichnung der Zeugung, Geburt, filiatio erscheint. Das gilt nicht nur für Gott selbst. Man denke etwa an den 1. Satz des 1. Stückes in LB.: „wise und wisheit, war und wahrheit, guot und güti, gerechtikeit und gerecht sich einander ansehent. Die güti ist nit gemachet noch geschaffen noch geboren; si ist gebernde und gebirt den guoten, und der guote also verre als er guot ist, ungemachet, ungeschaffen, mer und doch geboren kint und sune der güti . . ."

Gott selbst als Prinzip der Zeugung und Sohngeburt war eben in den Darlegungen über die ymago gemeint; und zwar zunächst als der den Sohn in der Trinität Zeugende, und dann als das sich als ymago in die menschliche Seele von außen eingebärende, einzeugende, auch einschaffende Vaterprinzip (Rf. 23, 1 ff.). Théry 4, 369, 7 ff. sind Ebenbild Gottes, Sohngeburt in der Seele und gnadenvolle Einkehr des Wortes in den Geist synonym gebraucht.

Mit der vielseitigen Verwendung des generacio- und filiatio-Gedankens, die sich hier vor uns auftut, ist auch für die Auslegung des Sohnverhältnisses zwischen Mensch und Gott ein weiter Spielraum gegeben. Etwa wie bei Thomas S. Th. I 33, 3 corp. art.; seine Darlegung kann man so zusammenfassen: Von filiatio kann bei jeder faktischen Beeinflussung gesprochen werden, wenn es nur im richtigen modus geschieht. So lassen sich bei Meister Eckhart unter diesem Ausdruck Gottesbeziehungen aller Schattierungen nachweisen; und die Formel verliert ihre Beweiskraft für eine bestimmte unter ihnen [5]). Mit der ymago im vorigen Abschnitt war also eine bereits viel präzisere Gottesbeziehung beschrieben, die nur e i n e im weiten Gebiet der Sohnbeziehungen ist.

Rf. 47, 2 geht auf den uns schon bekannten Gedanken aus, daß in der Natur des Eingeborenen dem Menschen eine solche Naturvollkommenheit mitgeteilt worden sei, daß er von Natur aus Sohn sein könne. Und diese Naturvollkommenheit liegt wieder — in der Rationalität des Menschen: „Vis ergo verbum caro factum habitare in te, filius Dei fieri, esto homo! Vive secundum rationem, secundum spiritum, non secundum carnem! Darin liegt schon wieder das immer

5) Das zeigt sehr schön Rf. 64/65. Die Bezeichnung heres wird gern in Parallele oder identisch mit Sohn, hereditas mit filiatio gebraucht. Z. B. Arch. 582, 2—7 u. ö. In welches Verhältnis zu Gott und zum eingeborenen Sohne der Mensch dadurch kommt, ist bequem abzulesen aus den Stellen, die Pahnke in Z.K.G. 1913, Nr. 34, S. 62 ff. zusammenstellt.

wiederkehrende mystisch-asketische Motiv der Entleerung von allem Kreatürlichen (Rf. 60, 30), das wir nun schon als Wegweiser für jeden Weg zu Gott kennen. Hier zeigt sich noch einmal, wie Eckhart das, was doch Wirkung einer Gnadentat Gottes ist, die Menschwerdung des Sohnes, als Naturanlage und -gabe sieht. Erste und zweite Gnade gehen hier ganz deutlich ineinander über. Ja, das schon bestehende Sohnverhältnis wird zur Voraussetzung dafür gemacht, daß der Gnadeneinfluß des heiligen Geistes dem Menschen geschenkt werde (in Parallele zur Trinität, wo der hl. Geist auch vom Vater und Sohn ausgeht; Rf. 35, 5 ff.; 36, 7 ff.; 58, 14 ff.).

Arch. 582, 2—7 wird von einer Wirkung auf den Intellekt zur Beschauung und von Entzündung der Liebesflamme im Willen bei der filiatio gesprochen. (Der Text ist verstümmelt.) — Spamer 9, 22 ff.: Daß Gott sich als proles oder ymago in mir bildet, ist die Voraussetzung dafür, daß ich ihn erkenne und liebe.

Das Zusammenwirken von Liebe und Erkennen bei der Sohngeburt Gottes in der Seele wird als selbstverständlicher Anlaß genommen, über die filiatio hinaus ein ganzes trinitarisches Schema über den psychischen Vorgang zu entwickeln. Es ist der alte augustinische Gedanke, aus „De trinitate", der so unendlich fruchtbar in der christlichen Literatur geworden ist, auch bei Meister Eckhart ohne eine neue Wendung (Rf. 51, 24; 35, 25 ff.?; Arch. 573, 21 ff.). Nur daß Eckhart die Grenzen zwischen innerseelischem und innertrinitarischem Vorgang wie bei der ymago oft nicht erkennen läßt. Und das tut er absichtlich, um, wie er sagen würde, die „Liebe in den Herzen zu entzünden und sie zur Beugung und innigem Anhangen an Gott zu bewegen"; vor allem aber spricht es dafür, daß er selbst aus solcher Liebe heraus, aus innigem Anhangen seiner Seele an Gott so hohe Dinge sagt.

Die stärkste Wirkung, die man aus diesem Sohnverhältnis zu Gott auf die Seele folgern kann, ist, daß sich das Verhältnis umkehrt, der Mensch Vaterprinzip wird und nun seinerseits Gott als Sohn in sich erzeugt. Rf. 31, 20: „Homo generosus . . . non est contentus, quod ipse est ille unigenitus filius, quem pater eternaliter generat, quin ipse velit et esse pater et secundum similitudinem eterne paternitatis generare illum, a quo sum eternaliter genitus." Hierher gehört der schöne Gedanke, daß Maria dadurch, daß sie ihren eigenen Willen aufgab, das ewige Wort in sich empfing (RdU. 18, 25 f.). Man sieht hieran ganz klar, wie beide Formeln möglich sind: daß in Maria der Sohn gezeugt wurde und also ein höheres Prinzip in ihr etwas hervorbrachte, als auch, daß Maria das erzeugende oder vielmehr gebärende Prinzip wurde und Gott ihr Sohn. Den Gedanken in seiner vorliegenden übertragenen Bedeutung wendet Eckhart in der Predigt Pf. Nr. 83 (Parallelen Rf. 62, 15 ff.; Spam. 61 ff.) auf alle Menschen an,

die in der rechten Weise vorbereitet sind, die göttliche Befruchtung zu empfangen, um dann den eingeborenen Sohn aus ihrem keuschen Wesen unaufhörlich neu zu gebären.

Die Identität des im Menschen sich gebärenden Christus mit dem vom Vater in Ewigkeit erzeugten begründet Eckhart in Rf. 53, 10—15: . . . cum ipse sit Deus, qui utique unus est in omnibus etiam per essentiam; oder in Rf. 54, 9 ff. durch Vergleich mit dem Abendmahlsbrot, das aus vielen Stücken ein Leib wird; oder endlich durch den Gedanken, daß die Gläubigen der Leib Christi seien (Rf. 54, 33).

Martin Luther.

Gedächtnisrede zu seinem 450. Geburtstag, gehalten in der Aula der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin am 19. XI. 1933.

von Erich Seeberg.

Berlin-Grunewald, Trabenerstraße 2.

I.

Der Mann, dessen Geburtstags wir heute gedenken, teilt mit den Größten in der Geschichte unseres Volkes das Schicksal, daß Freund und Feind sein Bild geformt und verzerrt haben, und daß die verschiedenen Epochen der deutschen Geschichte seine Persönlichkeit umgebildet und damit entstellt haben. Man hat Luther als Orthodoxen und Pietisten, als Aufklärer und Idealisten, als „Bürger" und als „Dialektiker" gesehen; er ist nichts von alledem. Er steht an einem Umbruch der Zeiten und ist als Kind zweier Zeiten auch als Mensch von Gegensätzen durchflutet und bestimmt. Luther ist weder Pfarrer noch Professor — obwohl er beides war, aber wer wollte sich neben diesen „Kollegen" stellen? — sondern er ist einer der großen Propheten und Führer, wie sie selten genug im deutschen Volk aus der schmerzensreichen, aber fruchtbaren Mischung eines robusten und tüchtigen Vaters und einer feinnervigen und reizbaren Mutter hervorgehen.

Eine harmlose und schlichte Natur scheint Luther zu sein, wenn man ihn in seinem Hause beobachtet, so daß man sich gelegentlich an den alten Pastor erinnert fühlt, der seine Rosen pflegt und Wald und Feld, Garten und Hof liebt. Dazu kommt die echt germanische Liebe zum Tier; und manche scharf beobachteten Vergleiche zeigen, wie liebevoll er Hund oder Schwein gesehen hat. Im Haus Luthers regiert die kluge und tüchtige Hausfrau, die auch neben dem Gewaltigen das adlige Fräulein vom Land geblieben ist, und deren zäh verfolgtes Ziel die Erweiterung des kleinen Grundbesitzes war. Das Leben steht unter dem

Motto: Viel Gäste und wenig Geld! So wie Geld da war, wird es an Bedürftige weitergegeben. Auch Qualität und Quantität des Trunkes spielt im Stil der Zeit keine ganz geringe Rolle. Es war kein Spießerhaus; eher ging es unbekümmert im Künstlerstil zu, wenn nicht Formgebundenheit und Sitte immer wieder ans Mittelalter erinnern würden. Aber man wird den Stil des bürgerlichen Pfarrhauses eher von Spener als von Luther her bestimmen können.

In diesem Haus lebt der „Doktor", hellhörig und von tiefer Bereitschaft für die großen Erlebnisse einer Familie, Geburt, Erziehung und Tod. Auch im Privatleben ist er beobachtet und begleitet vom Eifer der Studenten, die überall nachschreiben, sogar die Schmerzensrufe, die der am Stein Leidende ausgestoßen hat. Aber vor allem ist er doch ein Mann des öffentlichen Lebens, mit Arbeit überhäuft; und das „hundertfach beschäftigt", mit dem sich der Schnellarbeiter gelegentlich unterschrieben hat, hat in seinem Mund einen besonderen Klang. Er ist der Theolog, dessen Stimme die Großmächte der Zeit nicht überhören konnten. Wie er sich selbst eingeschätzt hat, zeigt jenes humorvolle Wort, das er beim Anziehen der Pferde gesprochen hat, als er, mit einer Halskette geschmückt und gut rasiert, um jünger auszusehen, zum päpstlichen Nuntius fuhr: „Da fahren der deutsche Papst und sein Kardinal Bugenhagen."

Und doch, dieser selbe Mann ist ein einsamer Mensch, geplagt von der Schwermut, gejagt von Gedanken, bedrückt von tiefen Zweifeln, im Umgang mit Teufeln, so daß ihm der Teufel nachts näher war als seine Käthe. Die Gedanken „fliehen das Licht wie die Fledermäuse, und wie die Nachtraben heulen sie Uhu Uhu im Finstern". Und doch, dieser selbe Mann, der so überlegen klug und so fest gläubig zu handeln weiß, ist von einer unheimlichen Leidenschaft getrieben, die sich gerade im Alter bis zur Wildheit gesteigert hat. Die Polemik, die immer hart und grob war, wächst ins Maßlose, und die Überzeugung, im Gegner den Teufel vor sich zu haben, läßt ihn sich mit unwiderstehlicher Schwungkraft auf diesen Gegner stürzen. Und doch, dieser selbe Mann, ist von einer männlichen Furchtlosigkeit, deren letzte Wur-

zel der Gehorsam gegen Gott ist und der Glaube, Gottes Werkzeug zu sein. Luther hat den Mut zum Ganzen gehabt, den radikalen Mut zur Entscheidung, den unser Geschlecht hoffentlich wieder finden wird.

Er ist der Gefahr nie ausgebogen. Als er in Worms ankam, zum Verhör vor Kaiser und Reich, da blickte er beim Aussteigen aus dem Wagen um sich mit seinen tiefliegenden, dunkeln Augen und sagte: „Gott wird mit mir sein." Und als er von der Wartburg in das unruhig gewordene Wittenberg zurückkehrte, da schreibt er an den Kurfürsten den gewaltigen Brief, in dem er sagt, er käme in einem viel höheren Schutz als dem des Kurfürsten. „Wenn Euer K. Gnaden glaubte, so würde sie Gottes Herrlichkeit sehen; weil Sie aber nicht glaubt, hat Sie auch nichts gesehen." Er werde auch nach Leipzig gehen, wenns nottäte, „wenns gleich neun Tage eitel Herzog George regnete, und ein jeglicher wäre neunfach wütender, denn dieser ist". Und dazu stelle ich die große Antwort, die der junge Luther auf die Frage, wo er nun eigentlich bei all den Gegnerschaften bleiben wolle, gegeben hat: „Unter dem Himmel."

So steht Luther vor uns; eine furchtbare Gestalt und doch kein Zug von jenen ungebundenen Renaissancemenschen; einer der echtesten Frommen, und doch kein Zug von einem Heiligenbild. Dabei ist er nicht berechnend in seinem Handeln; politisch, was den Blick in die Nähe angeht, wenig begabt; viel eher ein Stimmungsmensch, gutmütig und freundlich, leidenschaftlich und doch ungeheuer klug. Wir brauchen seine Größe weder gegen blinde Nörgler zu verteidigen, noch seine Schwächen nivellierend wegzureden: der Riese bleibt Riese, auch wenn Zwerge an seinen Stiefelsohlen nagen. Er ist der „ewige Deutsche", der das Bewußtsein unseres Volkes zum erstenmal in sich verkörpert hat; und in ihm offenbart sich der Reichtum des deutschen Geistes, der Tiefsinn und die Willenskraft, die Weltüberlegenheit und die Tüchtigkeit, das Suchen nach den ewigen Sternen und der Gehorsam gegenüber der Forderung des Tages.

Auf dem Grund dieser Seele liegt der intuitive Sinn für das Wirkliche, die Gabe, das Wirkliche zu sehen, wie es ist, ohne

sich von Tradition und Konvention etwas vormachen zu lassen. So erlebte Luther die Leere und Schwäche des katholischen Systems, das am Ende des Mittelalters in gesteigerter Erregung und Massenhaftigkeit funktionierte. Er sah, daß es nicht wahr ist, daß der Mensch um seiner Leistungen willen von Gott belohnt und fromm gemacht wird; er sah tiefer, daß Gott den Sünder grundlos liebt, ihm Erkenntnis seiner Sünde und seine Kraft schenkt, so daß er von Gottes Geist geführt, gut handeln kann. So ist ihm am Geschick Christi die Grundeinsicht seiner Religion aufgegangen: Im Kreuz ist die Überwindung, im Gericht ist die Gnade, im Nein ist das Ja.

Aber — und das ist das Zweite — Luther hat nicht bloß geschaut und gedacht, sondern er hat dabei geglaubt und erlebt. Auch er gehört zu denen, die glauben, was sie denken, und die leben, was sie glauben. Der große Führer weiß nicht bloß, sondern seine Gedanken steigen unmittelbar aus seinem Sein empor, d. h. er glaubt. So hat Luther wirklich den großen Gang mit Gott getan und den Fernen und Verborgenen als den Nahen und Gegenwärtigen gehabt. Wie bei allen Großen ist das Tiefste in seiner Seele die Beugung unter Gott, die Religion. Deshalb hat Luther auch kein System. Alle seine Schriften sind Gelegenheitsschriften, von der Forderung des Tages emporgeschleudert, und zwar so, daß die Stunde das Ganze in Bewegung setzt. Deshalb drückt seine Theologie seine Existenz aus; sie ruht auf dem verwegenen „Dennoch" des Glaubens und wächst in Kampf und Anfechtung. Das ist Luthers Glaube, der Sinn für das Unsichtbare und der Gehorsam gegenüber dem Widervernünftigen; hinter dem Leben, das nicht aufgeht, sieht er die Wirklichkeit Gottes; das gibt ihm die Sicherheit im Leben und das demütig-stolze Selbstbewußtsein, das zu den Grundzügen in der Religion aller Heroen gehört. „Gott hat mich hinangeführt wie einen Gaul, dem die Augen geblendet sind, daß er die nicht sehe, so ihm zurennen."

So war Luther, der Wundermann Gottes; kein harmloser Superintendent, der über die rechte Lehre wacht, und kein räsonnierender Professor, der immer zu spät kommt, weil die Geschichte

getan ist, wenn sie begriffen wird; sondern ein Prophet, eins der wenigen unheimlichen Genies der Weltgeschichte, welche die tiefsten Kräfte ihrer Zeit in sich aufnehmen, um in der Kraft ihrer Seele etwas Neues daraus zu machen.

Aber noch ein Drittes kommt dazu, welches das Geheimnis dieser Seele erst ganz aufschließt. Luther hatte die Kraft zur Tat. Mit der Fähigkeit zu empfinden, was die Zeit bewegt, mitzufühlen und aufzunehmen, ist verbunden die Kraft des Willens, der diese Welt bewegen, gestalten und nach sich selbst zwingen will. Und das erst rückt ihn in die Weltgeschichte hinein. Es bleibt nicht beim Glauben und bei der Intuition, beim Erleben und bei der Kritik; all das wird etwas Ganzes durch die Tat. Darum ist hier einer der sichtbaren Fälle, wo Christentum Weltgeschichte gemacht hat.

II.

Die Leistung dieses Mannes ist die Reformation der Kirche schlechthin. Sie ist nur von innen her möglich gewesen, dadurch daß Luther die alten Inhalte der christlichen Religion in neue Formen umgegossen hat. Gegen zwei Urkräfte im Katholizismus, den indogermanischen Sakramentsglauben und die römische Leistungsfrömmigkeit, gründet er sein Christentum auf den Glauben an den Gott, der Geist und Wille ist, und der alles wirkt, Wollen und Vollbringen.

Das „Heilige" ist Geist, der sich konkret darstellt; und gut handelt nur der, der durch Gott gewandelt, in seiner Kraft handelt. Man kann in diesen beiden Sätzen das Wesentliche zusammenfassen, dessen Auswirkungen über Deutschlands Grenzen hinaus- und in den Katholizismus zurückstrahlen.

Der Weg zu dieser Leistung geht durch ganz persönliche Kämpfe, wie sie in den Klöstern nicht selten waren, aber in lebendiger Auseinandersetzung mit Scholastik und Mystik. Ihm fehlt alles Bekehrungsmäßige, Aufsehenerregende, Theatralische. Durch Lehren und Schreiben, als Professor, hat Luther das Evangelium entdeckt; und zwar in ganz scholastischen, uns schwer zugänglichen Begriffen, daß nämlich die „Gerechtigkeit Gottes" passiv und nicht aktiv zu denken sei. Und doch, in die-

sen schulmäßigen Begriffen steckt die Entdeckung einer neuen Welt. Gott ist es, der sich dem Menschen selbst schenkt und alles, was uns von Gott trennt, Leid und Not, ist nicht einfach gegen Gott, sondern ist Gott selbst, der uns im Gegensatz sucht, und der uns durch Leiden zu sich ziehen will.

Auch der Anschlag der Thesen ist frei von allem Ungewöhnlichen und Pathetischen; er entspricht einfach der akademischen Sitte der Zeit und ist als akademische Herausforderung zu verstehen. Aber die Thesen griffen über den einer theologischen Auseinandersetzung gezogenen Wirkungskreis hinaus; und sie, wie erst recht die ihnen folgenden Schriften, wühlen das deutsche Volk auf und reichen in ihrer Wirkung über die Grenzen Deutschlands hinaus. Es scheint einen Augenblick so, als sollten all die religiösen, revolutionären, sozialen und kulturellen Bewegungen, die damals das deutsche Volk breit durchfluteten, in einem Bett zusammenfließen, und als sollte eine Volksbewegung von ungeheurer Kraft und Einhelligkeit entstehen.

Es ist die Frühlingszeit der Reformation, die mit 1522 beginnt; einer der großen Momente in der Geschichte unseres Volks, da sein Genius selbst hervortritt und den Renner Deutschland persönlich führt; es ist jene Zeit, in der Luther selbst auf die eine deutsche Kirche hoffte, nachdem schon in Leipzig der endgültige Bruch mit der römischen Kirche erfolgt war, der nicht wieder gut gemacht werden konnte. Jetzt weiß Luther, daß Papst und Konzilien menschliche Einrichtungen sind, die der Veränderung unterliegen. Das ganze „göttliche Kirchenrecht" ist geschichtlich geworden und von vergänglichen Menschen in konkreten Situationen gemacht. Und darüber hinaus drängt sich ihm die schwere Einsicht auf, der Papst ist der Antichrist, die große römische Kirche ist von der ursprünglichen christlichen Wahrheit abgefallen, und die echten Christen müssen heute Ketzer sein.

Aber der Rückschlag beginnt schon früh. Die Entscheidung fiel im Grunde bereits in Worms. Dort war Luther von Karl V. geächtet, d. h. zum Tod verurteilt worden, und dort zeigte es sich trotz aller Verzögerungen und Verkleisterungen endgültig, daß die kirchliche Reform nie mit dem politischen Spanier zu machen

war, den Luther in merkwürdiger Verkennung noch lange als den jungen und unschuldigen Kaiser bezeichnet hat. So geht der Weg der Reformation naturgemäß über die Länder. Die Geschichte selbst hat sie in diese Linie hineingezwungen, und das Enge und Kleine, das die deutsche Reformation charakterisiert, erklärt sich aus diesem Geschick. Auch in Luthers Geschick zeigt sich die Tragik allen Menschenlebens, daß das größte Wollen in die Zeit gestellt ist, und daß die Idee in der Verwirklichung immer von sich aufgeben muß.

Zwei große politische Fragen greifen entscheidend in die Reformationsgeschichte ein: die Frage nach der außenpolitischen Stellung Deutschlands und die Frage nach dem Verhältnis von Reich und Ländern.

Außenpolitisch steht das Habsburgische Weltreich im Kampf mit Frankreich um Italien immer wieder einer großen Koalition gegenüber, die stets auf die Flanken der habsburgischen Monarchie gedrückt hat. Niemals, solange Luther lebte, ist Karl V. politisch wirklich frei gewesen; die Allianz gegen ihn war zu stark, als daß er alle Alliierten gleichzeitig hätte zu Boden schlagen können. Und merkwürdig verschlungen und spannungsreich sind die Wege der päpstlichen und kaiserlichen Politik in diesem Kampf um Italien.

Dazu kommt das uralte Problem deutscher Geschichte, das Verhältnis von Reich und Ländern. Im Gegensatz zu den anderen europäischen Großmächten vollzieht sich das Leben der deutschen Nation nicht im Reich, sondern in den Ländern; und gerade in Kriegszeiten ist die Zentralgewalt immer wieder auf die Länder angewiesen. Es ist kein Zweifel, daß für den Fortgang der Reformation dieser politische Widersinn von schicksalhafter Bedeutung gewesen ist; ja, man kann sagen, daß die Schwäche der Zentralgewalt der Reformation das Leben gerettet hat, und daß Deutschlands Zerfall das Vordringen der religiösen Bewegung ermöglicht, freilich auch von Anfang an in den bestimmten Grenzen gehalten hat.

Drei grundsätzliche Entscheidungen sind Luther nicht zugewachsen, sondern von ihm selbst getroffen worden.

Die wichtigste ist die im Bauernkrieg geschehene. Hier hat die Reformation die große Probe bestanden. Die größte soziale Revolution, die unser Volk erlebt hat, und die in Blut und Tränen erstickt worden ist, berief sich grundsätzlich auf das Evangelium, das Luther in Gang gebracht hatte, das aber hier im Sinn der Mystik und des Schwärmertums gedeutet worden ist.

Hier hat sich Luther mit der ganzen Wucht seiner konservativen Natur entgegengestemmt. Einmal weil er Treubruch und Ungehorsam als Grundlagen der Bauern zu erkennen glaubte, und weil das Evangelium nirgends Kommunismus lehrt. „Das sind mir feine Christen. Ich meine, daß kein Teufel mehr in der Höllen sei, sondern allzumal in die Bauern sind gefahren." Sodann deshalb, weil jeder Aufruhr gegen das Gesetz Christi verstößt, das Leiden und Lieben heißt, und weil die Kirche nur dann arbeiten kann, wenn die staatliche Macht Ruhe und Ordnung aufrechterhält. Der Staat hindert ja die Menschen das zu tun, wozu ihre Natur sie antreibt, sich gegenseitig zu „fressen", so daß die Kirche die Möglichkeit hat sich auszubreiten; und er tut die Aufgaben der allgemeinen Kultur, in der verhüllt und oft im Widerspruch das Kommen des Reiches Gottes sich auch vollzieht. Schließlich deshalb, weil Luther es als Lüge empfand, daß man sich in einer politischen und wirtschaftlichen Angelegenheit hinter dem Evangelium verschanzte. Auf dem Grund des Lebens liegt der tiefe Gegensatz, der eine einheitliche Lebenslösung verhindert und der von uns fordert, als Christen das Liebesgebot Christi zu erfüllen, und als Christen um der Liebe willen der Gewalt zu dienen.

Wer empfindet nicht, daß diese Gedanken Luthers für die Art der deutschen Politik schicksalhafte Bedeutung gewonnen haben? Es gibt keinen deutschen Staatsmann, der nicht instinktiv die beiden Lebensgebiete Politik und Religion auseinanderhalten würde. Selbst die Bismarckschen Epigonen haben im Weltkrieg nicht anders gehandelt, und eben das ist vom kalvinistischen und katholischen Ausland Deutschland als Barbarei und Machtvergötzung vorgeworfen worden. Sie haben uns nie verstanden, und mit Deutschland ist Luther im Weltkrieg unterlegen.

Aber auch praktisch konnte Luther schwerlich anders handeln. Wäre er mit den Bauern gegangen, so hätte er die letzte wirkliche Macht, auf die sein Werk sich stützte, preisgegeben, die Landesfürsten. Er hätte diese wirkliche Stütze eingetauscht gegen die Unruhe und Unsicherheit einer Bewegung des „tollen schwärmenden Pöbels", der er selbst im tiefsten mißtrauisch gegenüberstand, und von der er, auch wenn sie eindeutig siegte, die Zerstörung der Weltordnung erwartete.

Fast gleichzeitig fällt die zweite große Entscheidung: der Bruch mit dem Humanismus. Es ging in der Auseinandersetzung mit Erasmus nicht — mit Luther zu sprechen — um „Kinderpossen" wie Messe, Ablaß und Papsttum, sondern um die letzte theologische Frage: Ist der menschliche Wille auf religiösem Gebiet frei oder gebunden? Luther entscheidet sich für das letztere, in der Erkenntnis, daß metaphysische Gewalten, Gott und Teufel, in der Geschichte miteinander kämpfen, und daß auch die Geschichte des einzelnen sich daran entscheidet, ob Gott oder der Teufel ihn reiten. Es ist letztlich die uralte Entscheidungsfrage jeder Weltanschauung, um die es ging: Ist der Mensch von Natur gut oder böse? Kann er deshalb durch Erziehung des Guten, das in ihm angelegt ist, zur „Menschheit" entwickelt werden? Oder ist der Mensch von Natur schlecht, so daß Bruch und Wiedergeburt den Anfang des neuen, in Gott gegründeten Lebens bilden? Hier ist dann freilich alles gut, was unter Gottes Herrschaft steht, nicht bloß der Geist, sondern auch das Fleisch des neuen Menschen.

Wenige Jahre später kommt es in der Auseinandersetzung mit Zwingli über das Abendmahl zu der dritten großen Entscheidung. Die Politiker unter den Protestanten suchten ein allgemeines protestantisches Bündnis, das auch außerdeutsche Mächte gegen Habsburg heranziehen sollte, zusammenzubringen. Voraussetzung für diese Koalition war die Einigung zwischen dem schweizerisch-oberdeutschen und dem lutherischen Typus des Protestantismus. Der Gegensatz, um den es sich dabei handelte, liegt wieder überraschend tief und ist uns heute immer noch vertraut. Er betrifft die Art, in der man sich das Verhältnis des

geistlich-geistigen Lebens zur wirklichen Geschichte vorstellt. Ist alles Geistliche nur überweltlich zu denken, unverworren mit der konkreten Geschichte und von ihr getrennt? So dachten die Schweizer. Oder ist das Geistliche, in seinem Ansichsein und in seiner Isolierung, ein Traum der Vernunft? Ist es nicht vielmehr nur, indem es in der geschichtlichen Wirklichkeit konkret wird? So dachte Luther. Es ist klar, daß damit das Entscheidende für die religiöse Verwirklichung und für den Kirchengedanken angerührt wird. Bleiben wir in der Religion im Gebiet des Abstrakten, oder haben wir Gott auch nur in der von ihm gewollten Verwirklichung, in Wort, Kirche und Sakrament? Der Gegensatz war unüberwindlich; aber die Antwort Luthers hat ihre Fruchtbarkeit bis hinein in die Gedanken Hegels über Staat und Religion bewiesen.

Dazu kommt noch ein anderes, was sich, fast unberührt und verborgen vor den Handelnden, im Vollzug dieser Gegensätze ausgebildet hat: Das Augsburger Bekenntnis wie seine Gegen- und Nebenbekenntnisse leiten eine Epoche in der Geschichte ein, in der die Konfession der Ausdruck der christlichen Religion wird. Es beginnt das Zeitalter der Konfessionskirchen.

Es ist kein Zufall, daß der positiv-geschichtliche Zug, für den sich Luther hier entschieden hat, in den letzten Jahren seines Lebens immer stärker hervortritt. Man hat den alten Luther oft in Gegensatz zum jungen Luther gestellt, und man hat dem alten Luther die Marke des Doktrinärs umgehängt. Schwerlich mit Recht. Was den alten Luther charakterisiert ist in Fortsetzung der positivistischen Linie aus der Jugend die Zukehr zur Geschichte, von der aus er den Kampf gegen die römische Kirche wesentlich mit historischen Beweisgründen geführt hat. Man kann also sagen, daß der alte Luther die Motive der ersten Jugend aufgenommen und fortgesetzt hat.

Man hat den alten Luther mit dem greisen Faust verglichen, der Dämme baut und der dem Meer Land abzugewinnen sucht. Und in der Tat, sichernd und bauend, in der kleinen Tagesarbeit sich verbrauchend und vom Konkreten aus argumentierend, und

dabei doch unerschöpflich und tiefsinnig, so sieht der alte Luther aus.

Ungeschwächt und ungebrochen, leidenschaftlich und scharf, hat Luther nie die große Linie aus dem Auge verloren und das Ganze in seinem wunderbaren Glauben festzuhalten gewußt. Gegenüber politischer Betriebsamkeit und Finasserie rät er furchtlos zum Gottvertrauen und Stillesein. Vom Widerstand gegen den Kaiser wollte er eigentlich gar nichts wissen, weil er in ihm die geschichtlich gegebene, und das heißt die durch Gott gesetzte „Obrigkeit" gesehen hat; und erst positive, dem Reichsrecht entnommene Gründe haben ihn zu einer anderen Haltung bewogen. Ranke hat Recht, der meint, klug sei das nicht, aber groß.

Luther hat den „Notkrieg" nicht gefürchtet, und er hat es den Deutschen eingeschärft, daß auch ein Kriegsmann im „seligen Stand" sein könne, wenn er in treuem Gehorsam gegen seine Obrigkeit Heimat und Familie zu verteidigen unternähme. „Hier schlägt, sticht, würgt nicht ich, sondern Gott und mein Fürst, welcher Diener jetzt mein Hand und Leib ist." Und es klingt an Bismarcks großes Wort an, wenn er einmal schreibt, „Das gefällt Gott wohl, daß man sich vor Menschen und Teufel nicht fürchte . . ., sondern er will allein gefürchtet sein." Aber freilich der Krieg der Deutschen untereinander oder gegen den Kaiser ist ihm fremd und bedenklich geblieben.

Und doch hat er es erleben müssen, daß die Trommeln der kaiserlichen Werber durch Deutschland hindurch dröhnten, um Soldaten zu werben zum Feldzug gegen die Ketzer. Irre hat ihn auch das nicht gemacht. Und die Worte, die er gegen den „Werwolf", den Papst geschrieben hat, zeugen von ungebrochener Kraft: „Nach meinem Tod sollen sie alle den Luther erst recht fühlen, wie wohl auch jetzt, wo ich in solchem päpstlichen und pfäffischen Aufruhr ermordet werde. Da will ich einen Haufen Bischof, Pfaffen und Mönch mit mir nehmen, daß man dann singen und sagen soll, D. Martinus sei mit einer großen Prozession zum Grab bracht. Und wöllen also zurletzt ein Wallfährtlin miteinander tun, sie, die Papisten in Abgrund der

Höllen zu ihrem Lügen- und Morden Gott, dem sie mit Lügen und Morden gedient, ich zu meinem Herrn Jesu Christo, dem ich in Wahrheit und Friede gedient habe."

Der Krieg kam nach Luthers Tod. Er brachte die Katastrophe über den Protestantismus. Erst der Territorialismus der deutschen Fürsten in Verbindung mit der leidenschaftlichen Ablehnung der katholischen Reformation Karls V. führte zur Niederlage des Kaisers und zum Augsburger Religionsfrieden, der auf dem neuen Prinzip der Toleranz aufgebaut war.

Aber inzwischen gestalteten die alten geistigen Mächte, Humanismus und Mystik, nicht bloß den Katholizismus in der Gegenreformation um, sondern ebenso drangen sie in das Werk Luthers ein und gaben ihm eine neue Form. Auch das Werk des größten Einzelnen ist ebenso wie seine Leistung in die Zeit gestellt; und was aus dem Haupt des Großen rein und frei entsprungen ist, wird im Strom der Geschichte geglättet und gewandelt; je größer es war, um so mehr über die Absichten des Urhebers hinaus; denn das Gesetz alles Lebendigen heißt Verwandlung.

Das gilt auch für Luther. Mehr als andere Sterbliche hat er die Weltgeschichte bestimmt; nicht bloß durch die Tatsache der Reformation, sondern mehr noch durch die Macht der Gedanken, die Sitte und politische Haltung, Leben und Denken unseres Volkes und jedes einzelnen von uns beeinflußt haben.

Freilich eine Frage bleibt: Ist nicht die Folge der Leistung Luthers die geistige Spaltung Deutschlands und der Welt? Ja, gewiß, würde Luther sagen, das Wort Gottes ist wie das Schwert, das mitten durch Menschen, Völker und Kirchen hindurchschneidet; und wo es um die Wahrheit geht, müssen Spaltung und Kampf in Kauf genommen werden. Aber dem steht die Tat der Bibelübersetzung entgegen, die sprachlich und damit geistig wie nichts anderes die Einheit unseres Volkes bewirkt hat. Sprache ist geformter Volksgeist, und nichts wirkt tiefer auf ein Volk, als die Gestaltung seiner Sprache, in der Kultur und Ethos mitgesetzt sind. Und welches Buch hat tiefer und weiter Wollen und Denken eines Volkes bestimmt als die deutsche Bibel?

III.

Das ewige Werk Luthers ist eine Theologie, deren Tiefe sich erst neuerdings hinter trivialer Übermalung zu erschließen beginnt.

Luther war fest davon überzeugt, daß seine Theologie nicht sein eigenes Werk sei, sondern ihm von Gott geschenkt sei; er sah sie als Erneuerung der Paulinischen Theologie und damit als Wiederentdeckung des Evangeliums. Und doch ist das in dem Sinn eine Selbsttäuschung, als das Paulinische Christentum in Luther durch den deutschen Menschen des 16. Jahrhunderts hindurchgegangen und so produktiv umgebildet worden ist. Ja, wenn man die Beziehungen Luthers zur Mystik und zum späten Nominalismus erkannt hat, so wird man die Formel, daß das Christentum Luthers die germanische Ausprägung der christlichen Religion darstellt, nicht zu kühn finden. Das „ewige Evangelium" ist im deutschen Evangelium verborgen.

Mit der deutschen Mystik teilt Luther die Auffassung der Religion als eines persönlichen Erlebens und Erleidens; Religion ist die passio Dei. Mit ihr stellt er das Kreuz Christi in den Mittelpunkt seiner Theologie, vor dem die Vernunft schlechthin zerbricht und vor dem allein der Glaube übrig bleibt, den Gott dem Demütigen schenkt. Mit der deutschen Mystik weiß er von dem Gott, der gegen Vernunft und Augenschein wirkt, und dessen dunkel lebendiges Wirken nur der Glaube, d. h. der Blick in das Leben hinter dem Leben, zu erfassen vermag.

Aber anders als die deutsche Mystik denkt Luther nicht von der Kreatur, sondern von der Sünde her; Sünde ist für ihn nicht Mangel an Sein, sondern gegen Gott Wollen. Deshalb ist auch seine Anthropologie nicht durch den Gedanken vom Seelengrund oder — rationalisiert — vom Gewissen bestimmt, sondern durch die Anschauung vom ganzen Menschen, der entweder Geist oder Fleisch ist. Deshalb liegt aber auch der Anfang in der Beziehung zwischen Gott und Mensch ausschließlich bei Gott, und für die Begriffswelt und Technik der mystischen Theologie ist bei Luther kein Raum. Dazu kommt ein zweiter durchgreifender Unterschied: die Offenbarung Gottes geschieht nicht im

Grund der sich selbst abgestorbenen Seele, sondern in der Geschichte, dort, wo Gott es will, in den Erschließungen und Begrenzungen, die ihm gefallen haben, d. h. in seinem Wort, im Sakrament und in der Kirche. Und für mich wirklich wird diese göttliche Offenbarung allein im Glauben, der die eigentliche Form des religiösen Besitzes darstellt.

Der „Anfang der Theologie Luthers" scheint in einer ursprünglich erlebten Anschauung von Christus gelegen zu haben. Am Christus des Glaubens ging es Luther auf, daß Gott den am Kreuz sterben läßt, den er zu sich erhöhen will, und daß dieser Gott ein verborgener Gott ist, der im Gegensatz handelt. Diesen Christus findet Luther in allen Psalmen, die er nach den Regeln des Mittelalters auslegte. Aber indem er dieselben Texte, in denen er diesen Christus schaute, nach der alten tropologischen Regel auf den Christen anwendet, erschließt sich ihm der Grundgedanke seiner Rechtfertigungslehre, und der Schlüssel seiner Theologie ist in seiner Hand: Wie es Christus geht, geht es auch dem Christen; in der Erniedrigung wird er erhöht, und im Gericht wird er begnadigt. Es ist eine Anschauung, die weiß, daß Gott in diesem Leben unwiderstehlich zerstört und zugleich wunderbar baut, sterben läßt und gleichzeitig lebendig macht, richtet und gleichzeitig rettet. Im Nein ist das Ja, so läßt sich dieser Grundgedanke Luthers formulieren, der an Christus gewonnen ist, und der in allen seinen Lehren wirksam geworden ist.

Der Kampf um die Buße verstärkt in dieser Erkenntnis die Anwendung auf das ethisch-religiöse Leben, und führt so zu der Umbildung der alten Bußlehre in die Rechtfertigungslehre im engeren Sinn, jene Lehre, mit der die Kirche steht und fällt.

Voraussetzung des Ganzen ist der Glaube an die Sünde. Nur der Sünder wird gerechtfertigt; denn Christus ist für die Sünder gestorben und sein Werk wird in der Rechtfertigung dem einzelnen Sünder „zugeteilt". So liegt alles daran, daß ich mich als Sünder weiß, d. h. daß ich Gott gegenüber keinerlei Forderung oder Anspruch zu erheben wage. Als Sünder wissen kann sich aber nur der, dem Gott den heiligen Geist bereits gegeben hat.

So kann Luther seine Vorlesung über den Römerbrief mit den unerhörten Worten beginnen, daß sein Anliegen ein ganz anderes sei als das der anderen Ausleger; er wolle magnificare peccatum, die Sünde wolle er groß machen.

Deshalb kommt Gott zum Menschen primär in der Buße. Sein Gericht zerstört das Selbstgefühl des Menschen, und in dieser Zerstörung ist mit der Vergebung die Belebung bereits geschenkt. Die Buße ist nicht des Menschen Werk, sondern Gottes Werk, und darum ist sie der Anfang der Befreiung. Deshalb preist Luther Anfechtung und Leiden; denn das Zeichen der absoluten Gottesferne ist das sichere Dahinleben. Der Mensch, der sich als Sünder weiß, glaubt, und er glaubt an Christus als den Sinnerfüller seines Lebens. In diesem Glauben wird er mit Christus eins wie Bräutigam und Braut, so daß sie das, was sie haben, austauschen; der Mensch legt seine Sünde auf Christus, und Christus gibt seine Gerechtigkeit dem Menschen, so daß der Mensch vor Gott im Schmuck der Herrlichkeit Christi steht. So kann der heilige Gott vergeben, und so gewinnt der Sünder ein neues Leben, dessen Kraft Christus ist.

Aber die Rechtfertigung ist kein einmaliger Akt. Unser ganzes Leben ist von dem Rhythmus Sterben und Leben, Erniedrigung und Erhöhung beherrscht; denn der Christ ist immer beides zugleich, zugleich Sünder und gerecht. So bleibt das Leben des Christen ein Kampf.

Aber man darf doch das Ganze nicht so schildern, als gäbe es kein Ziel im Auf und Ab des christlichen Lebens. Nein, Gott zerbricht nicht um der Zerstörung willen, und er bleibt nicht ewig der Ferne. Vielmehr, das ist sein Ziel, daß der Mensch sein Organ und sein Diener wird, so sehr, daß Gott selbst in seinem Werkzeug betet, predigt und anbetet. Wir sind zum Dienst Gottes gerufen, der durch uns und in uns seine Herrschaft ausüben will. Das bringt den starken Schwung in Luthers Rechtfertigungslehre hinein: Ihr werdet immer wieder gedemütigt werden und immer wieder auferstehen; aber ihr sollt Gottes Organe und Gottes Soldaten sein, die jeden Widerstand brechen, weil Gott selbst in ihnen zu seiner Ehre wirksam ist. Das gibt dem

Christen Sicherheit und Kraft, daß er in Gott frei ist über alle Dinge und nur an eins gebunden, das Gebot Christi, den Nächsten zu lieben.

„Aus tiefer Not schrei ich zu Dir", in dieser Melodie klingt die Rechtfertigungslehre Luthers zuerst; aber sie schließt mit dem sicheren: „Ein feste Burg ist unser Gott."

Luther hat sich als Schüler Okkams bekannt; und nicht wenig von dem, was man gern als echt lutherisch preist, ist aus Anregungen der Okkamistischen Theologie hervorgegangen. Dabei ist freilich nie etwas mit Haut und Haar übernommen, schon deshalb nicht, weil die Einwirkungen der Mystik und der ihr nahestehenden Gedanken die einseitige Herrschaft des Okkamismus in Luthers Theologie verhindern, wie übrigens auch umgekehrt.

Der Okkamismus lebt davon, mit einem gewaltigen logischen Aufwand zu beweisen, daß die Kirchenlehre nicht bewiesen werden kann; und zugleich betont er in einer fast apologetisch anmutenden Wendung, daß die Kirchenlehre um so mehr geglaubt werden muß, und daß ihre Wahrheit in der Autorität der Kirche gegründet ist. Es mag für die Vernunft alles unsicher sein; aber Gott hat gewollt, daß alles so ist, wie es ist; und die Autorität der römischen Kirche bestätigt diesen göttlichen Willen.

Es scheint mir nicht zweifelhaft zu sein, daß die lutherische Betonung der von Gott gewollten Institutionen, in denen er sich offenbart, aus dieser okkamistischen Wurzel der Theologie Luthers zu erklären ist. Deshalb bei Luther die Akzentuierung von Wort und Sakrament, von Kirche und Lehre, kurz also der Gedanke, daß Gott sich in der von ihm gewollten Begrenzung innerhalb der wirklichen Geschichte zu unserm Heil offenbart. Gott spricht zu uns nicht unmittelbar, sondern durch sein Wort, durch seine Propheten, durch Eltern und Lehrer, kurz also durch die Geschichte. Katholisch ist dieser Standpunkt nicht; er unterscheidet sich vom Katholizismus dadurch, daß die kirchlichen Institutionen und Lehren dadurch reduziert werden, daß die römische Kirche als die abgefallene gilt, und nur das als gültig übernommen wird, was sich am Neuen Testament als ursprünglich

ausweist. Jede Reformation ist auch eine durch Kritik bedingte Reduktion.

Dazu kommt ein anderes. Man kann fragen, ob der Voluntarismus Okkams, der mit der Substanzmetaphysik in der Theologie bricht, und der dementsprechend auch die Sündenvergebung nicht als Sündentilgung durch Einflößung himmlischer Substanzen verstanden hat, sondern als Nichtanrechnung der Sünde, bereits zu einer geistigen Deutung der Religion hinüberführt und insofern Luther unmittelbar vorbereitet. Auch bei Luther ist die Substanzmetaphysik durch ein dynamisches Denken abgelöst, und das wandelt alle theologischen Begriffe. Das Leben ist Bewegung und Kampf; und deshalb ist auch die Lebensbuße die Lebensform des Frommen schlechthin.

Aber man kann auch die philosophischen Grundgedanken Luthers im engeren Sinn als Umbildung des Nominalismus verstehen. Luther sagt gegen Aristoteles, daß die Dinge an sich nicht durch die Kausalbetrachtung erfaßt werden können, sondern daß sie unerkennbar sind. Deshalb ist das erste im Leben wie in der Erkenntnis ein Leiden, ein Gemachtwerden, ein von Gott bewirkter Tatbestand. In die Theologie übertragen, führt diese Einsicht sofort in den Mittelpunkt und zu der Folgerung: Non enim justa operando justi efficimur, sed justi essendo justa operamur. Ergo gratia sola justificat.

Und man kann noch einen Schritt weiter gehen.

Weil die Dinge an sich unerkennbar sind, ist auch Gott in seiner nackten Majestät nicht zu erkennen, sondern lediglich in den von ihm gewollten Grenzen, die seine Güte dem menschlichen Fassungsvermögen bestimmt hat. Das ist der Transzendentalismus Luthers, der seine folgerichtige Durchführung in der Theologie in jenen Formulierungen findet, in denen es heißt: Soviel hat einer, als er glaubt; glaubt er an den gnädigen Gott, so hat er den gnädigen Gott; glaubt er an den zornigen Gott, so hat er den zornigen Gott. Qualis unusquisque in se ipso, talis ei deus in objecto.

Man kann diesen umgeformten Okkamismus sich an der Gottesanschauung Luthers verdeutlichen. Der Grundgedanke

Luthers ist die Alleinwirksamkeit des Schöpfers. Deshalb gibt es nichts, wodurch der Mensch Gott beeinflussen könnte, auch nicht die Befolgung der von Gott gegebenen Gebote. Die Linie, die in der Religion von unten nach oben führt, fällt weg; es bleibt allein — und das ist nicht minder „ursprünglich" als die katholische Leistungsfrömmigkeit — die Schöpferkraft Gottes, die alles Leben reißend wirkt, und die alles gibt, Wollen und Vollbringen. Und dieser Gott ist doch nicht bloß die Lebenskraft, sondern sein Wesen ist Liebe. Der heilige Gott liebt den Sünder, indem er ihn zerbricht, um ihn neu zu schaffen und ihm das Leben in sich zu geben.

Um diesen Gott — und das ist das Zweite — liegt das Geheimnis der Majestät. Er ist ein verborgener Gott; nicht in dem Sinn, daß wir von ihm nur sagen, was er nicht ist; aber in dem Sinn, daß er gegen Vernunft und Geltung, im Gegensatz zur Welt, paradox wirkt. Wenn Gott zerstört, schafft er. Wenn er in die Tiefe führt, führt er in die Höhe. In seinem Zorn offenbart sich seine Liebe. Woher wissen wir das? Das wissen wir durch Christus. Denn er, als der gekreuzigte Gott, offenbart uns die Art des verborgenen Gottes, eben als des verborgenen.

Hier taucht die letzte Seite in Luthers Gottesgedanken auf. Wie ist dieser Gott zu fassen? Er ist alles und nichts; er ist uns näher, als wir uns selbst sind, und er ist doch nicht unser Bewußtsein; er ist im Rauschen des Windes und in der Bewegung des kleinsten Baumblattes, und er ist doch nicht im Wehen des Windes oder in den Baumwipfeln zu finden. „Wer weiß, was ist, das Gott heißt? Es ist über Leib, über Geist, über alles, was man sagen, hören und denken kann." Dieser Gott, der alles wirkt und nirgends ist, zeigt uns armen Menschen durch sein Wort, wo er gefunden sein will. Und das Wort weist auf den Menschen Christus, in dem Gott Mensch, sichtbar, anschaulich geworden ist. In Christus ist die „Rechte Gottes" oder die göttliche Allmacht „gebunden". „Da findest du sie gewiß; sonst sollst du wohl alle Kreatur durch und durch laufen, hie tappen und da tappen, und dennoch nimmermehr finden; ob sie gleich da ist wahrhaftig; denn sie ist dir nicht da."

Man kann von hier aus das Grundschema der Theologie Luthers ableiten: Gott, der Allgegenwärtige, will von uns in Christus gefunden werden; er ist für uns wirklich in seiner Offenbarung; seine Offenbarung aber wird für uns fruchtbar und deutlich allein im Glauben. Also liegt letztlich alles am Glauben.

Auch von hier aus ergibt es sich, daß es ein grobes Mißverständnis Luthers ist, wenn man in seinem Sinn die Geschichte als sinnlos und ihre Hervorbringungen als widergöttlich bezeichnet. Die Geschichte ist „Gottes Fastnachtspiel" und Gottes „Rükken"; und der Gedanke der Menschwerdung, der der Schlüssel zu Luthers Theologie ist, führt über diesen Ausspruch hinaus: in der Geschichte entfaltet sich verborgen das Leben Gottes; sie ist nicht Gott. Aber in ihr und nur in ihr, in ihren Geschehnissen und Worten, entfaltet sich paradox und im Widerspiel Gottes Kraft.

In wenigen Strichen habe ich versucht, Luthers Bild zu zeichnen, die Person, die Leistung und das Werk. Es ist vielleicht das Großartigste, daß das ewige Werk Luthers seine Theologie ist, jene Theologie, die echte Urelemente unserer Religion aus der Verschlammung und Verschlingung gelöst hat.

Luther gehört der Welt; aber mit Stolz fühlen wir es, er ist ein Deutscher. Luther gehört dem deutschen Volk, und das, was es ist, ist ohne Luther nicht denkbar; aber mit Stolz dürfen wir Theologen uns zu dem deutschesten Theologen bekennen.

Wir wollen in der Theologie nicht einfach eine Restauration Luthers. Die Aufgabe, die uns gestellt ist, ist schwerer und fruchtbarer. Aber wir Theologen müssen immer wieder bei Luther lernen, und aus seiner unergründlichen Tiefe und Kraft uns Eisen ins Blut und Blut in den Geist strömen lassen.

In diesem Sinn bleibt Luther uns Vermächtnis und Aufgabe zugleich. Es ist von symbolischer Kraft, daß dasjenige Jahr ein Lutherjahr ist, in dem das deutsche Volk, wachgerüttelt von seinem großen Führer, daran geht, die westlichen und östlichen Verstrickungen, in denen sein Wesen gefangen war, abzuschütteln und das Gleichmaß von Wirklichkeit und Geist wiederher-

zustellen, das in Deutschland nach dem großen Krieg verloren gegangen war. Auch in dieser Hinsicht ist das, was ich heute geschildert habe, nicht gestorbenes Geschehen, sondern es ist gerade heute lebendige Geschichte. Luther ist Gegenwart; und die Kraft seines Glaubens, die Tiefe seines Denkens und die freie Macht seiner Persönlichkeit werden so lange unsere Herzen ergreifen und unsern Geist aufwühlen, als der deutsche Geist der Kraft seines eigenen Wesens und der Tiefe des Christentums fähig bleibt.

Märtyrertheologie und Täuferbewegung.

Von Ethelbert Stauffer
Bonn, Lennéstraße 35.

1. Zur Traditionsgeschichte der Märtyrertheologie.

In der Zeit der syrischen Religionsnot hat sich im Judentum die Überzeugung herausgebildet: Die Heiligen Gottes sind in dieser Weltzeit die Verfolgten. Das gilt zunächst im Sinne einer historischen These. So ist es immer gewesen. In kürzeren oder längeren „Märtyrersummarien" zählt die Apokalyptik die Namen und Schicksale der Gotteszeugen her, von Abel bis zu den drei Männern im Feuerofen. So ist es jetzt das Schicksal der Gottestreuen; sie müssen sich bergen in Wüsten und Schluchten und erleiden um des Gesetzes willen den Märtyrertod. Die Volksbücher von den Blutzeugen der Makkabäerzeit, dem Tod des greisen Eleasar und der Mutter mit den sieben Söhnen reden eine eindringliche Sprache. So wird es bleiben bis zum Ende dieses Äons, so muß es sein. Die Apokalyptik erkennt in der geschichtlichen Tatsache die geschichtliche Notwendigkeit. Es ist der uralte Widerstreit zwischen göttlicher und dämonischer Ordnung, der in der Verfolgung des Gottesvolks jetzt seine letzte Schärfe erreicht. Darum sind die Heiligen, die in der Arena zu Tode gefoltert werden, die Agonisten Gottes, die letztlich mit dem Satan selber ringen. Wo aber dieser Kampf durchgehalten wird bis aufs Blut, da wird der Tod zum Sieg. Der Märtyrer, der sein unschuldiges Leben dahingegeben hat, wird zum Sühnopfer für die Sünden seines Volkes und zum Wegbereiter einer neuen Zeit. Zugleich aber ist der Tod der Heiligen das drohende Zeugnis gegen die Verfolger, über sich hinausweisend in die Zukunft. Sobald der letzte Märtyrer gefallen und die Zahl der Blutzeugen voll ist, wird der Tag der Vergeltung hereinbrechen, den Märtyrern ein Tag der Herrlichkeit, den Verfolgern ein Tag der Schrek-

ken. Sie werden sehen, in wen sie gestochen haben, und die so lange verborgene Macht Gottes nun am eigenen Leibe erfahren. So kommt im Martyrium der Heiligen der kosmische Kampf zwischen Gott und Widergott zugleich zum entscheidenden Ausbruch und zum entscheidenden Sieg. Das Martyrium ist verstanden in seiner ätiologischen und teleologischen Notwendigkeit[1]).

Diese „Märtyrertheologie" hat im Neuen Testament ihre ordnende und sinngebende Mitte gefunden in der Tatsache des Kreuzes. Jesus selbst hat an die Motive der alten Märtyrersummarien „von Abel bis Sacharja", an die Idee des letzten Märtyrers und die apokalyptische Verfolgerpolemik angeknüpft. Er sieht die doppelte geschichtliche Notwendigkeit seines Todes — des Messiastodes. In der Auslieferung und Tötung des Messias muß die Verfolgung der Frommen ihren Höhepunkt erreichen. Dieser äußerste Triumph des Bösen aber muß zugleich die Überwindung des Bösen bedeuten. So versteht Jesus seinen Tod als den entscheidenden Durchgangspunkt der Geschichte auf dem Wege zum neuen Äon: „Ich muß zuvor getauft werden mit einer Taufe." — Das Ereignis des Kreuzes aber wird zum Prinzip des Kreuzes, das Leben und Schicksal der Jünger bestimmt. Auch ihr Dasein steht notwendig im Zeichen der Verfolgung, auch sie müssen die Taufe auf sich nehmen, mit der der Christus getauft ist, und den Kelch trinken, den der Meister getrunken hat, auch sie sollen durch Leid und Tod zur Herrlichkeit eingehen. — Paulus hat diese Gedanken ausgebaut. Das Wort vom Kreuz steht im Mittelpunkt seines Denkens. Die μίμησις Χριστοῦ ist ein Leitbegriff seiner Ethik. Er selber will in der Übernahme der noch ausstehenden Christusleiden das Christuswerk seinem Ziele entgegenführen. Und wenn Jesus sein Sterben eine Taufe genannt hat, so nennt Paulus die Taufe ein Sterben. — Das Johannesevangelium bringt in dem Wort vom Weizenkorn die alte Wahrheit von der teleologischen Notwendigkeit des Märtyrerwerkes auf eine

1) Die Belege zu diesem Abschnitt bringt mein demnächst erscheinendes Buch: Gott, Welt und Geschichte. Eine theologiegeschichtliche Studie zur jüdischen Apokalyptik.

neue Formel. — Der Hebräerbrief zeichnet den Leidensweg der πιστοί durch die Geschichte im Stile derMärtyrersummarien und beschreibt den Leidenskampf des Christus und seiner Getreuen mit den alten Bildern vom Wettkampf. — Die Apokalypse Johannis aber stellt das Märtyrerschicksal der Christusgemeinde in ganz großen kosmischen Rahmen. Der Märtyrertod des Messias, des getreuen und wahrhaftigen Zeugen, bedeutet den ersten und entscheidenden Sieg der civitas dei, den ersten und entscheidenden Stoß gegen die civitas diaboli. Nun aber wütet der Drache, der aus dem Himmel gestürzt ist, mit verdoppelter Gewalt auf der Erde, und die Rachegebete der hingeopferten Heiligen steigen zum Himmel, bis die Zahl der Märtyrer voll ist.

Die junge Kirche hat diese Gedanken mannigfach weitergeführt und abgewandelt. Der Erste Clemensbrief bringt ein Märtyrersummarium im Stile von Hebr. 11[2]). Im Hirten des Hermas gilt das Martyrium als das mächtigste Zeugnis der Todfeindschaft zwischen Gott und Welt, darum als Vollendung und Erfüllung des christlichen Lebens[3]). Ganz erfüllt von Märtyrerleidenschaft ist der Römerbrief des Ignatius: ζῶν γράφω, ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν· ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται[4]). Der Mimesisgedanke, der in den Ignatiusbriefen schon sehr in den Vordergrund tritt, wird im Martyrium Polycarpi zum Leitmotiv, das die ganze Form der Darstellung bestimmt: Die Passion Christi gewinnt bis in die Einzelheiten prototypische Bedeutung für den Passionsweg seines Getreuen[5]). Auch der Brief der Gemeinde zu Lyon über die Verfolgungen, die über die junge Bruderschaft hereingebrochen sind, hält beides fest[6]): Die Analogie zwischen Christus und seinen Märtyrern und die einzigartige δόξα des μάρτυς πιστὸς καὶ ἀληθινός. Das junge Christentum hat das Werk Christi mit den Kategorien der Märtyrertheologie verdeutlicht und hat das Schicksal der Märtyrer vom Schicksal des Chri-

2) I. Clem. 5.
3) Herm. Vis. 3, 2. Sim. 1, 6.
4) Ign. Rom. 7, 2, vgl. ad Pol. 4, 3.
5) M. Pol. 6, 2. 14, 1. 16, 1. 17, 3.
6) S. Euseb. Hist. eccl. V. 1 ff.

stus her verstanden. Aber es hat Christus deshalb nicht hineingezogen in den Kreis der Märtyrer, es hat vielmehr die Märtyrer unter das Zeichen des Christusereignisses gestellt. Christus ist nicht Beispiel im ethischen oder symbolhaften Sinn, sondern schicksalhaftes und urbildliches Ereignis im genuin mythischen Sinn. — Im übrigen sind es vor allem zwei Gedanken, die in der Bildersprache der alten Märtyrertexte immer wieder zur Geltung kommen. Einmal die Idee des Leidenskampfes, die besonders der Hebräerbrief entwickelt hatte. Christus ist der große ἀθλητής, und die seinen Kampf gegen den Satan weiterführen und seinen Passionsweg gehen, sind die Agonisten, die mit dem ewigen Kranz gekrönt werden. Jeder Märtyrersieg ist ein Sieg der civitas dei über die civitas diaboli [7]). Das andere Denkmotiv ist die Analogie zwischen Taufe und Tod, die auf Paulus und Jesus zurückgeht. Die Vorstellung vom Todeswasser, die das vorchristliche tertium comparationis in jener Analogie darstellt, tritt namentlich im Hirten des Hermas zutage [8]): Die Taufe ist ein Sterben, weil sie eine Katabasis ist in das Hadeswasser. Aber wenn schon die Wassertaufe der Sühnung der Sünden dient, so geschieht das vollends durch die „zweite Taufe", das Sterben um Christi willen [9]). So ist das Martyrium der Perpetua und Felicitas geradezu als Bluttaufe dargestellt [10]). Beide Gedankenreihen begegnen sich am Ende des zweiten Jahrhunderts im Denken Tertullians. Seine Schrift Ad Martyres bringt ein ganzes Kapitel über den „guten Kampf", in quo agonothetes deus vivus est . . . epistates . . . Christus Jesus . . . Carcerem pro palaestra interpretemur, ut ad stadium tribunalis, bene exercitati incommodis omnibus producamur [11]). Und in seinem Taufbüchlein sagt er von dem secundum lavacrum, sanguinis scilicet: hic est baptismus, qui lavacrum et non acceptum repraesentat, et

7) Acta Thomae 39. Acta Petr. et Pl. 5, 84. I. Cl. 5, 1. M. Pol. 19, 2. Passio S. Scilit. 117, 18 u. a. m.

8) Vis. III 2, 2; 5, 5. Sim. IX 16, 5 ff.

9) Herm. Sim. VIII 2, 1; 3, 6. IX 28, 3 ff. Melito von Sardes Fragm. 12. Mart. Perp. et Fel. 18, 2. Acta Pli. et Thecl. 34.

10) Act. Perp. et Fel. 21, 2. Vgl. dazu H. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. 1908, S. 415, 1.

11) Ad Mart. 3. S. auch ebenda: Politia in coelis.

perditum reddit[12]). — Die Märtyrertheologie bleibt lebendig, solange die Kirche Christi eine Märtyrerkirche bleibt[13]). Sie kommt am Ende der Verfolgungszeit noch einmal zu geschlossenem Ausdruck in der Kirchengeschichte des Euseb, die nicht nur wichtige Nachrichten und Dokumente über einzelne Verfolgungen bietet[14]), sondern immer wieder den geschichtstheologischen Sinn jener Ereignisse herauszuarbeiten sucht: ὁ ... τοῦ κατὰ θεὸν πολιτεύματος διηγηματικὸς ἡμῖν λόγος ... τοὺς ... ὑπὲρ ἀληθείας ... καὶ ... εὐσεβείας ... ἀνδρισαμένους αἰωνίαις ἀναγράψεται στήλαις, τῶν εὐσεβείας ἀθλητῶν τὰς ἐνστάσεις καὶ τὰς πολυτλήτους ἀνδρείας τρόπαιά τε τὰ κατὰ δαιμόνων καὶ νίκας τὰς κατὰ τῶν ἀοράτων ἀντιπάλων καὶ τοὺς ἐπὶ πᾶσι τούτοις στεφάνους εἰς αἰώνιων μνήμην ἀνακηρύττων[15]). Euseb sieht die Heimsuchung Gottes, aber auch den Haß des Widersachers[16]) — die Sichtung wie die Erneuerung des Gottesvolkes — den Sieg der Kämpfer Christi und den elenden Ausgang der Verfolger[17]). So stellt sich der Weg der Kirche von Christus bis Konstantin in gewissem Sinne dar als ein einziger Passionsweg. Die Eusebianische Kirchengeschichte ist die Geschichte der Kirche unter dem Kreuz.

Die Reichskirche und später die Papstkirche waren keine Märtyrerkirchen mehr. So haben nach Konstantin vor allem die Ketzergemeinschaften die Traditionen von der wahren und eben deshalb verfolgten Gemeinde Christi übernommen und weitergegeben. Und es scheint, daß in diesen Kreisen die Mär-

12) De Bapt. 16. Dort auch Lk. 12, 50 zitiert.

13) Die alten Motive der Verfolgerpolemik finden eine thematische Behandlung in Lactantius, De mortibus persecutorum.

14) Vgl. oben Anm. 6. Insbesondere bezeugt sich das historische Interesse Eusebs in der Schrift über die Märtyrer in Palästina und seiner (verlorenen) συναγωγὴ τῶν μαρτύρων, s. h. e. IV 15, 47; V pr. 2; V 4, 3; V 21, 5.

15) H. eccl. V pr. 4. Über die „Feuertaufe", s. VI, 4, 3 und de mart. Pal. 11, 1 a. E. (Schwartz 934, 12).

16) H. eccl. V 1, 5: παντὶ γὰρ σθένει ἐνέσκηψεν ὁ ἀντικείμενος, προοιμιαζόμενος ἤδη τὴν ἀδεῶς μέλλουσαν ἔσεσθαι παρουσίαν αὐτοῦ.

17) S. namentlich H. e. VII. Auch die seit IV. Makk. traditionelle Bezeichnung der Verfolger als τύραννοι begegnet bei Euseb (X, 4, 60). R. Laqueur (Euseb als Historiker seiner Zeit, 1929, S. 116 ff.) macht darauf aufmerksam, daß Euseb den Maximinus in den älteren Schichten seines Werks mit dieser Bezeichnung einführt (IX, 2; 11, 1 ff.), während er ihn später nicht mehr so nennt. Aus dem Märtyrertheologen ist der Hoftheologe geworden.

tyrertheologie und ihre Geschichtsbetrachtung ein mehr oder weniger verborgenes Dasein geführt hat bis ins späte Mittelalter hinein[18]). Ist die Märtyrertheologie durch die Verfolgungen der Reformationszeit zu neuem und mächtigerem Leben erweckt worden? Viele Anzeichen sprechen dafür, und auf diese Anzeichen soll im folgenden hingewiesen werden — nicht mehr. Vielleicht, daß dieser Hinweis[19]) zu spezielleren Forschungen anregt.

Die Anfangszeit der Reformation scheint wie geladen von den Ideen der Märtyrertheologie, jeden Augenblick konnte eine Explosion erfolgen. Ein typisches Zeugnis solcher Explosion ist die Eintragung Dürers in sein „Tagebuch der Reise in die Niederlande“[20]). „Am Freitag vor Pfingsten im 1521. Jahr“ hört er die Mär, „daß man Martin Luther so verräterlich gefangen hätt“. Er rechnet sofort mit dem Schlimmsten und sieht darin das alte Gesetz sich bestätigen: Die „Wahrheit“ muß Verfolgung leiden[21]). Der Mimesisgedanke und die Verfolgerpolemik wacht auf. Der apokalyptische Kampf zwischen Gott und Widergott nähert sich dem kritischen Punkt. Dürer schaut nach einem neuen Streiter Christi aus: „Erasme . . . du Ritter Christi, reit hervor neben den Herrn Christum, beschütze die Wahrheit, erlang der Märterer Kron!“ Das Urbild Christi weist und verbürgt den Märtyrerweg per crucem ad lucem. Der Tag der Rache ist nahe, aber noch muß der letzte Märtyrer fallen. „Dann werden wir sehen die unschuldigen Blüter, die der Pabst, Pfaffen und die München vergossen, gerichtt und verdammt haben. Apokalypsis!“

Aber nicht nur die Laien lebten in der apokalyptischen Gedankenwelt der Märtyrertheologie — auch Luther selbst wurde von diesen Ideen und Stimmungen ergriffen. Als er im Sommer 1523 von der Verbrennung der jungen Augustinermönche

18) Ich verdanke diese Auskunft meinem Hallischen Kollegen E. Benz; s. auch dessen Joachimstudien in ZKG. 1931 f.

19) Leider verbietet der begrenzte Raum einer Zeitschrift zumeist ausführliche Zitate.

20) Zitiert nach der Ausgabe von Bergemann, S. 58 ff.

21) Vgl. die Kennzeichnung von Luthers „Widerpart, die allezeit die Wahrheit widerfechten“, ebenda S. 61.

Heinrich Voes und Johann von Essen in Brüssel Kunde erhielt, brach er in die Worte aus: „Ich vermeint, ich sollte ja der erste sein, der um dieses heiligen Evangeliums wegen sollte gemartert werden; aber ich bin des nit würdig gewesen[22])!" Die Treue der jungen Bekenner aber ist ihm ein Sieg Gottes über den Satan. Das ist der Leitgedanke des Märtyrerliedes, das er unter dem Eindruck des Ereignisses gedichtet hat: Eynn hubsch Lyed von denn zcweyen Marterern Christi, zu Brussel von den Sophisten zcu Loven verbrandt[23]).

Die Asche selbst wird zum Zeugnis gegen die Heiligenmörder: Die aschen will nicht lassen ab / Sie steubt in allen landen. / Hie hilft kein bach, loch, grub noch grab, / Sie macht den feind zu schanden[24]). / Das Werk Gottes aber ist nicht zerstört, es hat vielmehr durch das Sterben der Märtyrer eine neue, unheimliche und unbezwingliche Gewalt gewonnen: Die er im leben durch den mord / Zu schweigen hat gezwungen, / Die mus er tot an allem Ort / Mit aller stim und zungen / Gar frölich lassen singen[25]). / Ja, der Sieg Gottes zu Brüssel ist das Vorzeichen des nahenden Endsieges: Der somer ist hart für der thür, / Der winter ist vergangen, / Die zarte blümlein gehn erfür: / Der das hat angefangen, / Der wird es wol volenden[26]). / Das ist die alte Märtyrerapokalyptik in neuer, in deutscher Gestalt.

Die typologische Rückbeziehung des Märtyrerschicksals auf das Christusschicksal fehlt hier. Sie ist auch in dem etwa gleichzeitigen Brief an die Christen in Niederland nur gelegentlich

---

22) Nach dem Bericht I. Keßlers, s. W. A. XII, S. 74. Weiteres in Cramer-Pijper, Bibl. Ref. Neerl. VIII (1911) Martelaars verhalen, P. 3 ff.

23) Das Lied ist 1523 als fliegendes Blatt erschienen. W. A. 35, S. 91 ff., 411 ff. Ausgaben mit Noten von Ph. Wackernagel, Martin Luthers geistliche Lieder mit den zu seinen Lebzeiten gebräuchlichen Singweisen, Stuttgart 1848 — und neuerdings Hans Joachim Moser, Sieben geistliche Lieder Martin Luthers in den Originalweisen, Leipzig (E. Merseburger) 1929. Wir zitieren nach Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von M. Luther bis auf A. Blaurer (1841) Nr. 202. — Zu Strophe 4 a und 7 b vgl. die Artikel „Warumb die zween Christliche Augustiner münch zu Brussel verprandt sind" im Brief an die Christen in Niederland von 1523, W. A. XII, S. 79.

24) 10 a, vgl. W. A. 18, 226: Gott überwindet die Lebendigen durch die Sterbenden und Toten.

25) 10 b, vgl. W. A. 18, 226 von der Frucht, die Gott durch die Marter seiner Getreuen hier auf Erden wirkt.

26) 12 b, vgl. Cant. 2, 11 f. und die entsprechende Stelle im Brief an die Christen in Niederland (W. A. 12, 77): „Aber nu ist die zeyt widder komen, das wir der dordel tauben stym hören und die blumen auffgehen ynn unserm land."

angedeutet, offenbar im Anschluß an letzte Äußerungen der niederdeutschen Märtyrer selbst[27]). Aber in einer späteren Schrift hat Luther diese typologische Rückbeziehung in einem Maße durchgeführt, daß man auf Schritt und Tritt an das Schema des Polykarpmartyriums erinnert wird. Es ist die Historie „Von Bruder Henrico ynn Diedmar verbrand", die im Frühjahr 1525 erschienen ist[28]).

Man kann die Ideen der Märtyrertheologie nicht elementarer erfassen, erneuern und auswerten, als Luther es in der Anfangszeit der Reformation getan hat. Luther ist in jenen Jahren der Führer und Sprecher einer religiösen Volksbewegung, die die verschiedensten Schichten und Kreise ergriffen hat[29]) und bereits die Grenzen Deutschlands überschreitet. Das Jahr 1525 bringt auch hier Klärung und Scheidung. Die radikalen Bewegungen werden abgestoßen, die landeskirchliche Entwicklung bereitet sich vor, und die staatlich gesicherte Kirche hört, wie zu Konstantins Zeiten, auf, Märtyrerkirche im eigentlichen Sinne zu sein.

Wohl hat Luther noch mehr als einmal vom Amt des Blutzeugen gesprochen. Kreuz und Leiden der lieben Märtyrer ist priesterliches Opfer, Gott zu Lob und Ehre[30]) —, nicht Sühnopfer demnach,

27) A. a. O., S. 80, 12 ff.: „Item als der Hochstrass die verurteylten vertrost, wo sie obgemelte christliche warheyt widerrufen, hab er gewallt oder macht, sie ledig zu lassen, hatt yhm eyner geantwortt: das sind die Wort Pylati, und du hettest keynen gewallt uber mich, wer er dyr nicht von oben herab gegeben." Man kann hier studieren, wie die Mimesisidee aufblitzt, die dann zu einem typologischen Schema ausgebaut wird.

28) W. A. XVIII, S. 215 ff. Hier sei nur auf die wichtigsten Stellen verwiesen: 232, 19 ff. (dazu W. A. 45, 639); 233, 34; 234, 3; 237, 24; 238, 3. 5. 35; 239, 22. 31; 240, 26 ff.

29) Charakteristisch für Luther, daß er die Märtyrerleiden nie ausmalt im Stile der mittelalterlichen Marterstöcke, es geht ihm entscheidend um Gottes Tat und Wundermacht. Charakteristisch für Luthers Anfangszeit, daß hier die Sache, für die die Märtyrer sterben, wie bei Dürer, Euseb u. a. (s. o. Anm. 15; 21) meist mit dem alten terminus technicus „die Wahrheit" genannt wird (s. o. die Sperrungen). Und wie Euseb in seiner Anfangszeit die Kaiser gut märtyrertheologisch die Tyrannen nennt, so richtet sich die Polemik des jungen Luther mit aller Schärfe gegen die Oberen; das „arme, elende, truncken volck", das gegen die Märtyrer gehetzt wird, weiß nicht, was es tut (s. W.A. XVIII, 238, 18); die Tyrannen aber werden an der Todesfreudigkeit der Märtyrer zuschanden wie der Teufel selbst.

30) E. A. 40, 173. Ebenso schon W. A. 18, 224.

aber Verherrlichungsopfer [31]). Auch Spuren von Märtyrersummarien fehlen nicht [32]). Insbesondere hat die Verbrennung Leonhard Kaisers noch einmal die Leidenschaft der Anfangsjahre in ihm wachgerufen [33]). Aber in wachsendem Maße betont er den Gedanken, daß nicht nur die, die auf dem Scheiterhaufen sterben, Märtyrer Gottes sind: Auch der Soldat, der mit der Waffe in der Hand gegen den Türken fällt, gehört zu den Heiligen Gottes [34]). Auch der Bauer oder Bürger, der Jesu Forderung des bedingungslosen Leihens und Schenkens in die Tat umsetzt, der Junker, der in seinem Kreise mit dem Christentum Ernst macht, und nicht zuletzt der Pfarrer, der furchtlos das Wort verkündet — sie alle brauchen das Leiden Christi nicht erst in der Folterkammer zu suchen [35]). Vor allem aber — nicht jeder, der auf dem Scheiterhaufen oder dem Blutgerüst endet, ist deshalb ein Märtyrer. Non poena, sed causa facit martyrem [36]). Luther erhebt scharfen Einspruch gegen die blutige Verfolgung der Täufer in katholischen Landen [37]) — aber er kämpft zugleich mit steigender Heftigkeit gegen falsche Märtyrersucht und jeden Mißbrauch des Märtyrernamens. „Denn es ist kein verstockter, hochmütiger . . . mensch, denn ein falscher Merterer . . . Gleichwie itzt zu unser zeit die Rottengeister, Widerteuffer und der gleichen daher am halsstarrigsten sind, das sie sich selbs fur eitel Merterer halten, so yhnen nicht gestattet wird yhr wüeten und toben [38])."

Wieder, wie in den Zeiten der alten Reichskirche, wird die Märtyrerapokalyptik zum trotzig bewahrten Sondergut der Ketzergemeinschaften. Es ist begreiflich, daß die alten Märtyrergedanken vor allem in der Täuferbewegung ein neues und eigenes Leben gewonnen haben. Und hier sind sie lebendig geblieben, solange die Täufergemeinde eine Märtyrergemeinschaft war — bis ins 17. Jahrhundert und darüber hinaus. Nur einige Denkmäler seien hier genannt.

Von Anfang an stoßen wir auf prinzipielle Äußerungen der Täuferführer zu unserm Thema. So schreibt Konrad Grebel

31) Vgl. unten Anm. 51 (6 a).
32) W. A. 22, 409 u. ö.
33) „Von Herrn Lenhard Keiser in Bayern umb des Evangelii willen verbrant" (1527), W. A. 23, 443 ff.
34) In der Heerpredigt wider den Türcken von 1529, W. A. 30, 2, S. 149 ff., namentlich S. 174 f., 179 (eitel heilige).
35) „An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen" (1540). W. A. 51, 403 ff.
36) W. A. 51, 325 ff.
37) Von der Wiedertaufe, an zwei Pfarrherrn (1528) W. A. 26, 145 f.
38) W. A. 51, 401 ff.

in seinem Brief vom 5. September 1524 an Thomas Münzer: „Rechte gläubige Christen sind Schafe mitten unter den Wölfen . . . müssen in Angst und Not, Trübsal, Verfolgung, Leiden und Sterben getauft werden[39])." Balthasar Hubmaier hat den Grundgedanken der Märtyrertheologie auf eine prägnante Formel gebracht in seinem Wahlspruch: Die Wahrheit ist untödtlich — dem Wort, das äußerlich wie innerlich den Leitfaden bildet in seinem Taufbüchlein von 1525[40]). Die apokalyptische Märtyrerleidenschaft Melchior Hofmanns ist bekannt[41]). Aber auch der stille Menno Simons hat im Hinblick auf die gehäuften Martyrien in seinen Gemeinden den Tag der Rache und Verherrlichung in Bälde erwartet und zur Aufrichtung der Verfolgten um 1554 eine eigene Schrift geschrieben: Van 't cruys Christi[42]). Hier wird zunächst im Anschluß an biblische Zitate die ätiologische und teleologische Notwendigkeit der jüngsten Verfolgungen dargelegt, dann werden aus den beiden Testamenten und Eusebs Kirchengeschichte[43]) die Märtyrer der Vorzeit und ihre Leiden aufgeführt. Den Beschluß macht ein Bild von der kommenden Märtyrerherrlichkeit, aufgebaut auf die Siegerworte der Apokalypse.

Noch unmittelbarer und reicher als in den grundsätzlichen Äußerungen und Schriften der Täuferführer bezeugt sich die Leidensleidenschaft der Täufer in ihren Liedern. Es sind hauptsächlich drei (lokale) Traditionsgruppen, die hier in Betracht

39) Zitiert nach Chr. Neff, „Konrad Grebel" in Gedenkschrift ... der Mennoniten (1925) S. 96.

40) Zitiert nach dem Originaldruck: Von dem Christenlichen Tauff der gläubigen. Durch Balthasarn Hübmör von Fridberg, jetzt zu Waldshut aussgangen. Die warheit ist untödtlich. MDXXV. Sehr genaue Kenntnis von den Maßnahmen gegen die Züricher Täufer verrät das „Gesprech B. Hubmörs . . . auf Mayster U. Zwinglens zu Zürch Tauffbüchlen..." Nicolsburg 1526; s. dazu Carl Sachsse, D. Balthasar Hubmaier als Theologe (Berlin 1914) S. 24.

41) Wir lassen ihn hier unberücksichtigt, weil er im Grunde immer ein Außenseiter geblieben ist.

42) Zitiert nach der Deutschen Übersetzung in „Mennos Schriften" Lancaster (Penns.) 1833. Die Datierung nach K. Vos, Menno Simons (Zijn leven en werken en zijn reformatorische denkbeelden. Leiden 1914) S. 295.

43) Euseb wird (S. 485) zur Lektüre empfohlen. Im Nachtrag (S. 539) ist denn auch der Lugdunenser Märtyrerbrief in Übersetzung abgedruckt.

kommen. Die niederdeutschen Täuferlieder haben um 1562/3 ihren literarischen Niederschlag gefunden in dem Gesangbuch: Het offer des Heeren [44]). Die oberdeutschen Lieder sind im „Ausbund" gesammelt, dessen ältester uns bekannter Druck aus dem Jahre 1583 stammt [45]). Die Lieder der Hutterischen Brüder in Mähren sind gesammelt in mehreren Handschriften aus der Zeit um 1600 und 1660, gedruckt erst 1914 [46]). Nicht alle diese Lieder sind nach Ursprung und Form originale Täuferlieder. Das erste Lied des Ausbunds stammt von Sebastian Franck [47]), das älteste anscheinend von Waldensern [48]), fünf Lieder gehen offenbar auf Traditionen der Böhmischen Brüder zurück [49]). So kommen auch hier die historischen Beziehungen des Täufertums zu anderen Ketzergemeinschaften mannigfach zur Geltung. Einige Lieder wiederum verraten den Einfluß

---

44) Das Buch enthält im ersten Teile (1562) ursprünglich Märtyrerbriefe, im zweiten Teil (1563) Märtyrerlieder. S. Rud. Wolkan, Die Lieder der Wiedertäufer, 1903, S. 59 f. Über spätere und im ersten Teil durch Liederzusätze erweiterte Auflagen ebd. S. 64. Über andere niederdeutsche Gesangbücher S. 69 f., 76. Elf Lieder aus (dem ersten Teil von) Het offer des Heeren bietet der Ausbund in deutscher Übertragung, ebd. S. 126.

45) Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der erste führt den Titel: Ausbund etlicher schöner christlicher Geseng, wie die in der Gefangnuss zu Passaw im Schloß von den Schweitzern und auch von andern rechtgläubigen Christen hin und her gedicht worden . . . 1583. Der zweite Teil trägt die Überschrift: Etliche sehr schone Christliche Gesenge . . . 1583; s. Wolkan, S. 118, 26 f. Einige Lieder des Ausbunds von 1583 haben in Des Knaben Wunderhorn Aufnahme gefunden. Zwölf Lieder hat Wackernagel a. a. O. S. 504 ff. abgedruckt. Wir zitieren den Ausbund nach einer Ausgabe, die (nach Wolkan, S. 121) aus dem 18. Jahrhundert stammt.

46) Die Lieder der Hutterischen Brüder . . . herausgegeben von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Scottdale (Penns.) 1914. Wir zitieren kurz „Hutterlieder". Zur Überlieferung siehe das Vorwort und Wolkan S. 165 ff. Der Druckband bietet zu Anfang und Ende manche Lieder, die offenbar nicht aus den alten Hutterischen Handschriften stammen. So die Lieder Georg Blaurocks (Hutterlieder S. 35 und 37 = Ausbund S. 35 und 186), die Wolkan (s. S. 14) aus den Codices nicht kennt. So die letzten aufgenommenen Lieder, die aus dem 18. Jahrhundert stammen. — Man bemerkt den wachsenden Austausch der Lieder zwischen den drei Lokaltraditionen, vgl. o. Anm. 44 a. E.

47) S. Wolkan, S. 125.

48) Ausbund S. 222, dazu Märtyrerspiegel (s. u.) II S. 1.

49) S. Wolkan, S. 123. Auch das wichtige Lied „All, die ihr jetztund leidet", Ausbund S. 284 ff., hat nach Wolkan (S. 126) anscheinend keinen Täufer zum Verfasser.

Luthers [50]), namentlich seines Märtyrerliedes [51]). Es ist der junge Luther, der hier nachwirkt. Der spätere wird um so heftiger bekämpft.

Was all diese Lieder aus den verschiedensten Kreisen, Landschaften und Zeiten zusammenschließt, ist die gemeinsame religiöse Grundhaltung, die Passionsstimmung der Märtyrerge-

---

50) S. z. B. Ausbund, S. 434: „Ob sich die Welt gleich grausam stellt Und will uns gar verschlingen, Seind doch all unser Haar gezehlt, Es soll ihn doch mißlingen. Forcht euch nit, der Herr Christus spricht, Der Fürst der Welt ist schon gericht, wie grausam er thut wüten." Schon Wolkan hat, wie ich nachträglich sehe, S. 145 auf diesen Nachklang von Luthers „Ein feste Burg" aufmerksam gemacht.

51) Die Nachwirkung des Lutherschen Märtyrerliedes ist am stärksten in einem Lied Wilhelms von Keppel, Ausbund S. 131 ff. Eine Synopse mag die Parallelen vor Augen führen:

Luther:	Wilhelm:
1.	1.
Eyn newes lied wir heben an des wald Gott, unser Herre ... hätt er seyn wunder macht bekant ...	Zu singen will ich heben an des Herren Wundertaten der Herr geb, daß es ...
4 a.	7.
Sie sungen süß, sie sungen saur die Knaben stunden wie ein maur.	Sie sungen süß, sie sungen saur dann unser Herz stuhnd wie ein maur.
6 a.	25.
Das sie recht priester worden sich selbs im musten opffern da.	Ich solt recht Priester werden Und bringen das recht Opfer dir.
9 a u. 11.	37.
Sie bergen fast die Sachen Noch lassen sie ir lügen nicht Sie sagen in der letzten not die Knaben noch auf erden sich solen haben umbkeret.	Nun börgen sie fast gern die Tat Thuns mit Lügen ausstreichen Sie sprechen, in der letzten Not Had Jörgen wollen weichen.
12 a.	39.
Die las man liegen imer hin, sie habens keinen fromen Wir sollen dancken Gott darin sein Wort ist wieder komen.	Die las man immer liegen hin Sie habens keinen frommen Laßt uns dem Herren dancken drin Sein Wort ist zu uns komen.

Ähnlich ist der Nachklang im Ausbund, S. 127: Sie blieben fest stehn wie die Maurn — und S. 116: Er stund gleich wie ein Maur feste. Alle drei Lieder sind bezeichnenderweise niederdeutschen Ursprungs. Aber auch bei den Hutterern begegnen Anklänge: Im „Geschichtbuch" (s. u.) sagt eine Randnotiz auf S. 185: Groß Verheißung, süß oder sauers Gesang, beweget sie nicht. Die Hutterlieder lieben die Wendung „Christi Orden" (S. 636, vgl. S. 223 Wittib-Orden), die an Luthers „Christen Orden" (6 a) erinnert, aber natürlich auch auf einen geläufigen Volksausdruck zurückgehen kann, zumal gerade Luthers Märtyrerlied besonders viel Volksmäßiges aufgenommen hat (vgl. das Tannhäuserlied u. a., dazu W. A. 35, 91 ff.).

meinde. Die allermeisten sind Märtyrerlieder. Teils sind sie von Märtyrern gedichtet vor ihrer Hinrichtung: Nun heben wir an in Nöhten zu schreien zu unserm Gott [52]). Teils sind es Gesänge über die letzten Stunden der Märtyrer oder die mannigfachen Verfolgungen in den Gemeinden: Wo kompt das her, o Jesu Christ, Dass all Welt so voll Falschheit ist [53]). Teils werden die Glaubens- und Blutzeugen der Vergangenheit besungen, Christus an ihrer Spitze [54]). Und auch die wenigen Lieder, in denen es um andere Themata geht, erhalten ein besonderes Gewicht dadurch, daß sie zumeist hingerichtete Brüder zu Verfassern haben. Dann sagen die Überschriften ein paar Worte über ihren Lebensausgang. Die Gemeinde, die jahraus, jahrein aus diesen Liederbüchern sang, wußte sich umgeben von einer Wolke von Zeugen: „Ihr Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach [55])."

Neben den prinzipiellen Äußerungen und den Liedern kommt insbesondere noch eine dritte Gruppe von Quellen für die Erforschung der täuferischen Märtyrertheologie in Betracht: Es sind die Geschichtsbücher, von denen hier nur die beiden wichtigsten genannt seien, das hutterische „Geschichtbuch" und der niederdeutsche „Märtyrerspiegel". Beide Bücher charakterisieren sich selbst durch ihre alten Titel. Das Hutterische nennt sich: „Geschichtbuch und kurzer Durchgang von Anfang der Welt, wie Gott sein Werk in seinem Volk auf Erden angericht, gehandlet und getrieben hat; demnach Unserer Gemein Geschicht-Buch! Wie die Anfänger durch Gottes Gnad aus dem Irrtumen herausgewaten und Gott die Völker gewannet, die Spreu zerstreuet, den Weizen abgesündert in sein Scheuren, aus allen Völkern, Geschlechtern und Zungen Deutschlands ein einzig Volk gesammelt. Auch wie Gott im selben sein Werk in dem letzten Alter dieser Welt wieder aufgericht, und angeordnet hat. Demnach, was schwere Verfolgungen, Kreuz und Trübsal die Gemein erlitten, Viel hingericht worden und von Et-

52) Ausbund S. 235, Überschrift: Dies . . . Lied hat Hänslein von Stotzingen gesungen, indem er zur seiner Marter geführt ward . . .
53) Ausbund S. 738 (71 Strophen).
54) Hutterlieder 670 a.
55) Titelblatt des Hutterischen Gesangbuchs.

lichen sonderlich, wie sie mannlich gewesen, was mit ihnen gehandelt worden und andern Sachen mehr . . . aufs kürzest . . . verzeichnet[56]." Das Geschichtbuch bietet zunächst eine Einleitung über die Vorgeschichte der wahren Gottesgemeinde bis 1525[57], einen kurzen Einblick in die Anfänge des Täufertums[58], dann eine annalistische Chronik der Schicksale der Hutterischen Gemeinde, die bis zum Jahre 1665 fortgeführt ist — meist auf persönlicher Erinnerung oder mündlicher Tradition[59], vielfach auch auf Dokumenten, Briefen und Gedichten aus dem Umkreis der Gemeinde fußend[60]. Bezeichnend ist das doppelte Register des Werkes. Im ersten „folgen nacheinander her allerlei Sachen und Händel, was ergangen ist". „Das ander Teil des Registers" aber verzeichnet die „Geschichten derer, die im Gefängnis gelegen und als christliche Helden den Glauben göttlicher Wahrheit mit ihrem Blute bezeugt haben durch Feuer, Wasser, Schwert". Hierauf liegt der Akzent[61]. Die Geschichte der Hutterischen Brüder ist verstanden als die Leidensgeschichte des Gottesvolkes im letzten Weltalter. — Die gleiche Tendenz verfolgt, im Anschluß an ältere Vorbilder[62], das niederdeutsche Märtyrerbuch von Tieleman Jansz

56) Zitiert nach der Druckausgabe: Geschichtbuch der Hutterischen Brüder, herausgegeben von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Canada, durch Rudolf Wolkan, Wien 1923.

57) Bezugnahme auf Euseb und das Schema der 10 Verfolgungen, S. 24 f.

58) Über die Anfänge Luthers und Zwinglis S. 32 f., über die Brüsseler Märtyrer S. 32, über die Schweizer Täufer S. 34. Hinweis auf Hubmaiers Gesprech über die Taufe S. 36 am Rand.

59) S. das Vorwort des ersten Chronisten Kasper Braitmichel, S. XL.

60) S. z. B. die originalgetreue Wiedergabe einer Bittschrift S. 477, Verwertung eines Briefes S. 144 f., Verwertung eines Liedes S. 286.

61) S. Braitmichels Vorwort S. XLI.

62) Historie der Martelaren, 1559 (neu ed. v. Joh. Gysius, 1657). Histoire des vrays Tesmoins de la verite de l'evangile, qui de leur sang l'ont signée, 1570 (wiederholt aufgelegt, umgearbeitet, übersetzt). Martelaers Spiegel der Werelose Christenen, 1631 (geht nach p. 3 zurück auf ein älteres Dokumentenbuch der Vereinigten Waterländer und bildet seinerseits die Vorlage zu Tielemans Bd. II, wie dieser mit H. Koch und L. Meister beginnend). Oft zitierte Gewährsmänner sind ferner: Abraham Mellinus (Hist. v. d. Verfolg. u. Mart. 1519), P. J. Twisck, Jakob Mehrning, Sebastian Franck, die Magdeburger Centurien u. a. m. Von Mennonitischen Führern werden vornehmlich Hubmaier und Menno angeführt, s. II 47, 594. — Noch nicht erreichbar war mir: F. Pijper, Martelaarsboeken, s'Gravenhage 1924.

van Braght: Het bloedig Tooneel of Martelaerspiegel der Doopsgesinde of weerelose Christenen . . . . Amsterdam 1660 [63]). Schon der Titel lehnt sich an das alte märtyrertheologische Bild vom Leidenskampf in der Arena an. Der Verfasser will seine Leser auf den blutigen Kampfplatz führen, wo die wahren Christen aller Zeiten (die immer zugleich taufgesinnt und wehrlos waren!) um des Zeugnisses Jesu willen Folter und Tod auf sich genommen haben — zu einem Schauspiel für die Welt. Er stellt darum im ersten Teil aus Tertullian, Euseb und anderen [64]) eine Märtyrergeschichte bis zum Ende des Mittelalters zusammen. Der zweite Teil verwertet insbesondere zahlreiche Aktenstücke und Bekenntnisse, Briefe und Lieder und gibt auf dieser Grundlage eine Darstellung der Täuferschicksale von 1524 bis 1660. Den Beschluß machen die Dokumente zu der Fürbitte-Aktion der Generalstaaten in Sachen der Schweizer Täufer: Die Zeit der Verfolgungen und damit die große Zeit der täuferischen Märtyrerapokalyptik geht ihrem Ende entgegen. Die Geschichte des Täufertums mündet mehr und mehr ein in die Geschichte der Welt.

Schon ein kurzer Durchblick durch die Täuferliteratur läßt die gemeinsamen historischen Ansatzpunkte, die weite Verbreitung und vielfältige Wechselwirkung und endlich die gleichartige Ausgestaltung der täuferischen Märtyrertheologie in den verschiedensten Kreisen und Zeiten erkennen. Man kann diese Märtyrertheologie darum weithin als eine einheitliche historische Größe behandeln, ohne ihr Gewalt anzutun. In diesem Sinne mögen im folgenden die drei großen Themata der Mär-

63) Zitiert nach der 2. Aufl. von 1685 und der deutschen Ausgabe: Der blutige Schauplatz oder Märtyrerspiegel . . . sorgfältig übersetzt und zum vierten Male ans Licht gebracht, Elkhart (Indiana) 1870.

64) Die Bedeutung Tertullians und Eusebs für die täuferische Polemik erhellt aus der Darstellung des Verhörs, dem Jaques d'Auchi im Jahre 1559 unterworfen wurde. Jaques sagt zum Ketzermeister (Martyrerspiegel II 167): „Du selbst, mein Herr, weißt wohl, was einer von den alten Lehrern (genannt Eusebius) in seinem vierten Buche in dem 8. Kapitel schreibt von der ersten Kirche, wie sie verfolgt und verachtet worden sei . . . Gleichwie auch die alten Lehrer Cyprianus und Tertullianus solches melden." Daß die täuferischen Autoren nur in Ausnahmefällen auf diese Quellen selbst zurückgehen, ist ebenso offensichtlich wie begreiflich.

tyrertheologie skizziert werden, die in den prinzipiellen Äußerungen der Täuferführer, den Liedern und Geschichtsbüchern der Gemeinde immer wieder zur Sprache kommen: Der Märtyrerweg des Gottesvolks durch die Geschichte, Die apokalyptische Deutung der Täuferverfolgungen und schließlich: Taufe, Bekenntnis und Wehrlosigkeit im Rahmen der Märtyrertheologie.

2. Der Märtyrerweg des Gottesvolks durch die Geschichte.

Die wahre Gottesgemeinde ist zu allen Zeiten eine Märtyrergemeinde gewesen. Das ist die Grundkonzeption der täuferischen Geschichtstheologie. Der Weg des Gottesvolks durch die Geschichte ist ein Passionsweg. Die Bibel beweist es: „Die ganze Heilige Schrift scheint nichts anderes als ein Märtyrerbuch zu sein [65])." Euseb und die gesamte Kirchengeschichte legt Zeugnis davon ab [66]). In der Gegenwart aber sind es die Täufer, die die Wahrheit dieses Satzes am eigenen Leibe erfahren müssen: Das Hutterische Geschichtsbuch weiß schon um 1540 von über 1500 täuferischen Blutzeugen [67]) und setzt ihnen ein schlichtes Denkmal in Gestalt einer „Martyrer-Tafel" [68]).

Die Täufer fühlten sich als die Erben einer uralten Märtyrertradition und haben in diesem Sinne alle erreichbaren Märtyrergeschichten der Vergangenheit zusammengetragen und in prosaischer oder poetischer Form für ihre erbaulichen Zwecke verarbeitet. Drei Gattungen sind es hauptsächlich, in denen die märtyrertheologische Geschichtsbetrachtung ihre feste literarische Gestalt gewinnt: Das Märtyrersummarium, das die Namen und Schicksale der Märtyrer, die Greuel der Verfolgungszeiten, die Machttaten Gottes und die mortes persecutorum in dichter Reihung aufzählt — und die seltenere Märtyrer-

65) Märtyrerspiegel I, Vorrede S. 10 ff.
66) Ausbund S. 9.
67) Die „eigentliche Summa" hat sich nach dem Geschichtbuch „wohl höher verloffen". Menno schätzt die Zahl der täuferischen Märtyrer später auf 100 000, was Vos (a. a. O. S. 270) jedoch für übertrieben hält.
68) Geschichtbuch S. 188 ff. Bezeichnend die Bibelworte, mit denen diese Märtyrertafel eingerahmt und abgeschlossen ist; es seien hier nur die Stellen genannt: Mt. 10, 16; 24, 9; Joh. 16, 2; Mt. 23, 34; 23, 37; Rm. 8, 36; Mt. 21, 35; Apok. 17, 6; Dan. 11, 33 ff.

historie, die ausführliche Darstellung einzelner Passiones. Beide sind in der Anfangszeit allermeist gereimt. Aus beiden hat sich dann späterhin das Märtyrerbuch entwickelt, seiner Gestalt nach ein Märtyrersummarium großen Formats, seiner Substanz nach eine Sammlung von Märtyrerhistorien.

Der Einfluß spätjüdischer Vorbilder ist gelegentlich mit Händen zu greifen. Immer wieder begegnen die Märtyrermotive der Vitae Prophetarum [69]). Die Geschichten von den drei Männern im Feuerofen, dem Rettungswunder in Alexandrien und dem Tod der Mutter mit den sieben Söhnen erscheinen in den Hutterliedern als gereimte Historien [70]). Und der Märtyrerspiegel zitiert mit Betonung das Brevisummarium aus Judith 8, 20 f. [71]). Das große Summarium 1. Makk. 2, 49 ff. hat in Kaspar Braitmichels Lied: „Merkt auf, herzliebe Brüder mein" [72]) eine dichterische Bearbeitung gefunden, die nicht nur Bestand und Reihenfolge der Glaubenshelden, sondern auch die klassische Schlußformel übernimmt [73]).

Aber der Rahmen der alten Summarien ist vielfach erweitert, der Bestand an Märtyrergeschichten vermehrt, schon dadurch, daß auch die Schicksale der „Konfessoren" mit Bewußtsein herzugezogen werden [74]). So wird die Reihe der Märtyrer des alten Bundes durchgeführt von Abel über Zacharias bis auf Johannes den Täufer [75]). Und nicht nur von dem Kampf und Sieg der Blutzeugen weiß die Märtyrergeschichte,

---

69) Ausbund S. 10.

70) Hutterlieder S. 365 (Dan. 3), 237 (II. Makk. 6 f.), 286 (III. Makk. 6).

71) Im Sendbrief des Henrich Alewynss, II S. 293 b. Beachte die Unterstreichung in Klammern: „Sie sagt, viel Trübsal."

72) Hutterlieder 98 ff.

73) Strophe 10 = I. Makk. 2, 61 in märtyrertheologischer Umformung.

74) Der Märtyrerspiegel (I, Vorrede 10) unterscheidet demgemäß im AT. zwei „Gattungen" von Glaubenshelden: „Einige von ihnen haben viel erlitten und gestritten, aber nicht bis aufs Blut . . . Andere dagegen haben . . . auch bis zum größten Leiden und bittersten Tod um des Namens des Herrn willen gekämpft." Die Reihe der Konfessoren reicht von Abraham bis Amos, die Reihe der Märtyrer von Abel bis in die Makkabäerzeit. Den Beschluß macht das Brevisummarium Hebr. 11, 36 ff.

75) Ausbund S. 10; 675; 728 ff.; Hutterlieder 91 ff.; 669 ff.; Menno Kreuz 534; Märtyrerspiegel II, S. 295.

auch von den unverhofften Rettungstaten Gottes seit Josephs Zeiten[76]). Diesen Summarien stehen andere gegenüber, die von den großen Tyrannen der Weltgeschichte berichten, den Verfolgungen, die sie über die Gottestreuen gebracht, und dem schrecklichen Ende, das sie genommen haben: Pharao, Senacherib, Antiochus, Holofernes . . .[77]). Das Bild der Märtyrertradition hier und der Verfolgertradition dort wächst schließlich zusammen zu einem antithetischen Gesamtbild der Geschichte[78]). Menno arbeitet diese Antithesen mit besonderem Nachdruck heraus[79]): Kain steht gegen Abel, Esau gegen Jakob, Saul gegen David[80]), die gottlosen Könige stehen gegen die Gottespropheten: „Der fromme Prophet und treue Diener Gottes mußte ihrer aller treuloser Verräter, Aufrührer und Ketzer sein[81])." In späteren niederdeutschen Briefen taucht dasselbe Antithesensummarium auf[82]). Der Märtyrerspiegel hat diesen Widerstreit auf eine prinzipielle Formel gebracht und durch alle Jahrhunderte hindurch verfolgt: „Gleichwie man zweierlei Volk, zweierlei Versammlungen und Kirchen findet, die eine aus Gott und vom Himmel, die andere aus dem Satan und von der Erde, so findet man auch eine zweifache Nachfolge und Fortpflanzung derselben[83])." Das ist die dualistische Geschichtstheologie der Täufer: Die Geschichte ist der Kampf zwischen Gottesvolk und Weltmacht, der Kampf, der in dem Leiden des Märtyrers zur Entscheidung drängt.

Es ist der alte Gegensatz von Civitas Dei und Civitas Diaboli, der uns hier wieder begegnet, das antithetische Geschichtsbild Augustins und der Apokalypse Johannis. Aber im Unterschiede zur Johannesoffenbarung ist hier das Ganze auch der vorchristlichen Geschichte in den dualistischen Rahmen einbe-

76) Hutterlieder S. 723 ff.
77) Hutterlieder S. 105; 552; vgl. 644 (Der Satan ein Mörder von Anfang).
78) Märtyrerspiegel S. 41 a.
79) Kreuz S. 470 ff.
80) Entsprechend stehen den Rettungswundern die Strafwunder gegenüber, Kreuz S. 475.
81) Kreuz S. 477.
82) Märtyrerspiegel II 549 b.
83) Vorwort S. 19 a.

zogen — und in einem ganz anderen Maße als in Augustins Civitas Dei ist hier die gesamte Weltgeschichte auf das Christusereignis bezogen [84]). Das Gottesvolk, das seit dem ersten Angriff der Schlange unter dem Haß der Weltmächte zu leiden hat, ist das Volk Christi. Abel ist der erste Vorstoß auf Christus zu. Alles Leiden der Märtyrer seitdem ist „Kreuz Christi". „Von Anfang sind die Heilgen all Umb Christi willen gestorben hie." Ja, Christus selbst leidet in ihnen, seinen Gliedern[85]). Es sind, so sagt Menno in Anknüpfung an Hebr. 11, die „heiligen Gliedmaßen" Christi, die durch die Glieder und Werkzeuge des Teufels seit Anfang der Welt „so unbarmherziglich . . . gepeinigt . . . . und ermordet" worden sind [86]). Die täuferische Geschichtstheologie ist schon im Ansatz christozentrisch orientiert.

Darum steht im Zentrum aller Welt und Geschichte das Bild des Sohnes, der im Gehorsam gegen den Vater sein Kreuz auf sich nahm zum Heile der Welt. „O Herre Gott, den weg, den bistu gegangen, Der ist so schmal und ligt so voller Schlangen [87])." Darum ist das Kreuz Maß und Mitte aller täuferischen Märtyrertheologie. Darum heißt Jesus Christus der Herzog und Hauptmann des Märtyrerheeres [88]).

Schon äußerlich wird die Sonderstellung des treuen und wahrhaftigen Zeugen nachdrücklich hervorgehoben. Menno schließt seine Märtyrerchronik mit einer Betrachtung darüber, „wie nicht allein die Knechte . . . sondern auch der . . . Fürst selbst viel hat müssen leiden" [89]). Drei Strophen über den

84) Märtyrerspiegel, Vorwort S. 19 b: „Nach dem Falle hat der Gottesdienst (= Religion) auf Christum gesehen (heeft d. Godsdienst geheel op Chr. gesien), indem Gott den Menschen seinen Sohn verheißen, durch Vorbilder abgebildet, und endlich gegeben hat; unterdessen haben die Väter, die vor der Zukunft Christi waren, auf ihn gehofft, nach seiner Zukunft verlangt und alle ihre Gottesdienste . . . darnach eingerichtet und auf seine einige und ewige Versöhnung gegründet."

85) Hutterlieder S. 670. Ausbund S. 11; 26 f.

86) Kreuz S. 487; 490.

87) Ausbund S. 663. Hier hat sich der Geist der Märtyrerapokalyptik vereinigt mit dem Geiste des germanischen Heldenmythos. Vgl. den Schlangenweg des Reiters von Hornhausen.

88) Hutterlieder S. 106, 12; Märtyrerspiegel II, S. 550 u. ö.

89) Kreuz S. 487.

Passionsweg Christi bilden das Mittelstück eines Trostliedes über die Leiden der Kinder Gottes von Abel bis zur Gegenwart[90]). Das erste Lied in Het offer des Heeren geht auf die Passionsgeschichte. Und die Geschichtsbücher stellen Christus an den Anfang[91]) — „weil er das Haupt aller heiligen Märtyrer gewesen ist, durch welchen sie alle müssen selig werden"[92]).

Eben aber als Herzog und Haupt ist der Gottessohn zugleich Urbild aller um Gottes willen Verfolgten. Darum ist sein Leben, soweit es überhaupt zum Thema wird, mit Bewußtsein als Märtyrerleben gezeichnet. Sein Leben lang „ward er für einen Schwärmer und Landläufer gehalten", und sein Ende war der Ketzertod[93]). Aber das Kreuz ist nicht nur der letzte Akt im Leben Jesu, sondern die abschließende Offenbarung des Gesetzes, nach dem er sein Leben angetreten hat. Hy is onder 't kruys geboren, hy is onder 't kruys opgevoed, hy heeft onder 't kruys gewandelt; en is eyndelyk aen het kruys gestorven. So überschreibt der Märtyrerspiegel sein Leben Jesu[94]). Und Menno schließt ab mit den antithetischen Sätzen, die den Paulinischen λόγος τοῦ σταυροῦ zum Leitfaden des Christusverständnisses machen: „Und also ist der ewige Reichtum um unsrer aller Seligkeit willen arm geworden, die ewige Herrlichkeit verunehrt, die ewige Gerechtigkeit verfolgt, die ewige Wahrheit verlästert, die ewige Seligkeit ausgestoßen, die ewige Benedeyung verflucht und das ewige Leben mit dem allerschändlichsten Tode umgebracht und ermordet[95])."

Warum ist es so gekommen? Darum, weil immer da, wo Gott sein Werk bauen will, der Widergott seine zerstörende Gewalt konzentriert — und gerade da, wo das Licht zum Siege kommen will, rafft die Finsternis noch einmal ihre ganze Ge-

90) Ausbund S. 731.
91) S. das Märtyrerregister im Hutter. Geschichtbuch S. XXXII und Märtyrerspiegel I S. 1 f.
92) Märtyrerspiegel I S. 1 f.
93) Märtyrerspiegel I S. 1 b; Menno Kr. 487 ff. Eine charakteristische Reimchronik von Jesu Tod bieten die Hutterlieder, S. 275 ff.
94) Märtyrerspiegel I (1685) S. 2 a.
95) Kreuz S. 489/90.

walt zusammen. In diesem Sinne ist der Haß, der sich an dem Haupt aller Märtyrer austobt, nicht nur der Haß der Weltkinder gegen das Volk Gottes, sondern der Haß der Finsternis selbst gegen das Licht selber. Es ist die alte ätiologische Antwort der Märtyrertheologie, die wir hier hören. Aber sie hat sich in der Täufertradition zu einer festen Form kristallisiert um den Begriff der „Wahrheit". Luther spricht zumeist von dem Wort, das den Widerstand der Welt aufweckt und schließlich doch überwindet. Auch die Täufer können vom Wort sprechen — im Anschluß an Johannes. Aber im entscheidenden Augenblick — da, wo es um den dualistischen Hintergrund des Märtyrerschicksals geht — rückt der Begriff der Wahrheit ein: „Dieweil das Wort die Wahrheit war, so mochts die Welt nicht leiden" [96]). Der feine und doch tiefe Unterschied, der zwischen Paulus und Johannes besteht, erneuert sich hier im Verhältnis zwischen Luther und den Täufern.

Aber die Warumfrage ist nur eine Vorfrage. Das letzte Wort hat auch bei den Täufern die teleologische Frage nach dem Wozu des Todes Jesu. Sie wird in einem engeren und einem weiteren Sinne gefaßt und beantwortet. Das Todesleiden ist zunächst für den Christus selber der Durchgangspunkt zu einer neuen und höheren Lebensform [97]). Der Triumph des Bösen bereitet dem übermächtigen Sieg Gottes den Weg — nach dem paradoxen Gesetz des Dreischrittes. Dies Gesetz aber gilt nicht nur für das persönliche Schicksal, es gilt vor allem für das göttliche Werk des Christus. Das Martyrium des Gottessohnes ist der Sieg Gottes in der Schwachheit und das Selbstgericht der Verfolger, die an ihrer letzten Machtoffenbarung zugrunde gehen; so gelangt das Werk Gottes durch die Katastrophe hindurch zu einer Macht, an der die Urheber eben dieser Katastrophe zerbrechen. Namentlich die Hutterlieder arbeiten diese paradoxe Logik heraus [98]). Wo die Macht des Todes zur Selbstvernichtung gekommen ist, da bricht die

96) Hutterlieder 214 b, vgl. oben Menno Kreuz S. 490 und unten Hutterlieder S. 437.
97) Hutterlieder S. 215 a.
98) Hutterlieder 214/5; vgl. 321 a.

Gewalt des Lebens durch zum Heil der Welt[99]). Immer bedeutet das Heilswerk Christi ein doppeltes, das Ende der Teufelsherrschaft und den Anfang einer neuen Gnadenzeit.

Entscheidend — das Christusereignis bedeutet die große Wende der Zeiten. Er ist in einem Hutterschen „Freudengesang" die Sonne, die über der Schöpfung und ihren Nöten aufgegangen ist[100]). Die Täufer haben das Christusschicksal im Lichte des Märtyrerschicksals überhaupt verstanden. Aber sie sind nie in Gefahr geraten, die Einzigartigkeit des Christusereignisses darüber zu vergessen.

Das Christusereignis bedeutet den Täufern die Wende der Zeiten. Aber es bedeutet keineswegs, daß nun alle Nöte ein Ende haben. Die Not des Gottesvolks nimmt vielmehr verschärfte, ganz neue Formen an. Die neue Zeit, die mit Christus begonnen hat, steht ganz und gar unter dem Zeichen des Kreuzes.

Denn der alte Feind, der den Christus in Schmach und Pein gebracht hat, richtet seinen ganzen Zorn nun auf die Bekenner Jesu[101]). Und die Verkehrtheit und Feindschaft der Welt verliert sich nicht etwa im Lauf der Entwicklung oder unter dem Einfluß der christlichen Predigt, sie wird nur „je länger, je ärger"[102]). Aber der Märtyrertod des Stephanus, in dem die durch das Christusereignis verschärfte Situation erstmalig und paradigmatisch zutage tritt, zeigt nicht nur, d a ß der Bekenner nach dem Urbild Christi Leiden und Tod auf sich nehmen muß, sondern auch, w i e er es tun soll: „Er . . . schrie . . . nach der Art und Fürbild seines Meisters an dem Kreuz: Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht zu[103])." Das ist nach Christi Rettungstat die neue Haltung, mit der die Erlösten ihr Schicksal, ihre Gegner überwinden.

---

99) Hutterlieder S. 279 a; Ausbund S. 287; 398. Vgl. oben Luther, Anm. 30.

100) Hutterlieder 870 ff. Das Lied geht gleich anderen Dichtungen jener Zeit zunächst offenbar in den Bahnen eines älteren Volksliedes, um sodann weiterzuführen auf Christus.

101) Ausbund S. 225, vgl. S. 12; 24.

102) Hutterlieder S. 820 a; Ausbund S. 116; 225.

103) Menno, Kreuz S. 483; Märtyrerspiegel I S. 4 a; 6 a.

Indessen — selbst die Fürbitte der Märtyrer kann die fortschreitende Krisis in der Menschenwelt nicht aufhalten. Der Kampf der beiden Reiche nimmt immer blutigere Formen an. Hier fallen die Märtyrer im Namen des Christus, dort fallen die Verfolger, von Gottes Rache getroffen [104]). Auch der Friede unter den christlichen Kaisern ist nur Schein. Der alte Gegensatz zwischen Gottesreich und Weltreich, der sich bis dahin in den staatlichen Christenverfolgungen ausgewirkt hatte, kommt nun zum Austrag in dem Widerstreit zwischen der verweltlichten Großkirche und dem verketzerten Gottesvolk [105]). In jedem Jahrhundert [106]) steht in neuer Weise „gegen das Böse das Gut" auf — um alsbald „dem Fluch überliefert und vertilgt zu werden [107]). Die Päpste mit ihren Gewaltmethoden sind natürlich allesamt die Sachwalter des Teufels. Die römische Kirche ist „die groß Babylon, eine Mutter der Hurerei und aller Gräuel auf Erden . . . trunken vom Blute der Heiligen und der Zeugen Jesu" [108]). Die Tradition der wahren, das heißt eben der taufgesinnten und wehrlosen Christen [109]) aber führen die Geschichtsbücher in kühner Kurve von Donatus [110]) über Aldebert und Clemens (die Gegner des Bonifaz) [111]), Jo-

104) In ähnlichem Sinne hat schon Josephus vom Tod des Täufers und seinen Rückwirkungen erzählt. Der Märtyrerspiegel hat sich diese Darstellung denn auch nicht entgehen lassen, s. S. 3. Vgl. Ausbund S. 10 sowie Herodes, Nero, Domitian . . . im Geschichtbuch S. 23 f. Euseb unterm Rande fortlaufend zitiert in Ausbund S. 12 ff., im Liede selbst (!) erwähnt: Hutterlieder S. 673 f., Strophe 34 und 44. Eine gereimte Historie nach Ambrosius bietet Ausbund S. 52 ff. Ein Summarium von Kain bis Diokletian in Märtyrerspiegel II S. 2 f.

105) Siehe die Gottesvolkzitate im Märtyrerspiegel, Vorwort S. 21.

106) Über diese Gliederung s. Märtyrerspiegel, Vorwort S. 14 a. Einfluß der Magdeburger Centurien auch sonst, z. B. S. 249.

107) Geschichtbuch S. 28. Vgl. Jes. Sirach 33, 15 f.

108) Geschichtbuch S. 30 f.; vgl. S. 26; 29.

109) Märtyrerspiegel, Vorwort S. 14 ff. Der Beweis, daß die aufgeführten Ketzer doopsgezind waren, wird zumeist mit dem argumentum e silentio geführt, s. S. 17!

110) Geschichtbuch S. 26.

111) Geschichtbuch S. 28. Märtyrerspiegel I S. 148. (Ebenso schon Historie der Martelaren, Gysius, 1657.) Die Culdeertheorie Ebrards kündigt sich somit hier bereits an! Keine Silbe von Märtyrertod des Bonifaz, offenbar deshalb, weil er ein Sendbote des Papstes war. Auch die Täufer haben ihr Interesse an der Feststellung, daß nicht jeder Märtyrer ein wahrer Zeuge Christi ist, s. Märtyrerspiegel S. 80 f. und 126. Vgl. Luther oben Anm. 36.

hannes Scotus und Abélard[112]), die Waldenser und Albigenser[113]), Wiclif und Hus[114]) bis hin zu den Brüsseler Märtyrern und Heinrich von Zütphen[115]).

„Weil aber Gott ein einigs Volk, abgesündert von allen Völkern, haben wollt, hat er den wahren, rechten Morgenstern, das Licht seiner Wahrheit, in völligem Schein wieder herfür wölln bringen im letzten Alter dieser Welt, besonders in deutscher Nation und Landen[116])." So leitet das Huttersche Geschichtsbuch von den Anfängen der Reformation zu der Entstehung der Züricher Täufergemeinde über[117]). Die radikale Gottesgemeinde, die so durch Absonderung von der großen reformatorischen Bewegung entstanden war, ist nach Hutterscher Überzeugung auch weiterhin auf dem Wege der Selektion immer wieder erneuert und gereinigt worden. All die Krisen, Sezessionen und Exkommunikationen, von denen das Geschichtbuch in überreicher Fülle berichtet, sind Stationen auf diesem Wege der Selektion[118]). Die strenge Gemeindezucht ist nur eine Umsetzung jenes Selektionsprinzips in die Praxis. Dem exklusivischen Denken der Brüder lagen alle ökumenischen Ideale fern. In der Reinheit und Konzentration muß die Stärke der Gemeinde Gottes liegen.

Um so größeres Gewicht aber legen die Hutterschen auf Tradition und Sukzession. Sie haben sich eine eigene Bischofsliste

---

112) Geschichtbuch S. 29. Märtyrerspiegel I S. 199.
113) Märtyrerspiegel I S. 215; 230. Geschichtbuch S. 29 f.
114) Märtyrerspiegel I S. 281.
115) Märtyrerspiegel I S. 287. Geschichtbuch S. 32 f.
116) Geschichtbuch S. 33. Vgl. die Einleitung zur Reformationsgeschichte S. 31: „Gott hat den hellen Schein der Wahrheit . . . gemächlich angefangen aufzublasen und mit großer Bescheidenheit das Licht aus der Finsternis herfürgetragen." Und das Facit der Reformationsgeschichte S. 33: „Alle beide aber waren sie (Luther und Zwingli) Kindstaufer . . . ihre Lehr verteidigen sie mit dem Schwert, was sie dann eigentlich von dem Vater und Haupt des Antichrist empfangen und gelernt haben." Dazu Ausbund S. 373 f. und unten Anm. 161.
117) Der prophetisch-apokalyptische Restgedanke noch deutlicher in Hubmaiers Worten auf der ersten Seite seines Taufbüchleins: „Denn ich gewißlich weiß, daß Gott im noch wol sybentausent männer vorbehalten, die ire knie gegen den kindischen Kindertauff nit gebogen noch in für recht erkennt habent" (2 a, vgl. Ausbund 238).
118) Vgl. auch Hutterlieder 885.

geschaffen in der Gestalt des „Väterliedes“ [119]). In 124 Strophen werden hier zunächst die Wege des Gottesvolkes von den Zeiten Altisraels bis in die Tage der Reformation dargestellt[120]), dann werden die Häupter der Bruderschaft chronologisch mit einer kurzen Charakteristik aufgezählt, an ihrer Spitze Jakob Hutter selbst: „Die Gemein, die christlich Mutter, Die hat viel Söhn verlorn, Bis auf den Jakob Hutter . . .[121])“

Aber „lang tät nicht außen bleiben der Trübsal“, fährt das Väterlied fort[122]). Die „Welt“, die von den jungen Täufergemeinden mit radikalem Nein verworfen wurde, blieb die Antwort nicht schuldig, und das taufgesinnte und wehrlose Gottesvolk mußte sich alsbald durch das Blutzeugnis als echten Erben der alten Märtyrertradition erweisen. Zahllose Nachrichten[123]), Historien[124]) und Summarien[125]) erzählen von dem Zeugentod der Führer[126]), den Verfolgungen, unter denen die Gemeinden jahrhundertelang zu leiden hatten, von Schmähung und Schändung, Ausplünderung und Landesverweisung. „Hier ist Geduld und Glaube der Heiligen“ — das ist immer wieder das Schlußwort der Dichter und Berichterstatter[127]).

Die Täufer haben dies Schicksal auf sich genommen in der Gewißheit, daß ihnen die historische Aufgabe zugefallen sei, den Märtyrerweg des Gottesvolkes seit Anbeginn nunmehr zu

---

119) Der Grundstock (Hutterlieder S. 770 ff.) hat 105 Strophen und reicht bis 1662. Ein jüngerer Nachtrag (Hutterlieder S. 877 ff.) hat 19 Strophen und reicht bis 1734.

120) Strophe 1—40.

121) Hutterlieder S. 774 b.

122) Hutterlieder S. 775 a.

123) Über die Züricher Verfolgungen s. o. Anm. 40 und Geschichtbuch S. 34 ff.

124) Hutterlieder S. 166 ff.; 879. Ein Rettungswunder im Geschichtbuch S. 261 f.

125) Menno Kreuz S. 480 ff.; 495. Geschichtbuch S. 565.

126) Begreiflicherweise waren die Gemeindehäupter den Verfolgungen am meisten ausgesetzt. In seiner Schlichtheit erschütternd ist der Schluß des fünften Artikels von Schlatten am Randen: „So aber dieser hirt vertrieben oder durch das creutz dem herrn hingeführt wurd, sol von stund an eyn anderer an die statt verordnet werden, damit das völcklin und heuflin Gottes nit zerstört werde.“ Zitiert nach H. Böhmer, Urkunden zur Geschichte des Bauernkriegs und der Wiedertäufer, 1910 (1921) S. 31. Vgl. u. Anm. 258.

127) Apok. 13, 10. Hutterlieder S. 19 f.

Ende zu gehen. Darum schließen die allermeisten Märtyrersummarien mindestens mit einem kurzen Blick auf die blutigen Verfolgungen der Gegenwart[128]). Viele bringen die Vorgeschichte des Gottesvolks bis 1525 nur als Einleitung und schließen daran die Aufzählung der Täufermartyrien. Eine „neue Wolke von Zeugen“[129]) umgibt die Heiligen heute, nicht geringer als die, von der der Hebräerbrief schreibt[130]).

In diesem Sinne spricht in einem niederländischen Liede „das Anneken“ zu seinen Richtern: „Ich geh auff der Propheten weg, Der Mertrer und Apostel steg . . .[131]).“ In diesem Sinne erneuern die Märtyrer der Täufergemeinden die alte Verfolgerpolemik; die typologischen Beziehungen[132]) häufen sich: Kain ist wieder auf dem Plan[133]), Wien ist das neue Sodom[134]), Ferdinand der neue Pharao[135]), Philipp der neue Antiochus[136]). Aber wie die Tyrannen der Vorzeit der Rache Gottes nicht entgingen, so muß auch über die neuen Verfolger das Gericht kommen. Ja, es ist schon offenbarlich im Gange[137]). Der Märtyrerspiegel erzählt ganz im Stile des II. Makkabäerbuchs von dem schrecklichen Ende, das die Tyrannen und ihre Helfershelfer in den Niederlanden genommen haben[138]).

Nicht umsonst ist dabei immer wieder von Christus und seinen Gliedern in einem Atemzug die Rede. Das entscheidende Zeichen, unter dem das Märtyrerschicksal der Täufer steht und verstanden sein will, ist immer wieder das Kreuz Christi selbst. Der Mimesisgedanke, den die Täufer in den Darstellungen der früheren Verfolgungszeiten nur selten anklingen lassen[139]),

128) Ausbund S. 49; 673.
129) Geschichtbuch S. 184.
130) Ausbund S. 181.
131) Ausbund S. 110 f., aus Het Offer des Heeren. Der Märtyrerspiegel bringt das hier verarbeitete Testament von Anneken Jans im Wortlaut, s. u. Anm. 224.
132) Vgl. Ausbund S. 662 f. (Jakob—Esau, David—Saul).
133) Ausbund S. 663, 383.
134) Geschichtbuch S. 121.
135) Ausbund S. 236 f., 380. Hutterlieder S. 69. Geschichtbuch 164.
136) Märtyrerspiegel II S. 592 a, vgl. Geschichtbuch 185.
137) Geschichtbuch S. 187 f.
138) Märtyrerspiegel II S. 592 ff.
139) Ausbund S. 20, 24; Geschichtbuch S. 24; Märtyrerspiegel I S. 28 a („gleichförmig“).

gewinnt für das Verständnis ihres eigenen Schicksals in der Gegenwart maßgebende Bedeutung.

Am unmittelbarsten und herzlichsten kommt dieser Gedanke zum Durchbruch in einem Liede Hans Büchels: „Ein neu geistlich Lied, darinnen sich ein Nachfolger Christi klagt, so ihn das Trübsal umb des Worts willen troffen hat: Der Herr antwortt ihm sanfftmüthig, mit Erzehlung, wie es ihm in dieser Welt auch ergangen sei[140])." „O Höchster Schöpffer meine / Du gabst mir Leib und Seel, / Ein Weib und Kinder kleine, / Die solt ich ziehn und lehren / Mit meiner Hand ernehren. / Dabei will mich nicht lassen / Die weltlich Obrigkeit / Kränckt mich über die maßen. / Mein Kind die so zerstrewet gohn / Und ander Leut beschweren nun." So schüttet der Konfessor sein Herz aus. Christus antwortet: „Die Lotter und die Buben / Und Vögel hond ihr Nest, / Die Füchs hond ihre Gruben. / Des Menschen Sohn war dess beraubt, / Hatt nit, darauff er legt sein Haupt." Der Konfessor klagt über die Steckbriefe, die man hinter ihm herjagt: „Man soll mich gfänglich nemmen an / Als hätt ich einen Mord gethan." Jesus gibt zur Antwort: „Sie haben mich gefangen / Als einen bösen Mann / Mit Spießen und mit Stangen . . ." Der Konfessor: „Mir sind die Predikanten / O Herr, so grimm und gram, / Komm ich zu mein Verwandten, / So richt ich bald ein trauren an, / Bei mir sich förchtet jedermann." Jesus spricht von dem Haß der Schriftgelehrten und dem Widerstand, den er in seinem „Eigentum" gefunden hat. — Der Konfessor klagt, wie man ihm überall vorrückt: „Es sey umb mich ein böser Streit, / Dunckt mich besser dann ander Leut." Jesus weist zur Antwort auf die Schmähreden am Kreuz: „Spöttlicher weis schrey jedermann / Bist du nun Gott, so steig darvon." Der Konfessor: „Ein Schwermer man mich nennte / Darzu ein Schwindelgeist. / Von aller Welt geschändte / Sprechen, wann ich die Wahrheit redt, / Warum ich nit auff dCantzel trät." Christus: „Ein Teufel mußt ich seine, / Doch sagt ich euch zu stund, / Ihr sollt das Heiltumb meine / Nicht werfen zu den Hunden, / Noch eure Perlin vor die Schwein." Noch einmal der Konfessor: „Geh ich in stillem Wesen / Oder zu deiner Gmein, / Absonder mich vom Bösen, / So werd ich ausgerüfft / Als der ich in die winckel schlieff." Und Christus: „Willst du der Welt gefallen, / Magst nicht mein Diener sein. / Warlich, ich sag euch allen, / Die mir recht wollen folgen nach / Den wird es gehn, wie mir geschach." — — Das Lied verdient es, hier so ausführlich zu Worte zu kommen. Es gibt wie wenig andere einen Einblick in die zahllosen Kümmernisse, die die Täufer zu tragen hatten, schon längst bevor sie ihren Lauf vielleicht mit dem Märtyrertod vollendeten — Kümmernisse, an denen sie um so schwerer trugen, als gerade den stillen

140) Ausbund S. 247.

Täufern von Anfang an jede Form ungeregelten Lebens und alles auffällige Wesen von Herzen zuwider war. Es gibt zugleich einen Eindruck davon, wie sie in dieser Situation ihre Bibel lasen und zu jenem Satz gelangten von dem Christus, der unter dem Kreuz gelebt habe und am Kreuze gestorben sei[141]).

Eine Fülle von Einzelzügen aus anderen Liedern und Texten vervollständigt das hier gewonnene Bild. „Gar viel in Unschuld sterben, wie Christus auch getan[142])." Immer wieder begegnet dies „auch"[143]), dies „wie" und „so" — die einfachste Form der Konfrontierung[144]). Häufig ist auch ein „mit" im Sinne des märtyrertheologischen σύν — etwa in der Formel: „Mit Christo ein dören Kron davon bringen[145])." In gleichem Sinne sprechen andere von der „rawen strassen Christi", der Schmach, der Geduld Christi[146]). Es gilt, dem Herrn im Leiden gleichförmig zu werden, das ist der zusammenfassende terminus technicus, den die Täufer im Anschluß an Paulus und die frühkirchliche Märtyrertheologie mit besonderer Vorliebe gebrauchen. So gewinnt der Begriff der Nachfolge Christi wieder die spezifische Bedeutung der imitatio, Christus wird zum Typos im genuin märtyrertheologischen Sinne[147]). Schon im Martyrium des Polykarp, zuletzt wieder in Luthers Schrift vom Tode Heinrichs von Zütphen ist der Gedanke der imitatio Christi typologisch ausgebaut worden. Auch die Täufer haben den Mimesisgedanken vielfach in typologische Schematismen umgesetzt[148]). Und wie Christus im Stile der Verfolgerpolemik der Stadt Jerusalem, wie der Apokalyptiker dem blutgierigen Rom die Katastrophe ankündigt, so singt

141) S. o. Anm. 94.
142) Ausbund 382.
143) „Christus ward auch gebunden", Ausbund S. 128.
144) S. Hutters Brief im Geschichtbuch S. 111 ff. Blaurock im Ausbund S. 40: „Wie er denn selbst gelitten hat, Also es jetzt den Frommen gaht."
145) So die Schlußworte der Vorrede zum Ausbund. Vgl. S. 237: leiden mit seim Sohn, synonym mit S. 236: wir seyn jetzt Christi Glieder. Über σύν s. Lohmeyer in Festschrift für A. Deißmann 1927.
146) Ausbund S. 43 (Felix Mantz). 288. Geschichtbuch 546.
147) Ausbund S. 731.
148) Ausbund 130. 150 f. 289. 383. Hutterlieder 64. 69. 119. 439. 818 f. Geschichtbuch 104 f. 119. 122. 360.

Wilhelm von Keppel über die neue Hochburg des Satans: „O Cöllen, Cöllen an dem Rhein . . ." [149]).

Zumeist begnügen sich die Täufertexte mit der Betonung der äußeren Konformität zwischen der Passio Christi und dem Leiden seiner Getreuen und mit der Klarstellung der gleichartigen ätiologischen Bedingtheit des Märtyrerschicksals dort und hier [150]). Der kühne Gedanke des Paulus, daß das Leiden um Christi willen auch ein logisch notwendiger Beitrag ist zum Werke Christi, ist fast verlorengegangen. Auch das Fürbitteprinzip wird nicht nach dieser Richtung hin weitergebildet [151]). Nur ganz zaghaft wagen sich hier und da Denkmotive hervor, die auf den werkhaften Charakter des Märtyrerschicksals im Sinne der Christusleiden hinausweisen [151a]).

Deutlicher wird die Rückwirkung des Martyriums auf das ewige Schicksal des Märtyrers selbst betont. Der Märtyrer ist nicht nur der Nachfolger Christi auf dem Wege zum Kreuz, sondern auch durch den Tod hindurch auf dem Wege zur Herrlichkeit. „Die Braut muß wie der Bräutigam Durch Leiden in die Freud eingahn [152])."

Immer wieder haben die Täufer das Kreuz Christi in einem doppelten Sinne verstanden: Als das Ereignis, das im Mittelpunkt der Gottesgeschichte steht — und als das Prinzip, das den Weg des Gottesvolks durch die Geschichte bestimmt. Als das Siegeszeichen, das Gott aufgerichtet hat, einmal für allemal — und als das Gesetz, das sich im Leben der Gottestreuen verwirklicht, wieder und wieder. Als die Tat, durch die Gott einen neuen Anfang gemacht hat — und als die Form, in der er sein Werk zur Vollendung bringen wird. Balthasar Hubmaier hat dies doppelte Verständnis des Kreuzes als einmaliges Ereignis und als durchgehendes Prinzip auf eine grundsätzliche Formel gebracht in seinem genialen Losungswort, das

149) Ausbund S. 138 f.
150) Am schärfsten Hutterlieder S. 818 a: Wenn Christus selbst gleich noch einmal Zu uns auf Erden kommen soll, So gingt ihr ärger mit ihm um Als die Pfaffen im Judentum!
151) S. o. S. 566 f.
151a) Ausbund 286. 686. 691.
152) Ausbund S. 128. 263. 731.

die gesamte staurozentrische Geschichtstheologie der Täufer in compendio in sich faßt: „Die gotlich warheit ist vntödtlich, vnd wie wol sy sich etwan lang fahen lasset, geyseln, kronen, crevtzigen vnd in das Grab legen, werdet sy doch am dritten Tag wiederumb sygreich ufferstan vnd in ewigkeit regieren und triumphieren [153])."

3. Die apokalyptische Deutung der Täuferverfolgungen.

Durch alle täuferischen Märtyrertexte klingt der Grundton hindurch: Die gegenwärtige Notzeit ist nicht irgendeine Station auf dem Märtyrerweg des Gottesvolks durch die Geschichte — sie ist die letzte Station. Der letzte Akt des apokalyptischen Dramas zwischen Gott und Widergott ist in Gang gekommen [154])!

Gott sammelt sein Volk zum entscheidenden Vorstoß — aber der Satan rüstet mit allen Gegenkräften zum letzten großen Gegenstoß [155]). Alle Mächte der Civitas Diaboli sind auf die Civitas Dei losgelassen: Der Drache und das große Tier, der Antichrist und der Pseudoprophet [156]).

Sie sind zu geschichtlicher Macht gelangt in den Gewalten und Gestalten, die sich gegen die kleine Täufergemeinde verbündet haben [157]). Bald gilt der Papst als der Antichrist [158]), bald der Kaiser [159]), bald auch der Mönch, dessen Tonsur so prächtig zu dem kahlen Schädel des alten Antichristbildes stimmt [160]). Die

153) Zitiert nach J. Loserth, Dr. Balthasar Hubmaier und die Anfänge der Wiedertaufe in Mähren (1893) S. 196, Beilage 3. Vgl. S. 71.

154) S. Ausbund 116; 125; 148 f.; 254; 285 (vgl. Apok. 19, 11 ff.); 382; 554; 562. Hutterlieder 178; 842 (Trübsalstag und -zeit = ἡμέρα und καιρὸς θλίψεως). Geschichtbuch 33; 490; 670. Vos, Menno S. 271.

155) Ausbund S. 38; 262; 225; 117 f. (Satansbraut gegen Christusbraut).

156) Ausbund S. 132. 166. 364 ff. Hutterlieder S. 19 (Behemoth).

157) Ausbund S. 338. 636. Geschichtbuch S. 117. Menno, Kreuz S. 465. 469 f. Hubmaier, Vom Tauff h 3: Die rote Hure Babylon mit ihrem Becher voller Gesetze.

158) Ausbund 57. Geschichtbuch 120.

159) Geschichtbuch 113 f. vgl. 459.

160) Ausbund S. 544. Die Vorstellung vom kahlköpfigen Antichrist, die hier zugrunde liegt, bezeugt z. B. die koptische Eliasapokalypse 34, 1, s. Steindorff, Die Apokalypse des Elias, TU. Neue Folge II, 3a (1899) S. 91.

Hutterer bekämpfen Luther als den Pseudopropheten[161]). Aber mit nicht geringerer Schärfe verwerfen sie das Reich Gottes in Münster als ein Teufelswerk[162]).

Indessen — das Gottesvolk steht nicht allein in der Welt mit seinen Nöten. Die Trübsal, die die Heiligen Gottes in dieser Zeit durchtragen, ist nur die höchstpotenzierte Form der Weltnot überhaupt. Die täuferischen Märtyrertheologen haben das Paulinische Verständnis für das Leidensschicksal der Schöpfung in eigener Weise erneuert. Das beweist das alte und verbreitete Lied des Märtyrers Georg Grünwald: „Kommt her zu mir, spricht Gottes Sohn“[163]) in Strophe 5: „All Kreatur bezeugen das, Was lebt in Wasser, Luft und Gras, Durch Leiden muß es enden.“ Der Leidcharakter der Kreatürlichkeit ist Schicksal. Zur Entscheidung aber steht die Frage, wohin das Leid führen soll: „Wer dann in Gottes Namen nicht will, Der muß zuletzt in Teufels Ziel Mit schwerem Gewissen enden[164]).“ Es ist wohl selten in so kurzen Worten so viel gesagt worden über die Not der Schöpfung und die Situation des Menschen in dieser Not.

Der Märtyrer weiß um den Notstand aller Kreatur, er lernt vor anderen ihn am eigenen Leibe erfahren. Aber er überwindet ihn zugleich. Denn das besondere Leid, das er an seinem Teile durchträgt, ist ja das Martyrium um Gottes willen — nicht das Leiden um eigener Schuld willen, sondern das Leiden des Unschuldigen[165]) unter fremder Sünde und Gottesfeindschaft[166]).

---

161) Geschichtbuch S. 32 f., vgl. 43: Kindstauf und abgöttisch Sakrament, auch ander Gräuel des Antichristentums. Dazu oben Anm. 116.

162) Geschichtbuch 107.

163) Hutterlieder S. 47, dazu Wolkan a. a. O. S. 17. Wackernagel a. a. O. 196. 873.

164) Richtiger wohl „lenden“, s. Wackernagel S. 196 a.

165) Der Märtyrerspiegel (II S. 621) sagt genauer: Unschuld vor den Menschen. Das schließt den alten Gedanken nicht aus, daß Gott die Sünden der Seinen alsbald heimsucht und sühnt, während er die Rache für die aufgehäuften Sünden der Gottesfeinde dem ewigen Gericht aufspart, s. Ausbund S. 244. Menno, Kreuz S. 526. Dazu W. Wichmann, Die Leidenstheologie, Eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum, 1930.

166) Der Christ hat keinen Platz auf Erden, er muß verfolgt und ausgestoßen werden, Ausbund S. 25.

So wissen sich die Täufer in einem doppelten Sinne an einen ausgezeichneten Weltpunkt gestellt. Sie stehen am kritischen Punkt der Geschichte. Sie stehen am kritischen Punkt der Schöpfung. Das ist der kosmisch-geschichtliche Ansatz für das Verständnis ihrer Notlage, ist apokalyptische Standortsbestimmung.

Darum versteht der Märtyrer sein Leidensschicksal als das Wahrzeichen göttlicher Auserwählung [167]). Gott hat noch alle seine Heiligen in Marter erwählt und wie das Gold im Feuer probiert [168]). Der Märtyrer weiß: Die Haare auf seinem Haupte sind gezählt. Er darf es erfahren: Die gehässigsten Anschläge der Feinde müssen ihm „zum Besten dienen" [169]).

Darum gilt es standhaft zu sein, wenn wir „in die Prob kommen" [170]), treu bis in den Tod in der Zeit der Sichtung und des großen Abfalls [171]). Die Liebe der Versiegelten ist stärker als der Tod, viele Wasser mögen sie nicht auslöschen und viele Ströme mögen sie nicht hinnehmen [172]).

Darum bringt der Märtyrer sein Leben dar als ein Opfer der Liebe vor Gott [173]). Der Scheiterhaufen ist der Brandopferaltar „wie Moses tut beschreiben" [174]). Gott möge seinen Beistand leihen, daß das Opfer ein „rein Opffer" sei [175]). Jede theurgische Tendenz ist ausgeschieden, selbst der Sühnegedanke des vierten Makkabäerbuchs ist hier verschwunden — es geht um das reine Verherrlichungsopfer im Sinne des Lutherschen Märtyrerliedes [176]).

---

167) Märtyrerspiegel, I. Vorrede S. 3. (Vgl. Ps. 116, 15.) S. 10 f. Menno, Kreuz S. 524.
168) Hutterlieder S. 10. 282. Menno, Kreuz S. 522 f. (Der Sinn des Kreuzes ist die Loslösung von der Welt.)
169) Ausbund 434. Geschichtbuch 390. Menno, Kreuz S. 467. 508. 528. Hubmaier, Vom Tauff i 3.
170) Ausbund 109. Geschichtbuch S. 117.
171) Ausbund 59; 398. 701. Geschichtbuch S. 59; 75; 571. Menno, Kreuz S. 467.
172) Menno, Kreuz S. 533. Dieselbe Interpretation schon in der rabbinischen Märtyrertheologie, Cantic. rabba 8, 6 f. u. ö.
173) Ausbund S. 133.
174) Ausbund S. 175 f.
175) Ausbund S. 235.
176) S. o. Anm. 30, 51.

Schließlich aber gibt der Märtyrer sein Blut hin als eine Saat, die ihre Frucht bringt zu ihrer Zeit[177]). Das gilt nicht nur im eschatologischen, das gilt schon im teleologischen Sinne; der Gang der Geschichte bestätigt es: Aus dem „unschuldig vergossenen Christenblut" sind „allenthalben Christen gewachsen und Glaubensgenossen an allen den Orten hin und wieder; ohne Frucht gings nicht ab[178])." Wenn die Wahrheit einmal totgeschlagen ist, dann ist sie unüberwindlich. Die Verfolger selbst geraten in Verzweiflung über diesem unheimlichen Gesetz: „Was soll ich tun, je mehr ich richten und töten laß, je mehr ihrer werden[179])."

Aber damit ist der teleologische Sinn des Märtyrerleidens noch keineswegs erschöpft. Wenn der Zeugentod in conspectu Domini Versiegelung, Opfer und Saat bedeutet, so bedeutet er im Blick auf den Satan Widerstand bis aufs Blut und Sieg über den Sieger. Der Märtyrer ist der Kämpfer Gottes gegen die Gewalt der Finsternis. Kein Gedanke der alten Märtyrertheologie hat in der Täuferbewegung so mächtigen und vielstimmigen Widerhall gefunden wie dieser.

Von jeher hat man in deutschen Landen den wehrhaften Reiter aus Apok. 19 besonders geliebt. Dürer hat ihm die Gestalt gegeben, in der seine Zeit ihn sah: Auf dem Blatt von der großen Hure Babylon bricht er im Hintergrunde hervor, auf jagendem Roß, angetan mit Rüstung und Helm, das Schwert über den wallenden Federbusch erhoben und gefolgt von seiner kampfbereiten Märtyrerschar. Das Bild des Ritters ist in den Anfängen der Reformationszeit gewissermaßen zum Wappenbild geworden für alle Vorkämpfer der „Wahrheit"; dafür ist Huttens Reiterlied ein Zeugnis[180]). So ist es begreiflich, daß gerade die alten märtyrertheologischen Gedanken vom Waffengang mit dem Satan in jener Zeit wieder lebendig werden. Und wir wissen wiederum durch Dürer, in welcher Weise die

177) Ausbund S. 130 f.
178) Geschichtbuch S. 186. Vgl. oben Anm. 25.
179) Geschichtbuch S. 58.
180) Ich habs gewagt ... Strophe 2: Hätt Wahrheit ich geschwiegen, Mir wären Hulder viel. Strophe 6: Auf Landsknecht gut Und Reuters Mut, Laßt Hutten nit verderben!

Begriffe und Bilder der Agonistik eingedeutscht wurden[181]). An die Stelle des Athleten ist der Ritter auf dem Streitroß, an die Stelle der Arena ist der Turniersand oder das Schlachtfeld getreten.

In diesem Sinne sprechen die Täufer von dem Streit des Kreuzes, der ausgestritten werden muß[182]). Denn das Martyrium ist keine Sache der Schwäche, sondern eine Sache der Stärke — nur der Held kann den Märtyrerweg gehen[183]). Und die Täufer kennen kein größeres Heldentum als die unbewegliche Standhaftigkeit in allen Martern und Bedrohungen[184]). Wie ein Schlachtruf kommt es von den Lippen der Heiligen, die sich zur Folterkammer bereit machen: „Her, her, ihr lieben Brüder, und greiffets dapffer an[185])." Wie eine letzte Salve über dem Grab: „Er hat sich ritterlich geschlagen[186])."

Oft ist der Kampf, den der Märtyrer zu bestehen hat, im Stile[187]) von Hebr. 12 als ein Wettkampf dargestellt[188]). Dann hören wir von Protagonisten und Antagonisten, von „ritterlicher" Kampfesführung, wie die Pastoralbriefe sie fordern[189]). Wir hören, wie der Märtyrer zu einem „Schauspiel in der Welte" wird[190]). Ja, die Völker drängen sich, um zuzuschauen[191]). Wir hören vor allem von dem Siegespreis, der dem Überwinder verheißen ist, von der himmlischen Ehrenkrone[192]).

181) Hör, du Ritter Christi, reit hervor neben den Herrn Christum, beschütz die Wahrheit, erlang der Merterer Kron, s. o. Anm. 20.
182) Menno, Kreuz S. 536, vgl. 464.
183) Ausbund S. 66.
184) Geschichtbuch 139.
185) Ausbund S. 236, vgl. 29. 77.
186) Geschichtbuch S. 33. 35. Vgl. Ausbund S. 33.
187) Bewußt antikisierend ist der Märtyrerspiegel, I, Vorrede S. 3.
188) Hutterlieder S. 282.
189) Hutterlieder S. 209. Märtyrerspiegel I, Vorrede, S. 5. Menno, Kreuz S. 528. Anders orientiert ist das Bild von den Schäflein Christi, die mit Löwen wild und Bären gerungen haben, Ausbund S. 137.
190) Ausbund S. 415, vgl. I. Kor. 4, 9. Hebr. 10, 33 und Aug. Civ. Dei 14 9 (theatrum spectaculum). Dazu das Bild vom bloedig Tooneel und den Titel einer katholischen Kampfschrift von 1588: Theatrum crudelitatum Haereticorum nostri temporis.
191) Ausbund S. 153, vgl. IV. Makk. 17, 14: ὁ κόσμος ἐθεώρει, und dazu E. Lohmeyer, Die Idee des Martyriums im Judentum und Christentum. ZSTh. V. (1928) S. 240.
192) Ausbund S. 128, 236. Geschichtbuch S. 535.

Zumeist aber denken die Täufer an einen Streit in offener Feldschlacht — und hier sind sie viel freier und lebendiger in der Ausgestaltung des Bildes. So feiert der Märtyrerspiegel das Kreuz als ein „Feldzeichen aller derer, welche Jesu Christo, dem Herzog des Glaubens, dienen und folgen", und er nennt die Märtyrer die „Kriegsknechte unter der Blutfahne Jesu Christi" [193]). Die Lieder des Ausbunds leben ganz in dieser Bilderwelt [194]). Das Dasein des Gottestreuen ist ein ständiger Kriegsdienst [195]). Denn das Feld, das einmal erobert ist, muß in steter Wachsamkeit, steter Kampf- und Opferbereitschaft gehalten werden [196]).

Der Gegner, mit dem der Ritter Christi ringen oder streiten muß, erscheint in mannigfacher Gestalt. Bald wird er nur ganz allgemein der „Feind und Widerpart" genannt [197]). Bald ist es die Welt, bald sind es die Tyrannen und Papisten. Immer aber ist es letzten Endes der Satan, der in seinen Gliedern wütet und das Fähnlein Christi niederschlagen will [198]).

In alledem aber handelt es sich nicht etwa um müßige Bilder und Vergleiche, die lediglich poetische oder pädagogische Bedeutung hätten, sondern um streng geschichtstheologische Standortsbestimmung. Der Ernst der gegenwärtigen Situation soll klargestellt werden — in ihrer Einmaligkeit, ihrem Entscheidungscharakter, ihrer Tragweite. Es ist ein Kampf zwischen zwei Zeiten und zwischen zwei Welten, in den der Märtyrer mitten hineingestellt ist [199]).

Diese Situationsbestimmung ist der entscheidende Ausgangspunkt für die täuferische Antwort auf die Frage der Theodizee — das letzte große Problem der apokalyptischen Gegenwartsdeutung [200]). Noch immer muß Verkehrtheit und Ungerechtig-

193) Märtyrerspiegel II, Vorrede S. 3a. Vgl. Menno, Kreuz S. 464: Streiter unter dem Kreuz.
194) Georg Blaurock im Ausbund S. 188.
195) Ausbund S. 334.
196) Hans Langemantel im Ausbund S. 216. Verwandte Bilder in Hutterlieder S. 109 b.
197) Hutterlieder S. 209 b.
198) Ausbund S. 392.
199) Ausbund S. 425 ff.
200) Menno, Kreuz S. 529 f. Ausbund S. 111. 673. 681.

keit, Gewalt und Gotteshaß auf Erden wüten. Denn noch immer ist die Zahl der Heiligen und das Sündenmaß der Gottesfeinde nicht voll[201]). Erst wenn der letzte der Heiligen unter den Händen der Verfolger gefallen ist, erst dann wird Gott aufwachen und seine Gerechtigkeit offenbaren. Bis dahin aber müssen die letzten Probleme der Theodizee vertagt werden — bis dahin kann die Geschichte nur verstanden werden als ein fortschreitender Selektionsprozeß, eine Scheidung der Geister, in der sich die endgültige Scheidung der Schicksale vorbereitet, ankündigt, ja, allbereits entscheidet. In diesem Sinn bedeutet jeder Heiligenmord Krisis, Scheidung der Wege[202]).

Der Weg des Märtyrertodes ist der gewisse Weg zum Leben, die Trübsal wird in Freude verkehrt werden, die Freude aber muß durch Trübsal erlangt werden[203]). Alle Gottestreuen haben in irgendeiner Form den Weg gehen müssen per crucem ad lucem, sind Zeugen für das Gesetz; „daß, wer zu Gott will kommen, Durch Trübsal muß eingahn“[204]). Freilich ist mit dem Tode noch nicht das letzte Tor durchschritten, der Märtyrer kann noch nicht sogleich in die letzte Herrlichkeit eingehen. Aber das eine steht fest: Er ist in Frieden und der Zukunft gewiß[205]).

Aber grauenhaft ist das Ende derer, die sich an den Heiligen Gottes vergriffen haben. „In einem Augenblick fahren sie zur Höllen[206]).“ Und das schreckliche Ende, das die Verfolger seit Anbeginn bis auf diesen Tag immer wieder genommen haben[207]), ist wiederum nur ein Vorzeichen des ewigen Schicksals, das auf sie wartet. Denn Gott hat verheißen: „Wenn er nachließ alle Sünd . . . So wollt er ihn das nit schenken, Mit

201) Ausbund S. 111 f. 199.
202) Menno, Kreuz S. 530 f.; vgl. dazu Märtyrerspiegel I S. 62 a: Ich sage dir, „daß mir dies alles zum Guten, dir aber zum ewigen Verderben gereicht“. Dazu 2. Makk. 7, 36.
203) Ausbund S. 246; vgl. S. 23: „durch Sterben fandt das Leben.“
204) Ausbund S. 733.
205) Menno, Kreuz S. 530 f. (Sap. Sal.) Ausbund S. 178. Märtyrerspiegel II S. 175. Der Gedanke an das himmlische Jerusalem im Ausbund S. 433 und Geschichtbuch S. 106. 535.
206) Menno, Kreuz S. 530.
207) Beispiele aus der Täuferzeit: Geschichtbuch S. 46. 52. Hutterlieder 885.

Feuer und Schwefel tränken Das mörderisch, gottlos Gesind [208])." Regelmäßig berufen sich die Täufer in ihrer Verfolgerpolemik auf diese Drohung [209]). An welche Worte denken sie dabei? Das Huttersche Geschichtbuch stellt sie einmal zusammen: Joel 3; Deut 32; 4. Esra 15; Judith 8; Gen. 9 [210]). Und der Ausbund fügt den alttestamentlichen Gottesdrohungen noch einen Hinweis auf das NT hinzu: „Christus spricht auch, merck eben, Wer den kleinsten was thut Auss denen, die an mich gläuben, Es sei bös oder gut, Dasselbig hat er mir gethan. Darumb o Mensch, merck eben, Laß Gott sein Kinder gahn" [211]). Immer wieder rufen die Täufer diese Racheworte aus Bibel und Apokalyptik in die wütende Welt hinein [212]). Der Märtyrer Hans Oberecker schaut im Gefängnis dreimal des Herrn Tag, sieht „mit den innerlichen Augen, wie gar gewaltig und erschreckenlich dieser Tag ist über die Gottlosen, also daß er bittet: O mein Gott laß uns nimmer in deinen Zorn fallen, der so groß ist und erschreckenlich über die Kinder der Bosheit" [213]).

Es geht in jenen Zukunftsworten nicht um die Befriedigung eines primitiven Rachebedürfnisses, auch nicht nur um die Erfüllung eines sittlichen Postulates, es geht um die Lösung des Theodizeeproblems [214]). Nicht um der Märtyrer willen allein, um seiner selbst willen muß Gott seine Macht und Gerechtigkeit einmal erzeigen, muß er es beweisen, daß er das letzte Wort hat in der Geschichte, das letzte Wort, das aller Geschichte erst ihren Sinn gibt, ohne das ein ernsthaftes theologisches Geschichtsverständnis gar nicht möglich ist.

Das ist das treibende Motiv der täuferischen Märtyrerapokalyptik, wie aller Apokalyptik überhaupt: Die Nöte der Geschichte können nur ihre Antwort finden in einem letzten lösenden Wort der Geschichte selbst. Das ist das innerste Anliegen des theologischen Realismus, in dem alle echten Täufer einig

208) Hutterlieder 646 b.
209) Geschichtbuch S. 49. 112 (Brief Jakob Hutters). Ausbund S. 677/8.
210) Geschichtbuch S. 188.
211) Ausbund S. 678.
212) Ausbund S. 179. 321.
213) Geschichtbuch S. 121.
214) Ausbund S. 226.

sind: Die theologischen Probleme der Wirklichkeit können überwunden werden allein durch den Glauben an die Endverwirklichung Gottes. Hier gibt es keine Flucht in eine Religion der Innerlichkeit oder eine übergeschichtliche Dimension, auch keine Verflüchtigung der geschichtlichen Realitäten in einer Eschatologie des Geistes. Darum der leidenschaftliche Kampf gegen die Mystiker und Spiritualisten, die sich in ihren Kreis eindrängen wollen und einen „verkehrten Sinn" haben, „als ob kein Engel noch Teufel und dergleichen mehr nicht wär". Sie werden ohne Zögern ausgeschlossen aus der Gemeine Gottes [215]). Darum die regelmäßige Frage nach dem Weg und Ausgang der Gottlosen in der geschichtlichen Welt, darum immer wieder die eschatologische Ausweitung: Gott hat ihnen den „Lohn geben", „etlichen mit großem Schrecken und mit bösem End, daß sie's inne sind worden, was sie getan haben, wie Judas, der Verräter Christi. Am Gerichtstag aber werden ihnen die Haare erst gen Berg stehen" [216]).

Darum lieben die Täufer, genau wie ihre Vorgänger in der jüdischen und frühchristlichen Apokalyptik, die Termini, die die geschichtliche Realität aller Gottesoffenbarung betonen. Einer Zeit der Dunkelheit, da Gott sich hinter seiner geschichtlichen Welt verbirgt, folgt der Tag der Offenbarung, da Gott sichtbar wird in seiner geschichtlichen Welt. So werden's die Menschen „inne", sie erfahren es am eigenen Leibe und sehen's mit eigenen Augen, daß es einen Gott gibt. „Ihr werdets in Kurz sehen und innen werden, daß wir die göttlich Wahrheit mit euch geredt haben", schreibt Jakob Hutter an den Landeshauptmann [217]). So tröstet Menno die Bedrückten: „Alsdann werden unsere Verfolger alle wie Asche unter unsern Füßen sein und allzu spät erkennen, daß Kaiser, König, Herzog, Fürst, Kron, Zepter, Majestät, Gewalt, Schwert und Mandat nichts denn Erde, Staub, Wind und ein Rauch sind [218])." So prophezeit der Ausbund: „Dann werden sie erkennen, wider wen sie

215) Geschichtbuch S. 102.
216) Geschichtbuch S. 105.
217) Geschichtbuch S. 114. Vgl. o. Anm. 138. 214.
218) Menno, Kreuz S. 521.

sich gesperrt[219])." Die täuferische Märtyrerapokalyptik ist das Zeugnis eines theologischen Realismus, dem Gott wirklicher ist als alles, was Welt heißt. Darum bildet die Märtyrergemeinde das Geschlecht der Zukunft, darum müssen ihre Verfolger zerschellen, wenn Gottes Wirklichkeit offenbar wird. Darum gipfelt die Eschatologie der Täufer immer wieder in dem alten Triumphwort der Märtyrertheologie: „Sie werden sehen, in wen sie gestochen haben[220])."

4. Taufe, Bekenntnis und Wehrlosigkeit im Rahmen der Märtyrertheologie.

Die Märtyrertheologie ist die Krypta des täuferischen Christentums. Nach außen hin ist das Täufertum mehr durch seine Sonderstellung in praktischen Fragen hervorgetreten, so namentlich durch seine eigenwillige Haltung in Sachen der Taufe, des Bekenntnisses und der Gewaltanwendung. Kommen auch in jenen äußeren Besonderheiten die Motive der Märtyrertheologie zur Geltung? Die Frage wäre durch die dogmatischen und polemischen Schriften des Täufertums und namentlich durch die Täuferakten hindurch zu verfolgen. Aber schon das in dieser Skizze verarbeitete Material erweckt den Eindruck, daß unsere Frage eine positive Antwort finden würde.

Die Täufer haben nicht nur den urchristlichen Taufbrauch, sie haben damit zugleich die alten Ideen von Tauftod und Todestaufe erneuert. — Häufig wird die Taufe im Sinne des Paulus als ein Sterben mit Christus verstanden[221]). „Wer den Tauff hat, der ist im Todt Christi gepflantzet worden[222])." Häufiger wird umgekehrt der Märtyrertod um Christi willen als eine Taufe bezeichnet. Der Ausgangspunkt für diesen Sprachgebrauch ist offenbar Jesu Wort Lk. 12, 50[223]). So be-

219) Ausbund S. 384.
220) Menno, S. 537. Geschichtbuch S. 536 u. ö.
221) S. Konrad Grebels Protestation und Schutzschrift, abgedruckt bei Neff (Gedenkschrift . . .), S. 131, 10 ff.
222) Ausbund S. 608, vgl. 607: Der Tauff noch ist Hie in der Frist Mit Jesu Christ verleiben (ihm einverleibt werden). Ferner S. 61.
223) Dazu Mk. 10, 38 f.

ginnt das Testament, das Anneken Jans[224]) am Morgen ihres Hinrichtungstages gegen 9 Uhr ihrem Sohn überlieferte, mit den Worten: Hoort mijn Sone de onderwijsinghe uws Moeders, opent u ooren om te hooren de reden myns monts. Siehe, heute gehe ich den Weg der Propheten, Apostel und Märtyrer, um den Kelch zu trinken, den sie alle getrunken haben; ich gehe den Weg, sage ich, den Christus Jesus . . . gewandelt ist . . . gleichwie er sagte: Ich muß einen Kelch trinken und mich noch taufen lassen mit einer Taufe, und wie ist mir so bange, bis die Stunde vollendet ist. Nachdem er nun durchgegangen ist, ruft er seine Schafe, und seine Schafe hören seine Stimme und folgen ihm nach." „Diesen Weg", schreibt sie später, „haben die Todten betreten, welche unter dem Altare liegen . . . Diesen Weg sind die Gezeichneten des Herrn gewandelt, welche das Zeichen Thau an ihrer Stirn empfangen haben . . .". In diesem Ton fährt das Testament fort — mit Worten von apokalyptischer Größe und wahrhaft jenseitigem Ernst: „En daer ghy van het kruyse hoort, daer is Christus, en wijct daer niet van[225])." — So leuchtet Jesu Wort von der Todestaufe wie ein fernes Feuer über den Weg seiner Getreuen.

In gleichem Sinne spricht auch der Verfasser des Märtyrerspiegels vom Tode Christi, aber er hat das Gleichniswort von

224) Anneken Jans von Rotterdam war eine vornehme und wohlhabende Täuferfrau, die dem Kreise um David Joris nahe stand, mit ihrem Manne zusammen nach England flüchtete, später aber bei einem kurzen Aufenthalt in Rotterdam verraten und am Weihnachtsabend 1538 verhört wurde. Am 23. Januar 1539 wurde sie ertränkt. Die Nachrichten von ihrem Leben und Sterben verdanken wir dem Märtyrerspiegel, der sich auf mündliche Familientradition und dokumentarische Quellen beruft. Er druckt auch ihr Testament ab, außerdem einen Brief an David Joris (D. J.) nach einer verbürgten Abschrift aus Familienbesitz. Das Testament stammt offenbar aus dem ersten Teil von Het offer des Heeren, der 1570 auch das Lied von Annekens Tod und Testament aufgenommen hat, das dann in den Ausbund überging (s. o. Anm. 131). Ein typisches Beispiel für die Wege der täuferischen Märtyrertradition und die Vorgeschichte der täuferischen Märtyrerbücher.

225) Märtyrerspiegel von 1631 p. 55 ff., von 1870 II S. 36 f. Bezeichnend, daß auch hier wieder der Vierte Esra herangezogen wird, 7, 7, eine Lieblingsstelle der Täufer: „Es ist eine Stadt, voll von allerlei Gütern, ihr Eingang aber ist eines Menschen Fußsteig (voetstap) breit . . . Wie kannst du nun die Stadt zum Erbtheil empfangen? Du mußt erst die Enge durchwandeln."

Lk. 12 zu einem kühnen Bilde ausgestaltet: Der Karfreitag ist „der Tag, da alle Brunnen des großen Abgrundes über Ihn losbrachen und die Wasser des Leides Ihn überschwemmten, um Ihn gar zu verschlingen“ [226]). Auch er zieht die Linie weiter von Christus auf die Christusjünger. Aber er zitiert dazu ausdrücklich das synoptische Wort aus Mk. 10, wiederum in eigenartiger Ausdeutung [227]).

Im Anschluß an diese Worte hat sich im Täufertum offenbar schon sehr früh eine feste Bildersprache entwickelt. Bereits der Brief Konrad Grebels vom September 1524 bezeugt es, wenn er von den Christen sagt: „sie müssen in . . . Leiden und Sterben getauft werden [228]).“ Vor allem aber scheinen die Hutterischen Brüder diesen Sprachgebrauch aufgenommen zu haben. Ihr Geschichtsbuch berichtet im Anschluß an die große „Märtyrertafel“ [229]): „Andere, die verkürzt waren und den Wassertauf nicht erlanget, eilten darnach zur Taufe des Bluts [230]).“ Entsprechend sagt es später von Jost Wilhelms, der um 1618 hingerichtet wurde: Obwohl er „den Wassertauf (wie herzlich auch darnach geeifert) nicht erreichen können, hat er doch nach seinem Wünschen und Begehren den Tauf des Bluts erlangt“ [231]). Noch weiter geht das Lied, das auf ihn und seine Leidensgenossin Christine Brünnerin gedichtet wurde: „Der Tauf des heiligen Geists, / Ward ihn von Gott gegeben. / Sonst hätten sie nicht ghabt solch Kraft, / Den Tauf des Bluts zu erlangen / Mit so großer Standhaft [232]).“

Allzu zahlreich sind freilich auch diese Zeugnisse nicht. Ganz geläufig ist dagegen den Täufertexten eine Verbindung zwischen Taufe und Tod, die unmittelbar zurückweist auf die leid-

226) Märtyrerspiegel I S. 1/2.
227) Märtyrerspiegel I S. 4b.
228) S. o. Anm. 39.
229) S. o. Anm. 68.
230) Geschichtbuch S. 186.
231) Geschichtbuch S. 535. Ebenso die Randbemerkung. Von Christine Brünnerin wird S. 536 dagegen nur gesagt, daß sie die Treue bis zum Tode gehalten hat, „ob sie schon den Wassertauf nicht empfangen“. Vgl. auch die Notiz im Märtyrerregister S. XXXVIII.
232) Hutterlieder S. 820, vgl. die Überschrift S. 817: „hatten auch den Wassertauf nicht erlangen können, waren aber doch zum Blutstauf geeilet.“

vollen Erfahrungen der Täufer selbst — die Idee: Die Taufe ist die Versiegelung zum Leiden und Sterben[233]).

Kein Geringerer als Hubmaier selbst ist in unserm Quellenbereich der älteste Zeuge für diese Gedankenverbindung. Er hat sie zugleich, ganz im Sinne des Mimesismotivs, im Gange des Christuslebens selber zu begründen versucht: Wenn ein Mensch getauft ist und nunmehr Zeugnis gibt für die Wahrheit, dann „volgt nun anfechtung, versuchung, verfolgung, das Creutz, und alle Trübseligkeit . . . also das der mensch gantz und gar keyn trost oder beystand hatt, dann alleyn die zuflucht zu dem wort Gottes, wie Christo nach dem tauff (Mt. 3) auch beschehe . . .“[234]).

Die Anknüpfung an das Urbild Christi fehlt in den anderen Texten. Um so tiefer hat aber der Grundgedanke Wurzel geschlagen, daß die Taufe am Anfang eines Weges steht, dessen Vollendung das Martyrium ist. „Wer den Tauff nimmt, Zu hand ihm kömmt Creutz, Trübsal und das Leiden“, sagt Hans Betz in seinem schon zitierten Tauflied. Und auch er hat für die Verbindung von Taufe und Martyrium eine theologische Grundlage, freilich mehr exegetischer Art als die typologische Hubmaiers. Er sieht einen Hinweis auf die Notwendigkeit dieser Ereignisfolge in 1. Joh. 5, 8, dem Wort vom Geist, Wasser und Blut: „Drei Zeugnisse sind uns hier beschieden. Die zwei man heißt Wasser und Geist, Die dritt, Blut, das ist Leiden[235]).“ Ein späteres Lied der Hutterer führt diesen Gedanken noch weiter und schematischer aus: Wer in den Bund eintreten will mit Gott, der muß drei Zeugen im Himmel haben, Vater, Sohn und Geist, und drei Zeugen auf Erden, Geist, Wasser und Blut. In diesem Sinne ist die erste Taufe die Taufe mit dem Geist, die zweite Taufe die Wasser-

233) Zur Vorgeschichte dieses Gedankens vgl. Märtyrerpredigt I S. 113: „Damals wurde auch der Vers Prospers erfüllt . . . dieses hat zu einer andern Zeit Jac. Mehrning in hochdeutscher Sprache also gesungen: „Was Heilges bringt die Taufe schon, Solch's ganz erfüllt der Märtrer Kron!“ (Bapt. Hist., 2. Teil, edit. 1647, Pag. 413; ex Prosp. in Epigr. etc.) Er will sagen: „Daß diejenigen, welche damals getauft wurden, die Marter zu erwarten hatten.“ Vgl. auch S. 125.

234) Vom Tauff b 1.

235) Ausbund S. 608, vgl. 607.

taufe. Die dritte Taufe aber ist die Blutstaufe [236]). Man sieht — die theologisch-exegetischen Ausdeutungen wechseln, die Tatsache aber steht fest: Der rechte Tauf Christi bringt das Kreuz mit sich [237]).

Die Täufer wissen das, sie nehmen darum mit vollem Bewußtsein die Taufe auf sich als ein Treugelöbnis, ihrem Meister Christus ergeben zu sein bis in den Tod [238]). Kurz und lapidar sagt es der Märtyrer Hans Schlaffer († 1528) in den Hutterliedern: Ein Christ „hat sich durchs Wiederbad Ergeben bis gar in den Tod" [239]). Besonders aufschlußreich aber ist wiederum das Lied auf Anneken von Rotterdam. Wo das Testament lediglich von den „Gezeichneten des Herren" spricht, „welche das Zeichen Thau an ihrer Stirn empfangen haben", da zieht das Lied den Taufgedanken herein: „Diesen Weg auch gegangen sind All die frommen Gotteskind, Die den Tauf hond empfangen, An ihren Stirnen versieglet, Folgen dem Lamm, wo es hingeht, Dienen ihm mit Verlangen [240])." Das Lied hat ausgesprochen, was im Testament nur zwischen den Zeilen stand, nur durch die Rückverbindung mit dem Taufwort am Anfang zum Ausdruck gebracht war. Aber es hat richtig interpretiert.

Die Taufe ist der Ritterschlag für den Gefolgsmann Christi auf dem Heerweg zum Kreuz. Es kann nicht anders sein. Denn sie ist ja, mit Hubmaier zu reden, das „Bundsiegel", das uns die Verbundenheit mit Christus, die Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde versiegelt. Christus aber ist allezeit der Verfolgte, seine Gemeinde ist Märtyrergemeinde. In dem Augenblick, da sich ein Bruder zu der Wahrheit Jesu Christi und seiner Gemeinde bekennt, muß er demzufolge mit der Todfeindschaft der Welt rechnen. — Das führt auf den zweiten Punkt, das Verhältnis von Märtyrer und Bekenner.

---

236) Hutterlieder 577 f., von Hans Reifer, † 1558.
237) Geschichtbuch S. 33: Die „Kindstaufer . . . ließen den rechten Tauf Christi fahren, der das Kreuz gewiß mit ihm bringt."
238) Hans Haffner, im Ausbund S. 534.
239) Hutterlieder S. 23 a.
240) Ausbund S. 112.

Man hat vielfach, namentlich in dem Kreis um Troeltsch und in der holländischen Tradition, die Täufergemeinden als die bekenntnisfreien Gemeinden gefeiert. Das läßt sich so nicht halten[241]). Die Täufer sind sehr bekenntnisfroh, ja, sie haben in ihrer Weise auch Religionsgespräche und Konzilien gehabt. Sie haben auch dogmatische Normen und Grenzen für den Glauben ihrer Gemeinden und sind vor Exkommunikation nicht zurückgeschreckt. Dennoch haben ihre Bekenntnisse einen eigenen Ton, nicht nur bedingt durch ihren Inhalt, sondern vor allem durch ihren geschichtlichen Hintergrund: Sie sind Märtyrerbekenntnisse. Die alten Worte Confessor und Confessio gewinnen in der Täuferbewegung wieder ihren ursprünglichen Ernst!

Es kann gar nicht anders sein. Standen die Täufer doch wieder in der Situation der ersten Christen, die ihren Glauben vor Gericht zu formulieren und zu verteidigen hatten. Wie in den frühchristlichen Märtyrerakten, so spielt darum auch in den täuferischen Verhandlungsberichten das Glaubenszeugnis der Konfessoren eine entscheidende Rolle. Gerade hier finden sich die knappsten und schärfsten Formulierungen. Der Märtyrerspiegel bietet dafür Beispiele in Fülle. Aber auch das Huttersche Geschichtsbuch versäumt nicht, etwa beim Bericht über die Verurteilung Michael Sattlers († 1527) die acht Anklagepunkte aufzuzählen[242]).

Die gleiche Situation spiegelt sich in den Liedern. Schon in Luthers Märtyrerlied ist das Herzstück die Strophe von dem Glaubensbekenntnis der beiden Blutzeugen, um des willen sie verbrennen mußten: „Man schreybt yhn fur ein brieflein kleyn, Das hies man sie selbs lesen, Die stuck sie zeychten alle drein, Was yhr glaub war gewesen[243])." Im gleichen Stile erzählen

241) Siehe die Hallenser theol. Dissertation von E. Händiges, Die Lehre der Mennoniten in Geschichte und Gegenwart, 1921. Das wichtige Buch erscheint demnächst in neuer Auflage.

242) Geschichtbuch S. 40. Es geht um folgendes: Zuwiderhandlung gegen kaiserliches Mandat, Ablehnung der Transsubstantiationslehre, der Kindertaufe, der Ölung, des Marien- und Heiligenkultes, des Eides, des Kriegsdienstes, der Möncherei und Ehelosigkeit.

243) Vgl. oben Anm. 23.

die täuferischen Lieder von dem mannhaften Zeugnis der Konfessoren.

Besondere Beachtung verdient jedoch ein Lied aus Het offer des Heeren mit dem Bericht von der letzten Disputation zwischen Joos Kind und den „Sophisten", die ihn daraufhin am Pfahl verbrennen ließen[244]). Hier geht es um das grundsätzliche Recht der Inquisition und Ketzerverbrennung. „Jost sprach, . . . Christus die Seinen nit lehrt, / Daß man den, der sich nit bekehrt, / Soll fahen und totschlagen . . . / Der Pfaff sprach, Paulus hat gethan / Den Corinther selbst in den Bann, / Dem Sathan übergeben. / Jost sprach, Wir thun ihm auch also, Nemmen doch keim das Leben." Aber Joos weiß selbst ganz genau, daß sein Einspruch nur akademischen Wert hat[245]), und schließt sein Zeugnis mit den Worten: „Für diese Lehr, wahrhaft und theur, / Will ich gehn willig in das feur / Dieselbe frey bekennen[246])."

Der Schluß ist charakteristisch. Formeln und Argumente führen nicht zum Ziel. Das Martyrium erst ist die letzte Besiegelung des Zeugnisses. Hat doch auch der Christus selber sein Blut vergießen müssen zum Zeugnis. „All Menschen Lehr, die ist nit gut, Sein Lehr bezeugt er mit seim Blut[247])." So sagt Joos Kind. So hofft er es darum zu Ende zu führen: „Ich hoffe, daß das Ablegen meines Leibes das Siegel dieses Briefes sein wird[248])." So bezeugt es die Nachschrift zu dem Testament der Anneken Jans: „Nachher hat sie dieses mit ihrem Blute versiegelt, und ist als eine fromme Heldin und Nachfolgerin Jesu Christi auch mit unter die Zahl der aufgeopferten Zeugen Gottes gekommen[249])." Im Hutterischen Geschichtsbuch sind solche Schlußformeln fester Stil: „Sie haben, was sie mit dem Munde bekannt, mit dem Blute bezeugt[250])."

---

244) Ausbund S. 77: Ein ander Lied von einem, der wird Jost genannt, zu Cortrick verbrandt, Anno 1553. Der Märtyrerspiegel (II 112 ff.) nennt ihn Joos Kind und bietet zwei Briefe, in denen Joos über die Verhandlungen berichtet, offenbar die Vorlage unseres Liedes. Aber das Lied findet in unserer Frage wesentlich durchschlagendere Formeln.

245) Seine Gegner berufen sich, peinlich genug, auf die Schlachtung der Baalspfaffen (Märtyrerspiegel II, S. 115; Ausbund S. 80) und erklären ihn am Schlusse natürlich für „überwunden" (Märtyrerspiegel II, S. 114).

246) Ausbund S. 81. Vgl. Grebels letztes Schreiben an Vadian, bei Neff, Gedenkschrift . . . S. 20: „Ich werde, wenn Gott es zuläßt, bis in den Tod die Wahrheit bezeugen."

247) Ausbund S. 81.

248) Märtyrerspiegel II, S. 117 a.

249) Märtyrerspiegel II, S. 38 a. Vgl. o. S. 584.

250) Geschichtbuch S. 50, vgl. S. 40, Anm. 1, aus der Heidelberger Handschrift 793, fol., Bl. 100: „die artickel, so michel satler . . . mit seinem Blut bezeuget hat." Ferner S. 102 f., Anm. 1, aus einem Täuferbrief: Der Bruder Jorg Fasser hat des Herrn Wort „ritterlich

Ja, Confessio kann geradezu synonym werden mit Passio und in diesem Sinne die Taufe vertreten. Auch die Gefangenen, die die Taufe noch nicht empfangen hatten, haben „sich in allem Trübsal ganz geduldig bewiesen" und „wie andere Frommen gute Bekenntnis getan vor vielen Zeugen" [251]). Das stellt das Geschichtbuch mit besonderem Nachdruck fest [252]). Gott selbst hat sich in diesen Bekennern bezeugt, hat sich zu ihrem Bekenntnis bekannt. In ihrer Confessio offenbart sich eine Macht und Wirklichkeit, die nicht von dieser Welt ist.

Darum achten die Gemeinden mit leidenschaftlicher Anteilnahme darauf, ob die Brüder standhalten, wenn sie in die Prob kommen, ob sie festhalten an ihrem Bekenntnis. Das sind ihre mächtigsten Danklieder, wenn sie davon singen können, wie ein Bruder getreu geblieben ist bis an sein „End" [253]). — Als Balthasar Hubmaier, so weiß die Tradition zu berichten, in Wien zum Scheiterhaufen ging, gab er seiner Frau die Zusage, er wolle seinen Finger heben zum Zeichen, wenn er auch in der letzten Not nicht irre werde an seinem Glauben. — Die Flammen schlugen empor. Er hob die Hand, einmal, und noch einmal, und ein drittes Mal. Da schlug das Feuer über ihm zusammen. Drei Tage darauf wurde seine Frau in der Donau ertränkt. — Es gibt kein schlichteres und größeres Zeugnis für die täuferische Confessio, die sich in der Passio vollendet, die sich bewahrheitet in dem Beweis des Leidens und des unbesiegten Sterbens.

Warum muß das Bekenntnis immer wieder mit dem Blut besiegelt werden, warum gibt es hier keinen durchschlagenden Beweis als den Beweis des Leidens und unbesiegten Sterbens? Die Täufer antworten: Weil unser Bekenntnis ein Bekenntnis zur Wahrheit ist. Hier offenbart sich die Bedeutung des täuferischen Wahrheitsbegriffs noch einmal in ihrer ungeheuren Tragweite. Der Christus ist verfolgt und gekreuzigt worden, weil er die Wahrheit ist [254]). Er ist unbesiegt geblieben und am dritten Tage wieder auferstanden, weil er die Wahr-

bezeugt . . . auch mit seinem blut." Man erkennt hier eine Formelsprache, die in allen Kreisen und Schichten der Täufer geläufig ist.

251) Vgl. I. Tim. 6, 12.
252) Geschichtbuch S. 159.
253) Ausbund S. 88.
254) S. o. Anm. 96.

heit ist[255]). Wer sich zur Wahrheit bekennt, der darf keinen andern Weg erwarten noch wollen.

In einer Welt, die sich gegen die Wahrheit sperrt mit allen Mitteln, mit Widerspruch und Gelehrtenkunst, mit Taubheit und Unverstand, mit Hochmut und Haß[256]), in dieser Welt gibt es gar keine andere Möglichkeit, die Wahrheit zum Siege zu bringen, als durch die Katastrophe hindurch[257]). Die Wahrheit kann sich nicht anders offenbaren als in der Treue der Konfessoren — darum der hohnvolle Triumph der Welt, wenn „durch die Tyrannei" einige Brüder „von der Wahrheit abgestanden" sind — daher die Leidenschaft eines hutterischen Lehrers, der sich in solchem Augenblick durch die Volksmassen vordrängt und freudig ausruft: „Das ist die Wahrheit, was ich euch gelernet hab, und ich wills mit meinem Blut bezeugen[258])." Darum aber ist es allemal ein Siegesbericht, wenn die Geschichtsbücher schreiben dürfen: „Der hat auch die göttlich Wahrheit mit seim Blut ritterlich bezeugt[259])." Der Beweis des unbesiegten Leidens und Sterbens ist erbracht. Die Wahrheit ist untödtlich!

Ja, sie erhebt sich über dem Blut ihrer Bekenner nur mit stärkerer Macht. Was Hubmaier grundsätzlich ausgesprochen hat[260]), das hat Sigmund Hassauer paradigmatisch dargestellt in seinem gewaltigen Lied auf den Tod Hans Pürchners: Noch tut die Wahrheit schallen, / Macht ihren Anschlag hallen, / Ihr Blut, das red' und schreit[261]).

Das Täufertum ist bei diesen ganz persönlichen Märtyrerbekenntnissen nicht stehen geblieben. Wenn der Älteste Peter Riedemann eine „Rechenschaft unseres Glaubens" verfaßt, dann tut er es im Namen seiner Gemeinschaft[262]). Und der Märtyrerspiegel bietet eine Fülle von Bekenntnissen, auf die sich

255) S. o. Anm. 153.
256) S. o. S. 571 und Ausbund S. 25: Wer die rechte Wahrheit lehrt, Den kann die Welt erdulden nicht, Weil ihre Glehrten sind verkehrt. Ferner Menno, Kreuz S. 495. Märtyrerspiegel II S. 116 f. Geschichtbuch S. 50.
257) Märtyrerspiegel II, S. 114 b. Geschichtbuch S. 304. Vgl. S. 49.
258) Geschichtbuch S. 41. Hutterlieder S. 27. Vgl. auch o. Anm. 126.
259) Geschichtbuch S. 75, dreimal in ähnlicher Form.
260) Siehe oben Anm. 153.
261) Hutterlieder S. 437.
262) Hutterlieder S. 450. Geschichtbuch passim.

kleinere oder größere Gruppen von taufgesinnten Gemeinden geeinigt haben[263]), so vor allem das taufgesinnte Dordracenum, das am 21. April 1632 von 17 Gemeinden unterzeichnet wurde[264]). Aber auch diese Bekenntnisse sind Konfessionen im märtyrertheologischen Sinne. Es sind die Bekenntnisse einer Märtyrergemeinschaft. Peter Riedemanns Rechenschaft ist im Gefängnis entstanden. Und es ist nicht nur eine Äußerlichkeit, wenn Tielemann van Braght die taufgesinnten Bekenntnisse im Rahmen eines Märtyrerbuches bringt. Es liegt ihm an der Feststellung: Dies ist der Glaube derer, die um ihres Gottes und Seligmachers willen ihr liebes Leben nicht geschont haben[265]). Diese Bekenntnisse sind nicht die Lehrgesetze einer Papstkirche, die ihren Glauben mit dem Scheiterhaufen erzwingen will. Joos Kind hat diesen Gegensatz scharf genug formuliert. Sie sind die Konfessionen einer Märtyrergemeinschaft, die ihren Glauben auf dem Scheiterhaufen bezeugen will.

Das führt auf den dritten und letzten Punkt, der hier besprochen werden muß, die täuferische Forderung der Gewaltlosigkeit.

Der religiöse Ausgangspunkt für die täuferische Praxis der Wehrlosigkeit ist die märtyrertheologische Idee der „lijdzaamheid". Leidsamkeit ist der täuferische terminus technicus für jene Haltung, wie sie Jesus in den Aussendungsreden, der Bergpredigt und der synoptischen Apokalypse von seinen Jüngern und allen denen fordert, die um seines Namens willen verfolgt werden. Die Nachfolger Christi werden wie Schafe mitten unter die Wölfe gesandt. Aber sie sollen die Feindschaft der Welt nach dem Vorbild ihres Meisters ohne Gegenwehr ertragen, sollen nicht Haß mit Haß, Zorn mit Zorn, oder Unrecht mit Rache erwidern — sie sollen vielmehr ihre Feinde

263) Siehe Händiges a. a. O. S. 9 ff.
264) Märtyrerspiegel I, Vorrede, S. 41.
265) Märtyrerspiegel I, S. 297 in der Vorbemerkung zum bekentnis des geloofs. Dazu I, S. 41, das Dordracenum und der Schlußverweis des Berichterstatters auf Apok. 13, 10. Auch die Märtyrerhistorie des Gysius und der Märtyrerspiegel von 1631 bringen schon Bekenntnistexte.

lieben und für ihre Verfolger bitten. Wer aber in Treue ausharrt bis ans Ende, der wird selig werden. Die Täufer haben alle diese Worte oft zitiert und richtig verstanden als den Aufruf des Christus an die Seinen, alle religiöse Verfolgung willig und widerstandslos auf sich zu nehmen, jede Gewalt in religiösen Dingen zu vermeiden. Sie haben diese Worte in diesem Sinne immer wieder zitiert, so Grebel in seinem berühmten Briefe an Thomas Münzer, so Henrich Alewynss in einem Abschiedsbrief an seine Kinder [266]). Was uns hier entgegentritt, ist, traditionsgeschichtlich gesprochen, das alte Ideal des chassidischen Märtyrers [267]), neu begründet und vertieft durch den Hinweis auf die Jesustatsache. Die Vollendung der Leidsamkeit ist das Fürbittegebet des sterbenden Märtyrers für seine Verfolger — in dem sogar das letzte Wort der alten Verfolgerpolemik, der Racheschrei zu Gott, untergehen kann [268]).

Bis zu diesem Punkt sind Märtyrerbereitschaft und Wehrlosigkeit identische Begriffe, sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für die Forderungen der Bergpredigt. In dieser Leidsamkeit, der religiösen Leidenswilligkeit und Verwerfung persönlicher Rache und Gewaltanwendung, sind alle Täuferkreise einig. Die Martyrien in allen Landen bezeugen es.

Die große Mehrzahl der Täufer hat jedoch, über die persönliche und religiöse Wehrlosigkeit hinaus, die Kriegsdienstverweigerung gefordert und aus Jesu Märtyrerworten politische Konsequenzen gezogen. Grebel sagt eindeutig genug: „Rechte, gläubige Christen . . . gebrauchen auch weder weltliches Schwert, noch Krieg, denn bei ihnen ist das Töten gar abgetan [269])." Und Peter Riedemann, der Hutterer, verwirft in seiner Rechenschaft [270]) nicht nur den Kriegsdienst, sondern auch das Anfertigen von Waffen, „auff das sy (die Heiligen Gottes)

266) S. o. Anm. 39 und Märtyrerspiegel II, S. 301 a, weiteres bei Händiges a. a. O. S. 62.
267) Klassisch ausgestaltet in den Psalmen Salomos.
268) Menno, Kreuz S. 466. Ausbund S. 336. Vgl. 135. 329.
269) Zit. nach Neff (Gedenkschrift) S. 96.
270) Siehe oben S. 591.

nit frembder Sünden[271]) theilhafftig werden"[272]). In diesem Punkt verweigern die Täufer der Obrigkeit den Gehorsam um religiöser Prinzipien willen. Es ist nur konsequent, wenn sie darum auch allen obrigkeitlichen Schutz in religiösen Dingen verschmähen, ja grundsätzlich verwerfen: „Man soll auch das Evangelium und seine Anhänger nicht mit dem Schwerte schirmen[273])."

Entscheidend aber ist die geschichtstheologische Begründung der Kriegsdienstverweigerung. „Moses und seine Nachfolger ... mit ihren eisernen Schwertern haben ausgedient", seit „Christus uns das neue Gebot gegeben" hat. Darum ist Gewaltanwendung ein Anachronismus, und wenn die Tyrannen, ja wenn selbst die Lutherischen zur Förderung ihrer Lehre[274]) Kriege führen, so hat das wahre Volk Gottes mit diesem vorchristlichen Greuel nichts mehr zu schaffen: „Dann wir haben durch Gottes Gnade, die uns erschienen ist, unsere Schwerter zu Pflugeisen, und unsere Spieße zu Sicheln gemacht, und werden unter unserm wahrhaftigen Weinstock Christo, unter dem Fürsten ewigen Friedens sitzen, und uns zu dem äußerlichen Streit und Krieg des Bluts nimmermehr üben noch begeben[275])." Das ist unverkennbar chiliastische Stimmung. Während die Welt draußen zugrunde geht an den Praktiken des Hasses und der Gewalt, ist drinnen in der Gemeinde Gottes die kommende Ordnung des Friedens schon verwirklicht. „Merket, die Weissagung ... ist nun erfüllet, daß nämlich solche Leute ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln gemacht haben ... darum sollen die Christen jetzt nicht kriegen[276])." Man sieht, die Kriegsdienstverweigerung geschieht in der Gewißheit, daß die Praxis des Krieges durch das Christusereignis abgetan ist, daß darum mindestens die Gemeinde Christi mit diesen Praktiken einer vergangenen Zeit nichts, aber auch nichts zu tun haben dürfe. Die Kriegsdienstverweigerung ist nur der

271) Vgl. I. Tim. 5, 22.
272) Zit. nach Händiges a. a. O. S. 61.
273) Grebel a. a. O.
274) Nach Vos a. a. O. S. 295 Anspielung auf den Schmalkald. Krieg.
275) Menno, Kreuz S. 502.
276) Henrich Alewynss, Märtyrerspiegel II, S. 301 a.

praktische Ausdruck einer ganz grundsätzlichen Kritik an der Kriegspraxis überhaupt. Ja, das chiliastische Verständnis der Gegenwart kann sich zum Utopismus steigern — Jakob Hutter kann ohne Bedenken an den Landeshauptmann schreiben: „Wir sagen und wollten, daß alle Welt wäre wie wir, und möchten jedermann zu diesem Glauben bringen und bekehren, so würde alles Kriegen und Ungerechtigkeit ein Ende haben [277])."

Das ist nicht mehr Märtyrertheologie. In solchen Worten ist die apokalyptische Grundeinsicht in die schicksalhafte Verkehrung und unüberwundene Not der Schöpfung, in den Kampfcharakter aller Geschichte, auch und gerade nach dem Christusereignis, wie ausgelöscht [278]). Aber die Geschichte selbst hat dafür gesorgt, daß die chiliastischen und utopistischen Ansätze der Täufertheologie abstarben und alle Kraft sich wieder konzentrierte auf ihr Eigenstes, die Märtyrerapokalyptik. Die Täufer haben ihr Bekenntnis zum Frieden mit verschärften Verfolgungen bezahlen müssen. Sie haben diese Verfolgungen auf sich genommen und damit bezeugt, daß der Friede des Christusreichs in dieser Weltzeit noch keine Stätte hat. Kampf bleibt die Signatur dieses Äons, und der Weg der Gefolgschaft Christi bleibt für die ganze Strecke zwischen Kreuz und Telos der Weg des chassidischen Märtyrers.

Die Makkabäerbücher haben neben den chassidischen Märtyrertypus noch einen andern Typos gestellt: Das Bild des wehrhaften Märtyrers, der in Gottes Namen das Schwert zieht und sein Leben opfert für die Sache seines Volkes. Luther hat diese Idee erneuert in seiner „Heerpredigt wider den Türcken" von 1529 [279]). — Haben auch die Täufer etwas gewußt von dem Weg des wehrhaften Märtyrers?

Einer hat etwas davon gewußt, Balthasar Hubmaier — der sich auch hierin als der männlichste und leidenschaftlichste Denker des Täufertums erweist. Er hat nichts preisgegeben von der märtyrertheologischen Leidsamkeit — sein Feuertod in Wien beweist es. Aber er hat die Unvermeidlichkeit des Krie-

277) Geschichtbuch S. 113.
278) Vgl. auch Menno, Kreuz S. 500 und Händiges a. a. O. S. 61.
279) W. A. 30, 2 S. 149 ff., s. o. Anm. 34.

ges in dieser Weltzeit und die Pflicht des Christen zum Kriegsdienst in seinem Denken und Leben anerkannt — und seine These ist von den Täuferführern seiner Zeit einstimmig abgelehnt worden.

Der Ausgangspunkt für Hubmaiers theoretische und praktische Haltung [281]) ist die Grundüberzeugung der Märtyrerapokalyptik: Das Reich Gottes ist noch nicht da. Darum ist Kriegsdienstverweigerung ein Anachronismus. Wir bitten um das Kommen des Gottesreichs, aber wir bekennen eben damit, daß wir noch im Reiche der Welt leben [282]). Dies Reich der Welt aber ist ein Reich der Sünde, heute wie ehedem, und um der Sünde willen ist die Obrigkeit notwendig, nach Christus wie vor ihm [283]). Das Amt der Obrigkeit ist ein doppeltes: die Unschuldigen zu schützen und die Bösen zu strafen. Sie ist in diesem Amt Gottes Sachwalterin und hat zu diesem Amt das Schwert nötig. Deshalb hat Gott ihr das Schwert an die Seite gehängt und nicht einen Fuchsschwanz [284]). Mit dem Schwert soll sie den Gekränkten und Bedrängten schützen und alle Verfolgung nach Kräften verhindern, „biss das sy ains anderen von Gott gehaissen wirdt, darauff sy noch lang warten muss“ [285]). Mit dem Schwert soll sie den Beleidiger strafen und mit der Rute Gottes ausziehen gegen die Bösen [286]).

Von hier aus ergibt sich für Hubmaier die Möglichkeit einer positiven Kritik [287]) und einer aktiven Mitarbeit [288]) am öffentlichen Leben. Von hier aus aber ergibt sich vor allem die un-

281) Da mir Hubmaiers Schrift vom Schwert nicht im Original erreichbar war, schöpfe ich im folgenden aus den sorgfältigen Auszügen bei Sachsse, Hubmaier als Theologe, 1914.

282) Sachsse S. 72, 1.

283) Sachsse S. 74, 7 b.

284) Sachsse S. 73, 3. 76, 15.

285) Sachsse S. 72. 74. 215. So auch Luther, W. A. 51, 401 ff.

286) Sachsse S. 74 f.

287) Die Obrigkeit ist „wohl zu probieren“. Ist sie „kindisch oder töricht . . . ja etwa gar nicht geschickt zu regieren, kann man ihr dann mit Fug abkommen und eine andre nehmen, so ist es gut . . . so es aber ohne großen Schaden und Empörung nicht geschehen kann, so dulde man sie“. Hubmaier selbst ruft die Obrigkeit an: „Hüte dich, daß du deine Hände nicht wäscht im Blute der Unschuldigen.“ Händiges a. a. O. S. 55. Vgl. Sachsse S. 74. 76.

288) „Es müg wohl ein Christ in der Obrigkeit sitzen, und je christlicher er sei, je ehrbarlicher er regiere.“ Siehe Händiges S. 55.

bedingte Pflicht, dem Ruf der Obrigkeit zu folgen, sobald und sooft sie uns braucht. Diese Konsequenz ist der Ziel- und Höhepunkt der Hubmaierschen Schrift Vom Schwert: Wenn die Obrigkeit die Bösen strafen will . . . und allein nicht imstande ist, sie zu bewältigen, und deshalb die Untertanen durch Glokken, Büchsensturm, Kreuzschüsse, Briefe und Aufgebote aufruft, so sind die Christen bei ihrem Seelenheile schuldig, der Obrigkeit beizustehen und zu helfen, damit sie die Bösen nach dem Willen Gottes abtun und ausrotten kann[289]). — „Bei ihrem Seelenheile" . . . das ist die Hubmaiersche Formel, die dem Paulinischen διὰ συνείδησιν und dem Satze Luthers von den Kriegsgefallenen als „eitel Heiligen" an die Seite tritt. Das Verständnis für das gottgesetzte Amt des wehrhaften Märtyrers ist wieder lebendig. Die Illusion ist zerstört, als ob der Christ sich vor diesem Anruf des Staates in ein religiöses ἄδυτον flüchten dürfte — als ob er in irgendein Privatasyl zur Rettung seines Gewissens desertieren könnte, auch nur könnte!

Hubmaier hat denn auch nicht in weltabgeschiedenem Frieden unter dem Weinstock Christi gesessen, sondern zum Entsetzen der Hutterer „die Stelle eines Soldaten" vertreten und „mit einem Schlachtenschwert vor dem undern Thor" Wache gehalten. „Er hat auch ein Hackenpüchsen in seinem Haus gehabt und zu seinem Harnasch ain fewrpüchs, und . . . hat die bolwerck helffen beratschlagen" und mannigfach in die politischen Händel eingegriffen[290]). Es war ihm recht, wenn die streitbaren Herrn von Liechtenstein seine Glaubensbrüder mit Waffengewalt gegen die Übergriffe des königlichen Beamten schützten[291]). Den friedsamen Jakob Groß aber, der um seines Gewissens willen nicht „die Leute totschlagen" konnte, hat er ohne Umstände aus der Gemeinde ausgeschlossen[292]).

In alledem aber hat Hubmaier mit unbeirrbarer Leidenschaft festgehalten an der urtäuferischen Forderung der Leidsamkeit, der persönlichen Wehrlosigkeit, zumal in religiösen

289) Sachsse S. 216. Händiges a. a. O.
290) Sachsse S. 151. 216.
291) Händiges S. 60.
292) Sachsse S. 151. 217.

Dingen. Nicht das Töten allein ist dem Christen versagt, auch Haß und Zorn. Demütig soll er die Trübsal auf sich nehmen. Er darf gegen seine Beleidiger nicht klagen und nicht Rache suchen an seinem Verfolger. Er kann den Teufel nicht überwinden mit eisernen Waffen[293]). Er kann die Wahrheit nicht anders zur Durchsetzung bringen als mit dem Beweis des Leidens und des unbesiegten Sterbens. Hubmaier hat sich nicht umsonst die Losung gewählt von der untödtlichen Wahrheit. Er hat mit seinem Wahlspruch Ernst gemacht, als seine „Stunde" kam[294]).

Er ist trotzdem allein geblieben unter den Täufern seiner Zeit. Aber die Geschichte hat für ihn gearbeitet. So einstimmig, wie seine Stellung zur Kriegsdienstfrage im 16. Jahrhundert abgelehnt wurde, so allgemein fast hat sie sich im 19. Jahrhundert durchgesetzt in der Praxis der Mennoniten Mitteleuropas[295]). Der starke und klare Geist Hubmaiers hat gesiegt.

Abgeschlossen am 1. Oktober 1933.

293) Sachsse S. 74 f.
294) Zum Begriff der „Stunde" s. Hubmaier bei Sachsse S. 72, 2 a. E.
295) Zur neueren Entwicklung s. Händiges S. 65 ff.

Vorläufiges über Zinzendorfs Stellung zur Mystik.

Von Wilhelm Bettermann
Herrnhut, Sachsen.

Wer über Zinzendorf arbeitet, erlebt Überraschungen: man glaubt den Hauptzug seines Wesens erfaßt zu haben, geht der Sache in den Quellen nach und findet lauter Gegenbeweise; dann stellt man sich um und macht dieselbe Erfahrung von der andern Seite aus. Was ist denn Zinzendorf nun eigentlich? Lutheranus Lutheranissimus, wie ihn ein separatistischer Gegner nannte, oder spiritualistischer Schwärmer? Enger Kirchenmann oder independenter Separatist? Klarer Denker oder unklarer Gefühlsmensch? Theologischer Führer oder spekulierender Dilettant? Einfältig kindlicher Christ oder verschlagener Diplomat? Vertreter einer gesunden Sexualpädagogik oder entgleisender Psychopath? Für alles das ist er zu seiner Zeit gehalten worden, und auch heute ist das Urteil über ihn nicht eindeutig. Das ist vielleicht nicht wunderbar bei einem Menschen, in dem alles Bewegung ist, in dem die lebendige Dynamik aller Systematisierung widerstrebt.

Es ist darum klar, daß Zinzendorfs Stellung zur Mystik schwer eindeutig festzustellen sein wird, und es ist die Frage, ob man ihn so unbesehen zum Mystiker stempeln darf, wie es gewöhnlich geschieht. Einen Höhepunkt der Brautmystik stellt er nicht dar — das würde ihn zu einer unzeitgemäßen Erscheinung machen —, vielmehr zeigt das, was man als solche Mystik bei ihm bezeichnet, epigonenhafte Züge dogmatischer Erstarrung und unnatürlicher Verzerrung. Die Sache sieht nicht ganz echt aus, und es liegt der Gedanke nahe, daß hier überlieferte Formen mit einem ihnen artfremden Inhalt erfüllt worden sind. Und in der Tat sind die Jahre, wo sich jene sogenannte Brautmystik zeigt, zu gleicher Zeit die Periode, in der er am stärksten das Heiligungsstreben des Pietismus durch lutherisches

Rechtfertigungschristentum überwunden hat, und von der lutherischen Abendmahlslehre führt eine gerade Linie zu seiner Blut- und Wundentheologie und zur Ehereligion. Man darf wohl fragen, ob die Ehereligion wirklich überhöhte Brautmystik sei oder nicht vielmehr einen eigenen Ursprungsort habe. Zinzendorf hat zur Offenbarung Johannis nähere und lebensvollere Beziehungen als zum Hohen Lied, und darum ist die eschatologische Hochzeit des Lammes in Verbindung mit den Prophetenstellen, wo der Abfall von Gott als Hurerei bezeichnet wird, die Hauptquelle und der stete Orientierungspunkt der Ehereligion. Dadurch sind natürlich Einwirkungen der Brautmystik von vornherein nicht ausgeschlossen, aber sie beherrschen nicht das ganze Feld. Wichtiger aber ist die Frage, ob das Braut- oder Eheverhältnis die Form ist, unter der eine Vereinigung mit der Gottheit erstrebt wird.

Diese Frage mag seltsam erscheinen, weil die Natur jener Bilder die Bejahung der Frage selbstverständlich und also die Frage überflüssig zu machen scheint. Sie ist aber berechtigt; denn die religiöse Sprache ist konservativ: alte Schemata werden übernommen und mit neuem Inhalt gefüllt. Dazu kommt, daß die genannten Bilder aus der Bibel stammen. Man kann also aus biblizistischen Gründen diese Vorstellungen gebrauchen und sie aus dem Schriftzusammenhang in andrer Richtung deuten. Bei Zinzendorf liegen solche Möglichkeiten vor. Es ist vielleicht letztlich nicht entscheidend, aber doch zu beachten, daß er sich in immer steigendem Maße als Gegner der Mystik gefühlt hat. Schon der Neunzehnjährige stellt sich die Frage, die sicher durch den von ihm erlebten Gegensatz von Halle und Wittenberg hervorgerufen war, ob und wann der Ausdruck „verborgenes Leben der Gläubigen" berechtigt sei; 1726 oder 27 sucht er ein mystisches Lied über das „Nichts" durch ein eigenes zu entkräften: die „entblößte" Seele hält an's Glaubens Trost [1]); 1729 erklärt er die Nachgiebigkeit, die sein eben verstorbener

1) Man kann im Schrifttum Zinzendorfs lange herumsuchen, bis man die Begriffe Nichts oder Entblößung an anderer Stelle wieder findet, jedenfalls stehen sie nie an zentraler Stelle. Sein eigenes Lied über das Nichts hat er ins Londoner Gesangbuch (1753) nicht mehr aufgenommen.

Freund, der Kardinal von Noailles, von 1720 an gegen die Constitutio Unigenitus bewiesen hatte, aus dem spiritus mysticus, der schon oft Zeugen Jesu zum Wanken gebracht habe; 1731, als spanische und französische Mystik, besonders die Guyon, in seiner Gemeinde gelesen wurden, hat er sich in bewußtem Rückgang auf Luther damit auseinandergesetzt und mit Erfolg davor gewarnt; 1741 hat er sein Lied vom Adel der Seele aus der 3. Auflage des Herrnhuter Gesangbuches stillschweigend weggelassen. In den 40er Jahren finden sich dann die allerentschiedensten Äußerungen gegen die Mystik, die in ihrer Schärfe höchstens vielleicht von denen gegen Sozinianismus und Quäkertum übertroffen werden. Das Schlimmste sei gar nicht die Lehre, die freilich voller Irrtümer sei, das Dunkle liebe und nichts gerne deutlich habe, sondern die Greuelsünde der Einbildung von sich selbst, man mache die Kreatur zum Gott, apotheosiere den Menschen, was fanatische, wo nicht satanische Prinzipien seien.

Dieses Selbstzeugnis von seiner Stellung gegen die Mystik, wie er sie verstand, zeigt zum mindesten, daß er sich den Einflüssen der Mystik nicht schrankenlos geöffnet hat, schließt aber nicht aus, daß er unbewußt mystische Motive aufgenommen und in seine Theologie verarbeitet hat. Doch spielt die mystische Theologie als Ganzes bei ihm keine Rolle; trotz seiner stark theologiekritischen Stellung ist sie ihm nicht die wahre Theologie der Kinder Gottes. Einen Mann wie Gottfried Arnold findet er allzu sehr in die Mystik verliebt. Daß sich bei ihm mystische Ausdrücke finden, leugnet er nicht; das Gesangbuch müsse mystische Ausdrücke enthalten, weil es so stark gegen die Mystik kämpfe, und seltsamerweise beurteilt er die späteren Teile des Gesangbuchs, die, in denen sich die Sichtungszeit auswirkt, als lutherisch, während der erste Teil eher noch Mystisches enthalte. Wir begegnen hier der gewöhnlichen Weise Zinzendorfs, fremde Überzeugungen zu bekämpfen: er sucht den Gegner auf dessen eigenem Felde zu schlagen, spricht in seiner Sprache und sucht ihn, diese Sprache beibehaltend, einer andern Auffassung zuzuführen. Das erschwert ungeheuer die Aufgabe, festzustellen, woher die Elemente der Theologie Zinzendorfs

stammen, die er ja nach seiner eigenen Überzeugung aus der Schrift hat. Außerdem nennt er bei den vielen Anführungen und Anspielungen, die sich in seinen Reden finden, selten eine Quelle. Nur einen Mann nennt er häufiger, und das ist Luther. Er tut das nicht nur seinen Gegnern gegenüber, sondern auch im engsten Kreis, bei seinen extemporierten Synodal- und Erbauungsreden. Der Grund dafür ist der, daß er seine Gemeine nicht an andern Größen der Kirchengeschichte, sondern an Luther orientieren wollte. Wenn er andre verschweigt, so liegt das auch wohl daran, daß er sich gewöhnlich nicht mit literarischen Größen auseinandersetzt, sondern mit dem Niederschlag, den ihre Anschauungen in den Köpfen der Laien gefunden haben, mit den Motiven, die daher entstanden, und den Folgerungen, die daraus gezogen wurden. Die genannte Arbeitsweise hängt mit der Art seines Denkens zusammen. Zinzendorf denkt in Kreisen immer um einen Mittelpunkt herum, und die einzelnen Vorstellungen und Begriffe, die er von andern übernimmt, müssen sich dem Ganzen einordnen und werden umgebogen.

Der beherrschende Mittelpunkt seiner Theologie, um den alle Vorstellungen kreisen und von dem aus sie zu deuten sind, ist der Satz, den er als Zentralwahrheit der Schrift durch Jahrzehnte hindurch immer wieder hervorhebt, daß der Schöpfer Mensch geworden ist, daß sich Gott, weil die Menschen nicht von sich aus zu ihm kommen konnten, in die Niedrigkeit des kreatürlichen Daseins begeben habe. Von hier aus erhält auch die Bräutigamsvorstellung des Hohen Liedes ihre Bestimmtheit. Es ist dabei von keiner Liebe von Gleich zu Gleich die Rede, sondern der Bräutigam ist der König und Herr, noch dazu der Herr, der sich seine Braut mit Blut erworben hat. Die Braut ist die Magd, die ungehorsam ist und die er mit Freundlichkeit und Ernst ermahnt und straft und mit dem Strahl seiner Majestät zurechtbringt. Demgemäß ist das Thema seiner Verkündigung vor seiner völligen Hinwendung zur Rechtfertigung (1734) eine freiwillig, aus Dank und Liebe geleistete Nachfolge Jesu, die Mannentreue gegen den König, der für sein Volk sein Leben gelassen hat. Später sieht er in dem Bräuti-

gam des Hohen Liedes die Martergestalt des Heilandes geschildert. Gott, in diese sündige Welt eingegangen und in der Gestalt des sündigen Fleisches erschienen, hat keine Gestalt noch Schöne, er ist so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbirgt. Die realistische Ausmalung der Leidensgestalt Jesu und seiner Wunden dient nicht der Erweckung des Mitleids, auch nicht der Schilderung menschlicher Größe im Leiden, sondern ist der Ausdruck der Paradoxie dessen, daß Gott Mensch geworden ist, der unbegreiflichen Herunterlassung des Schöpfers zur sündigen Kreatur. Ihn kann man nur ansehen, wenn man in seiner Kreuzgestalt die menschliche Sünde sieht, selber zum Sünder wird und das Wunder der Gnade glaubt. Die Liebe zu ihm ist der amor subtimidus der großen Sünderin, der viel vergeben ist und zu der gesprochen wird: Dein Glaube hat dir geholfen. Der Abstand von Schöpfer und Geschöpf bleibt bestehen. Zinzendorf redet auch kaum von einer unio, und wenig von Gemeinschaft mit Gott und dem Heiland, die Worte, die er gewöhnlich gebraucht, sind: Umgang, Konnexion mit ihm, Attachement an ihn.

Auch die Ehevorstellung bedeutet in ihrer Anwendung auf die Religion die Einheit nur in der Zweiheit. Von modernen Gedanken der Seelengemeinschaft muß man dabei absehen. An so etwas hat Zinzendorf bei der Ehe nie gedacht. Mit Epheser 5 steht er durchaus auf dem Standpunkt, daß der Mann der Herr sei. Darum ist die Gemeine, und darum sind die Seelen Jesu Eigentum, Christus ist das Haupt und bleibt stets den Gliedern übergeordnet. Es kommt noch dazu, daß es der Schöpfer mit einer abgefallenen Welt zu tun hat und daß er eine Hure heiraten muß; weil ihm davor graute, hat Jesus in Gethsemane Angstschweiß geschwitzt. Die Ehereligion ist außerdem eschatologisch bestimmt: die Hochzeit des Lammes findet erst in der Vollendung statt, was hier davon zu haben ist, etwa im Abendmahl, ist nur etwas Vorläufiges. Auch darin macht sich etwas von Distanz geltend. Und wenn an die Vollendung gedacht wird, bleibt Geschöpf Geschöpf bis in alle Ewigkeit.

Die beiden genannten Vorstellungskreise scheinen mir an sich, so wie sie Zinzendorf verwendet, nicht mystisch bestimmt zu sein,

weil die Richtung auf Einheit immer wesentlich durch den Abstand von Schöpfer und Geschöpf und durch die Rechtfertigung gestört wird. Man kann eher an einer andern Stelle ein Einfallstor für die Mystik vermuten. Dabei handelt es sich aber auch nicht um einzelne mystische Vorstellungen, die doch immer wieder lutherisch umgebogen werden, sondern um eine Stimmung, die über dem Ganzen lagert, und die dann natürlich auch auf jene Vorstellungskreise übergreifen kann. Zinzendorf hat eine eigenartige Eschatologie, von der man zunächst gar nichts merkt, weil sie wenig Wert auf die Ausbildung eines Lehrstückes legt. Im Unterschied von den Eschatologen des Pietismus spielt bei ihm Apokalyptik und Chiliasmus keine Rolle; die Ungeduld des Wartens und Rechnens ist aufgehoben, weil seine Eschatologie eine aktuelle und zugleich dynamische ist. Man ist hier schon selig und fühlt sich eins mit der vollendeten Gemeine. Im Zusammenhang damit redet er so stark vom Haben und Genießen, vom Sehen, Fühlen und Schmecken, daß man auf den Gedanken kommen kann, hier melde sich ein Trieb zur Einheit an, der die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf zu überspringen trachte. Aber abgesehen davon, daß hier der Heilsunsicherheit des Pietismus gegenüber die neutestamentliche Verkündigung: Das Reich Gottes ist da! stark zum Ausdruck kommt, ist diese Eschatologie ganz in den Gedanken der Gemeine hineingezogen, und diese Gemeine wird als Sündergemeine aufgefaßt, beruht auf der Rechtfertigung und bedarf ihrer jeden Augenblick. Und hat Zinzendorf etwas von jenem mystischen Trieb gehabt, so wehrt er sich immer wieder dagegen: die häßlichen und anstößigen Ausdrücke, die er gebraucht, drücken die Paradoxie des Zusammenkommens von Gott und Mensch lebendig aus, der häßliche Christus ohne Gestalt und Schöne, der Heiland mit den Wunden, zeigt die unauflösbare Dissonanz zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Außerdem findet das Reden vom Haben, Fühlen und Sehen noch eine merkwürdige Grenze. Zinzendorf war kein visueller Typus: wenn er die Augen zumache, so kriege er kein Bild, und alles sei für ihn schwarz, so kennzeichnet er seine Art. Auch erzählt er, er habe sich in seinen Schülerjahren in Halle oft

gemüht, vom Heiland zu träumen und ihn zu sehen, um nicht der einzige unter seinen Kameraden zu sein, der von so etwas nichts zu sagen wüßte, aber es sei alles vergeblich gewesen. Er hat also deshalb so stark vom Sehen und Fühlen geredet und auf diesem Gebiete Grenzen überschritten, weil ihn seine Geistesanlage im Stich ließ und ihm dann auch die Gefahren, die hier liegen, verbarg. Er wußte, daß ihm dieser scheinbare Mangel zum Heile war. Er wollte sehen und fühlen und glaubte, sehen und fühlen zu müssen, und sah und fühlte doch nicht, und gerade in den wichtigsten Augenblicken nicht, zum Beispiel beim Abendmahl. Trotzdem wandte er sich nicht ab, sondern hielt sich an Gott. Das ist Glaube, Glaube ohne Sehen. Darum war auch das Wort aus dem ersten Petrusbrief eins seiner Lieblingsworte: ihn lieben und an ihn glauben, den man nicht gesehen hat.

Er hat aber auch deshalb vom Haben und Sehen geredet, weil es ihm darauf ankam, die Realität Gottes und der Erlösung festzustellen. Gott, sein Wirken und seine Gaben sind nicht Gedankendinge, über die man spekuliert, sondern es sind Sachen, die in die tatsächliche Welt hineingehören und hineinwirken. Darum muß sich alles realisieren. Der Gedanke der Realisierung, den Zinzendorf mit dem Pietismus gemeinsam hatte, hat zwei Seiten. Er kann Unglaube sein, weil man erst sehen will, ehe man glaubt, aber er kann auch Glaube sein, weil man die Dinge des Glaubens für wirkende Sachen hält, obwohl man die Wirkung nicht sieht. Das letzte ist bei Zinzendorf der Fall. Der nicht Sehende sagt, daß er sehe, um damit auszudrücken: die Sache ist dennoch real.

Allerdings läßt die starke Betonung der Wirklichkeit auf das Vorhandensein eines Zweifels schließen. Der Zweifel ist auch da, allerdings nur zu einem Teil in Zinzendorf selbst, zum größten Teil in der Zeitlage. Seit Descartes durch seinen radikalen Zweifel die Außenwelt in Frage gestellt hatte, begann mit dem naiven Glauben an die Außenwelt auch der naive Glaube an Gott den Menschen zu entgleiten. Darum stehen Aufklärung und Pietismus unter dem Zweifel. Man nimmt nicht mehr unbesehen eine unbezweifelte Tradition an, son-

dern man muß entweder wie die Aufklärung durch Vernunftschlüsse des Daseins Gottes persönlich gewiß werden oder man sucht es, wie der Pietismus, persönlich zu erleben. Darum spielt für den Pietismus die Mystik eine Rolle. Zinzendorf ist von dem Zweifel auch berührt worden. Er erzählt, daß er in seinem achten Jahre in einer schlaflosen Nacht von den furchtbarsten Zweifeln über die Existenz Gottes gequält worden sei, gegen die alles, was er später von Einwendungen der Atheisten gelesen habe, eine Kleinigkeit gewesen sei. Aber diese Zweifel drangen bei ihm nicht bis ins Zentrum. „Daß der Sohn Gottes mein Herr sei, das wußte ich so gewiß, als ich meine fünf Finger wußte." Er faßte darum den Entschluß, alles Spekulieren zu lassen, den Verstand in menschlichen Dingen so weit zu gebrauchen, als er lange, im Geistlichen aber bei der ins Herz gefaßten Wahrheit zu bleiben. Es ist wahrscheinlich, daß er in die Erzählungen von jenem Erlebnis Deutungen aus späterer Zeit hineinträgt, und was damals keimhaft vorhanden war, nach der Entwicklung, die es später genommen hat, schildert; trotzdem aber zeigt uns diese Schilderung die Wesenszüge seiner Frömmigkeit. In ihm war ein Stück unbezweifelte, niemals angefochtene Tradition. Das machte ihm das hallische Bekehrungserlebnis unzugänglich und gab seiner Frömmigkeit einen Zug von naiver Kraft. Daneben aber finden sich auch Züge, die ihn der Aufklärung und besonders dem Pietismus und der Mystik verwandt machen. Das ist einmal der rationale Trieb, der Gott durch Spekulieren näher kommen will, und dann der pietistisch-mystische, der haben, fühlen und erleben und dadurch den Zweifel bannen will. Beides war ihm ungemütlich, denn er sah darin das Streben des Geschöpfes, über seine Geschöpflichkeit hinauszukommen und auf eigenen Wegen zu Gott zu gelangen. Von diesen Trieben fühlte er sein Leben lang seine Frömmigkeit angefochten und bedroht. Die Bedrohung war am stärksten in der Sichtungszeit, wo er den Pietismus und die Vernunft völlig geschlagen glaubte. In der unbewußten Abwehr dagegen bildete er in dieser Zeit die lutherischen Motive seiner Frömmigkeit am stärksten aus, so daß er in die nächste Nähe Luthers gelangte. Der Widerstreit jenes

naiven Grundzuges seiner Frömmigkeit und des mystischen und rationalen Triebes hat seine Theologie hervorgebracht, in der sich Mystisches und Antimystisches oft in seltsamer Weise untrennbar verbindet. Weil er gegen sich selbst gekämpft hat, hat er auch so scharfe Äußerungen gegen die Mystik getan (wie auch gegen die Herrschaft der Vernunft) und sie in seiner Umgebung so stark zu bekämpfen versucht. Und eben deshalb konnte er auch seinen Anhängern den Weg aus der Mystik heraus zeigen. Dieser sein Kampf gegen die Mystik hat noch lange nachgewirkt. Nicht nur er hat seinen Anhängern das Lesen mystischer Schriften abgewöhnt, sondern noch lange nach seinem Tode haben herrnhutische Diasporaarbeiter bei den Erweckten im Lande hin und her gegen mystische Bücher gekämpft. Sobald einer aufs Bücherlesen kam, wurde er ihnen verdächtig, und sie gaben ihn verloren. Diese stille Wirkung während der Zeit des Rationalismus hat, als die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts aufkam, die Frucht getragen, daß sich der Neupietismus mit dem Neuluthertum zusammenfinden konnte. Fassen wir Zinzendorf dynamisch auf und sehen wir auf die Wirkung, die er ausgeübt hat, so können wir ihn eher zu den Überwindern der Mystik als zu den Mystikern selbst zählen. Stellen wir aber die Frage, ob seine Theologie und seine Frömmigkeit neben andern auch mystische Züge trage, so ist diese Frage zu bejahen; doch ist dazu zu bemerken, daß sie, wo sie auftreten, sofort durch Entgegenstehendes aufgehoben werden.

Es ist noch nötig, etwas über die religiöse Verwendung geschlechtlicher Ausdrücke zu sagen. Zinzendorf sagt, daß er sie aus der Bibel habe. Und das ist auch wahr; denn es ist ganz gewiß, daß die Auffassung der Bibel, wie man sie in Pietistenkreisen noch hatte, und der Wunsch, möglichst viel aus der Bibel anzuwenden und ins Leben überzuführen, eine starke Wirkung dahin ausgeübt haben kann, manches im Gehorsam zu verwerten, was man sonst nicht verwertet hätte. Und auch das ist wahr, daß wir über „Bilder" wie Hochzeit und Jungfrau ganz anders hinweglesen, als es Zinzendorf tun konnte, für den sie noch eine Offenbarungsrealität hatten. Aber das alles er-

klärt die Tatsache noch nicht, daß er gerade dieses Gebiet besonders angebaut hat. Er hat ungescheut die Unterscheidungsglieder und den Geschlechtsakt in religiösen Zusammenhängen genannt. Pfister begeht hier allerdings den Fehler, daß er jedesmal, wenn Zinzendorf von der Ehe redet, an den Geschlechtsakt selber denkt, auch wenn die Ehe in ihrer Ganzheit als Lebensgemeinschaft gemeint ist. Aber der Geschlechtsakt ist genannt und wird neben anderem religiös verwertet. Zinzendorf glaubt von diesen Sachen reden zu dürfen, weil die Bibel offen davon redet und weil er den Geschlechtsakt an sich nicht für Sünde hält. Bedenken gegen seine Nennung in Verbindung mit der Religion hat er deshalb nicht, weil der Angelpunkt der christlichen Religion der ist, daß der Schöpfer sich in die Niedrigkeit des menschlichen Lebens mit all ihren Peinlichkeiten begeben hat, daß er wirklicher Mensch, Mensch in konkreter männlicher Bestimmtheit, geworden ist. Der Satan hat zwar in die Geschlechtsverhältnisse viel Sünde gemengt, aber seitdem Jesus die weiblichen Glieder bewohnt und die männlichen Glieder selbst an sich getragen hat, sind sie in ihrer Würde wiederhergestellt, man hat sich ihrer nicht zu schämen, sondern sie mit Ehrfurcht anzusehen. Die Mannheit Jesu ist die Bürgschaft dafür, daß sich die Erlösung auch auf unsere Leiblichkeit und alle daher kommenden Nöte erstreckt. Um diese Gedankengänge noch besser zu würdigen, müssen wir die Sexualpädagogik streifen, die Zinzendorf von 1726 an für seine Siedlungen als eine sozialethische Notwendigkeit erkannt hatte. Wer diese Sexualpädagogik kennt, die sich auch mit ernsthaften hygienischen Erwägungen verband, für den fällt Pfisters Verdrängungshypothese, die auch sonst schwach gestützt ist, von selbst in sich zusammen. Zinzendorf hatte dabei nicht nur gegen naive Dorfsitten, sondern vor allen Dingen gegen die Eheangst und -scheu der Pietisten zu kämpfen. Was er diesen abzugewöhnen hatte, war vor allem die „Verachtung", d. h. die Verachtung ihrer Leiblichkeit, die Scheu vor dem Geschlechtsverkehr in der Ehe und die Verachtung des Weibes als der Verführerin zur Sünde. Er sah darin übertriebene Geistlichkeit und den Hochmut, über die Stellung eines Geschöpfes von Fleisch und Blut,

über den von Gott gesetzten Stand hinauszukommen. Seiner Glieder hat man sich nicht zu schämen; die Scham — wir würden sagen: die Prüderie — ist vom Teufel. Der Geschlechtsverkehr in der Ehe ist eine Sache des Instinkts, und gegen den Instinkt zu handeln, ist wider den Schöpfer.

Daß Zinzendorf die Geschlechtsnöte der Pietisten sah, daß er sie energisch angriff und die Geschlechtsverhältnisse so eng mit dem Evangelium zu verbinden suchte, das lag wohl daran, daß er in seiner Art einen Zug zum Schöpfungsmäßigen hatte. Das rückt ihn nicht in die Nähe der Mystik, die hier meist eher in der Gefahr war, zu spiritualisieren, sondern in die Nähe Luthers. Wie dieser aber wußte er, daß es nur eine gefallene Schöpfung gibt, und darum ist das Schöpfungsmäßige nur durch die Erlösung zugänglich. Auch von hier aus gelangt man wie von jedem andern seiner Vorstellungskreise auf geradem Wege zu dem alles beherrschenden Mittelpunkt seiner Theologie: Mein Schöpfer, mein Heiland!

Abgeschlossen im Dezember 1932.

Ein Überrest der alten Agapen in der griechischen Kirche.

Von Basil Stephanides,
Athen, Plateia Kolonakiou 6 A.

In der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts wurde die Eucharistie von dem gemeinsamen Abendessen der Christen getrennt und auf den Morgen verlegt. Das gemeinsame Abendessen, die sogenannte Agape, hatte ein Sinnbild der Eucharistie beibehalten, d. h. das Brechen des Brots und die Segnung des Kelchs, war aber keine Eucharistie mehr.

Diese Agape fand am Abend, entweder in der Kirche oder im Hause des Gastgebers, statt. Den Vorsitz beim Mahle führte der Bischof oder ein anderer Geistlicher. Dieser ergriff ein Brot, sprach ein Gebet darüber, brach es und verteilte es unter die Tischgenossen. Jeder hatte einen Becher Wein vor sich, über dem er ein Gebet sprach. Mit dieser Handlung fing der vorsitzende Kleriker selbstverständlich an und unter seiner Führung wurde sie vollzogen. Wenn man diese beiden heiligen Handlungen miteinander vergleicht, bemerkt man, daß das Brot größere Bedeutung als der Wein hatte; nur dieses wurde durch die Hand des Geistlichen verteilt und Eulogie genannt. Beide Handlungen fanden entweder am Anfang oder am Ende des Mahles statt.

Die Gebete, welche über dem Brot und dem Kelch im Sakrament der Eucharistie gesprochen wurden, waren Dankgebete. Was für Gebete es aber waren, die über dem Brot und dem Wein der Agape gesprochen wurden, wissen wir nicht. Die äthiopische Übersetzung der Hippolytischen Kirchenordnung nennt allerdings Psalmen des Alten Testaments[1]; galt dies aber überall? In diesem Fall hat es sich nicht erhalten, und die Psalmen sind durch andere Gebete ersetzt worden.

Das Begehen der Agape wurde auf Heiligentage beschränkt. Das erfahren wir aus Eusebius von Alexandrien, der zwischen dem 5. und dem 7. Jahrhundert gelebt hat[2]. Aus seinen Worten geht hervor, daß die Agapen von reichen oder armen Privatleuten veranstaltet und die betreffenden Kosten von ihnen übernommen wurden; aber man kann nicht erkennen, ob sie nur in Privathäusern oder auch in Kirchen stattfanden.

Über diese Frage haben wir ein anderes Zeugnis. Es ist wahr, daß die Synode von Laodicea (343—381) verboten hat, die Agapen in den Kirchen abzuhalten, indem sie festsetzte: ὅτι οὐ δεῖ ἐν τοῖς κυριακοῖς

1) H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, S. 201.
2) Migne, PG. 86, I, 357 und 364.

ἢ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τὰς λεγομένας ἀγάπας ποιεῖν καὶ ἔνδον ἐν τῷ οἴκῳ (Gottes) ἐσθίειν καὶ ἀκούβιτα στρωννύειν (can. 28). Aber die Trullanische Synode (692) war gezwungen, diesen Canon zu wiederholen, und zwar mit dem Zusatz: οἱ δέ τοῦτο ποιεῖν τολμῶντες ἢ παυσάσθωσαν ἢ ἀφοριζέσθωσαν (Canon 74); hieraus geht hervor, daß wenigstens bis zu dieser Zeit, d. h. Ende des 7. Jahrhunderts, die Agapen auch in den Kirchen stattfanden.

Als unzweifelhafte Tatsache wird in der Kirchengeschichte erwähnt, daß die Agape verschwunden ist. Trotzdem ist ein Überrest derselben in der griechischen Kirche bis heute erhalten. Er heißt Artoklasie (ἀρτοκλασία, Brotbrechen). Die Artoklasie findet in der Kirche am Vorabend eines Heiligentages während der Vesper statt. Ein Privatmann, welcher jenen Heiligentag wegen irgendeines Grundes feiert, bringt fünf Brote und eine kleine Flasche Wein dar. Die Brote sind wie diejenigen, welche für die Eucharistie gebraucht werden, d. h. mit den bekannten Siegeln versehen. Alles andere, was heute dazu dargebracht wird, fehlte in älterer Zeit, wie wir sehen werden. Der zelebrierende Geistliche, ein Bischof oder ein Presbyter, ergreift im bestimmten Moment eins von diesen Broten, spricht ein Gebet und macht über dem Brot mit der rechten Hand das Zeichen des Segnens. Die Brote werden dann gebrochen und unter alle in der Kirche Anwesenden verteilt. Jeder ißt ein Stück an Ort und Stelle oder nimmt es nach Hause mit. Der Wein wird nicht verteilt, ist ja auch nicht ausreichend dazu. Wir haben oben gesehen, daß auch in den Agapen das Brot größere Bedeutung hatte als der Wein, denn es allein wurde durch die Hand des Geistlichen verteilt und Eulogie genannt. Ein gemeinsames Abendessen findet weder vor der Zeremonie der Artoklasie noch nachher statt.

Hieraus kann man folgendes schließen: Wie in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts die Eucharistie von dem gemeinsamen Abendessen der Christen abgetrennt wurde, und dem letzteren nur ein Abbild des Sakraments, d. h. das Brotbrechen und die Segnung des Kelchs, verblieb, so fand nach dem 7. Jahrhundert[3]) eine zweite Trennung statt. Dies Abbild der Eucharistie nämlich wurde wieder von dem gemeinsamen Abendessen getrennt und zu einer besonderen Zeremonie gestaltet. Sie bestand aus Brotbrechen und Segnung des Weins und behielt den alten Namen der Eucharistie, Artoklasia (κλάσις τοῦ ἄρτου). Das gemeinsame Abendessen ist nunmehr aus den Kirchen ausgeschlossen. Wann diese zweite Trennung stattfand, kann man vielleicht genauer durch Untersuchung der verschiedenen Handschriften des Euchologion feststellen.

Das Gebet, welches bei der Artoklasie gesprochen wird, schreibe ich weiter unten aus dem Euchologion von Goar ab. Dieses Euchologion

3) Vgl. das über den trullanischen Canon Gesagte.

spricht von der Zeremonie, wie sie in den Klöstern begangen wurde: Ὁ κελλαρίτης προτίθησιν ἐν τῷ ἀναλογίῳ ἄρτους πέντε, ἐξ ὧν ἐσθίομεν ἐν τῇ τραπέζῃ, ὡσαύτως καὶ στάμνον μεστὴν οἴνου τοῦ καλλίστου, ὁ δὲ ἱερεὺς λαβὼν ἄρτον ἕνα ἐπὶ χεῖρας καὶ τυπώσας ἐν αὐτῷ σταυρὸν ἐπεύχεται τὴν εὐχὴν ταύτην μεγαλοφώνως (S. 34). Aus dieser Notiz wird klar, daß nur Brote und Wein in der Kirche aufgestellt wurden, und daß hier die Brote der Artoklasie sich gar nicht von den gewöhnlichen Tischbroten unterscheiden. Daraus ist folgendes zu schließen: Als dies geschrieben wurde, präparierte man schon das Brot der Eucharistie anders, d. h. man drückte ihm die Siegel auf und buk es im Gefäß. In älterer Zeit war aber, wie bekannt, auch dieses Brot nicht verschieden von gewöhnlichem Brot. Zuerst also wurde das Brot der Eucharistie verändert, und dann sind ihm die Brote der Artoklasie gefolgt. Das erwähnte Gebet lautet: Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ εὐλογήσας τοὺς πέντε ἄρτους ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἐξ αὐτῶν πεντακισχιλίους ἄνδρας χορτάσας, αὐτὸς εὐλόγησον καὶ τοὺς ἄρτους τούτους, τὸν σῖτον, τὸν οἶνον καὶ τὸ ἔλαιον καὶ πλήθυνον αὐτὰ ἐν τῇ μονῇ ταύτῃ καὶ εἰς τὸν κόσμον σου ἅπαντα καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνοντας πιστοὺς ἁγίασον. Ὅτι σὺ εἶ ὁ εὐλογῶν καὶ ἁγιάζων τὰ σύμπαντα, Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Das Gebet mußte selbstverständlich mit den in der Kirche aufgestellten Materien übereinstimmen; es durfte darin nur Brot und Wein erwähnt werden. Man kann vermuten, daß es eine ältere Fassung gab, in der die Worte τὸν σῖτον .. καὶ τὸ ἔλαιον fehlten. Wahrscheinlich wurden zunächst nur die Worte τὸν σῖτον hinzugefügt, mit denen das Getreide gemeint war, aus welchem die Brote bereitet wurden. Als man später diese Worte allgemeiner auffaßte, hat man noch das Öl hinzugesetzt. Wann diese Zusätze im Gebet gemacht worden sind, wäre vielleicht wieder durch Untersuchung der verschiedenen Handschriften des Euchologion festzustellen. Heutzutage werden nun auch zwei kleine Gefäße in der Kirche aufgestellt, welche Getreide und Öl enthalten. So hat sich die Artoklasie allerdings der Darbringung verschiedener Feldfrüchte (Obst etc.) genähert, aber daß sie noch immer sich wesentlich von dieser unterscheidet, geht aus dem Vergleich der bei beiden üblichen Zeremonien und Gebete hervor.

Dieser Vergleich zeigt folgendes: 1. die Feldfrüchte werden bei ihrer Ernte dargebracht; die Artoklasie findet ganz unabhängig von der Ernte der dabei dargebrachten Früchte (Getreide, Öl, Wein) statt, welche ja auch nicht zur gleichen Zeit geerntet werden; 2. alles, was die Darbringung der Feldfrüchte betrifft, findet sich im Euchologion unabhängig von der Vesper oder einer anderen kirchlichen Zeremonie (Euchologion von Goar S. 522), während die Artoklasie einen unabtrennbaren Bestandteil der Zeremonie der Vesper bildet (ebd. S. 34),

obwohl sie dabei nicht regelmäßig, sondern außerordentlich begangen wird; 3. die Gebete bei der Darbringung der Feldfrüchte enthalten entweder Bitten um Gewährung materieller Güter oder Dank für Erlangung derselben, und in einem dieser Gebete stehen die Worte καὶ τοῖς αἰωνίοις θησαυροῖς ἐναποθέσθαι ταῦτα (d. h. die dargebrachten Feldfrüchte) καταξίωσον (ebd. S. 522). Dagegen spricht das Gebet der Artoklasie eigentlich von der Segnung der Brote und des Weins und von der Segnung der Gläubigen durch den Genuß derselben.

Das erwähnte Gebet der Artoklasie bringt diese Zeremonie in Beziehung zu der Speisung der Fünftausend in der Wüste durch Jesus. Es ist bekannt, daß diese Speisung mit der Eucharistie und der Agape in Zusammenhang gebracht wird. Im Evangelium des Johannes (6, 1—15 und 27—58) folgt die Rede Jesu über das Brot des Lebens und die Eucharistie sofort nach der Speisung und aus Anlaß derselben. Das gleiche beweisen auch die Katakombenbilder, auf welchen die Speisung und die Eucharistie nebeneinander und eine für die andere begegnen. Beide werden als Darstellung der zukünftigen Seligkeit genommen. Prof. H. Lietzmann[4]) will die in der alten Kirche vorkommende Eucharistie nur mit Brot durch diese Speisung erklären. Die Beziehung der Artoklasie auf die Speisung der Fünftausend ist also ein weiterer Beweis, daß die Artoklasie ein Überrest der alten Agapen ist. Im Gebet der Artoklasie wird nicht gesagt, daß die Brote, die man darbringt, fünf sind (εὐλόγησον τοὺς ἀρτίους τούτους). Es durften also mehr oder weniger sein, aber ihre Zahl wurde bald der Zahl der Brote in der Wüste angeglichen, die das Gebet als Vorbild erwähnt. Im allgemeinen kann man sagen, daß die Beziehung auf die Speisung der Fünftausend in der Artoklasie deutlicher ist als in den alten Agapen.

Wie die alte Agape, von welcher die Eucharistie schon abgetrennt war, welche aber ein Abbild derselben beibehalten hatte, manchmal wieder mit der Eucharistie verbunden wurde und morgens nach diesem Sakrament stattfand, so kann auch die Artoklasie, welche ja, wie erwiesen, nichts anderes ist als eben das von dem gemeinsamen Abendessen losgelöste und zur besonderen Zeremonie gewordene Abbild der Eucharistie, auch am Morgen in der Liturgie stattfinden. Auf der Insel Cypern gibt es die Sitte, daß der Privatmann, welcher die Artoklasie feiert, Verwandte und Freunde und auch jeden anderen in seinem Hause empfängt und ihnen zu essen gibt. In dieser Gegend folgt also noch immer das gemeinsame Essen nach, aber nicht mehr in der Kirche, sondern nur in Privathäusern.

Abgeschlossen am 5. April 1933.

---

4) Lietzmann l. c. S. 245 f.

Amicus amicis, inimicus inimicis.

Von Luitpold Wallach,
Laupheim (Württemberg).

Neben dem Schutzvertrag von Ponthion wurde im Jahre 754, wahrscheinlich zu St. Denis, zwischen Papst Stephan und Pippin ein Bündnis geschlossen [1]), das, wie die Überlieferung des Codex Carolinus [2]) zeigt, u. a. mit der formelhaften Redewendung amicis amici, inimicis inimici beschworen wurde [3]). Der angeblich germanische Charakter dieser Formel bewog Johannes Haller [4]), seine bekannte Vasallitätstheorie [5]) aufzustellen. Auch Erich Caspar [6]) hielt die Worte für eine germanische Schwurformel. Als eine allgemeine Umschreibung der Treue schlechthin erklärte sie Eduard Eichmann [7]), als uralte Bündnisformel, die nicht spezifisch germanisch ist, Albert Brackmann [8]), der auf das Vorkommen in griechischen und römischen Bündnisverträgen, wie auch in Treueiden für römische Kaiser hinweisen konnte.

Daß das Bündnis mit jenen Worten beschworen wurde, geht zunächst aus einem Brief Johanns VIII. von 877 an die Witwe Ludwigs II. hervor [9]). Es wird aber nicht nur Zufall sein, wenn 1076 Heinrich IV. in dem bekannten Wormser Schreiben an Hildebrand sich auf den ihm von Gott zugeteilten Patriziat beruft [10]) und wir in

1) Carl Rodenberg, Pippin, Karlmann und Papst Stephan II. (Historische Studien 152, 1923) 35 f. stellt dies neuerdings in Abrede. Ich vermag jedoch seinen ex silentio gezogenen Schlüssen nicht zu folgen.

2) MG. Epp. III 534, 562, 606.

3) Vgl. Erich Caspar, Pippin und die römische Kirche (1914), 32 ff.

4) Die Karolinger und das Papsttum, Historische Zeitschrift 108 (1912), 38 ff.

5) Vgl. Karl Heldmann, Kommendation und Königsschutz im Vertrage von Ponthion (754), in: Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung 38 (1920), 541 ff., der die Unhaltbarkeit dieser und anderer Theorien darlegt.

6) S. 33.

7) Die römischen Eide der deutschen Könige, in Zeitschr. f. Rechtsgeschichte, kanonistische Abt. VI (1916), 157, 162.

8) Göttingische gelehrte Anzeigen 180 (1918), 408 f.

9) MG. Epp.VII 42 f.: (imperatorem) tanquam filium carissimum . . . diligimus, ita ut ipsius amicos et inimicos nostros amicos et inimicos existere teneamus.

10) MG. Const. I n. 60: ego quoque assentiens omne tibi papatus ius, quod habere visus es, abrenuntio atque ut a sede Urbis, cuius michi patriciatus Deo tribuente et iurato Romanorum assensu debetur, ut

einem gleichzeitigen Schreiben an die Römer, dem ersteres inseriert wurde, lesen [11]: Haec fides firma et inconcussa creditur, quae semper et eadem et praesenti servatur et absenti nec diuturna eius cui debetur absentia nec longi temporis taedio immutatur. Quam talem vos nobis servare scimus et gratias agimus, et ut eadem perseveret petimus, videlicet ut, sicut facitis, amicis nostris amici, inimicis nostris inimici iugiter existatis.

Haben wir hier nicht eine bewußte Anspielung auf ein Bündnis? Sonst finden wir die Formel [12] noch in den Annales Altahenses [13] und unter Bezugnahme auf Exod. 23, 22 in der Wahlanzeige Friedrichs I. an Eugen III. vom Jahre 1152 [14]. Es gibt aber noch eine andere, bis jetzt noch nicht herangezogene Vulgatastelle, die eine weitgehende stilistische Parallele zu unserer Formel darstellt. Ich meine 2. Macc. 10, 26: inimicis autem eorum esset inimicus. Den jüngsten Beleg für die Wendung fand ich in der von dem Klosterbruder Heinrich um 1300 in Reimprosa geschriebenen zweiten Fortsetzung der Historia monasterii Marchtelanensis. In scherzendem Tone erzählt Heinrich besonders von den Speisen des Conventstisches. Bei der Charakterisierung des Marchthaler Prälaten Konrad sagt er von diesem [15]: Inimicis in malo fuit inimicus, amicis vero fuit bonus et fidus amicus. Abschließend ist jedenfalls festzustellen, daß wir es mit einer Redewendung zu tun haben, die, sozusagen homogenetisch entstehend, allen Zeiten und Völkern geläufig ist.

Abgeschlossen am 1. Juni 1933.

---

descendas edico. Vgl. zu diesem und dem folgenden Schreiben G. Meyer von Knonau, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV. und V., II 626 ff.

11) MG. Const. I n. 61. Die Stelle dürfte manchem bereits bekannt sein, ist aber in der Literatur nirgends erwähnt.

12) Die Anwendung bei Bündnisverhandlungen Pippins mit byzantinischen Gesandten erschließt Caspar 38 f.

13) Zum Jahre 1041, MG. SS. rer. germ. rec. Oefele (1891), 27 f.

14) MG. Const. I n. 137; Eichmann 157 wies als erster darauf hin.

15) MG. SS. XXIV 681, 17 f.

Literarische Berichte und Anzeigen

Neue Forschungen zur Geschichte der Scholastik I.

Von Hanns Rückert, Tübingen, Stauffenstr. 62.

Die Scholastikforschung nimmt heute im Rahmen der gesamten Kirchengeschichte einen viel breiteren und beachtlicheren Raum ein als noch vor einem Menschenalter. Im Katholizismus hat sich die dogmatisch-kirchliche Entscheidung des 19. Jahrhunderts für eine Überwindung der aufklärerischen und idealistischen Elemente durch eine energische Rückwendung zur Scholastik je länger desto stärker auch im Historischen ausgewirkt und zu einem außerordentlichen Aufschwung der geschichtlichen Bemühungen um die Philosophie und Theologie des Mittelalters hingeführt. Die längst noch nicht abgeschlossene Entwicklung verläuft hier in einer beinahe unübersehbaren Erweiterung des Quellenmaterials durch immer neue Handschriftenfunde, in einer immer konsequenteren Handhabung der literarkritischen Methoden gegenüber dem ja in vielen Fällen nur nachschriftlich überlieferten und der Gefahr der Pseudepigraphik besonders ausgesetzten Stoff und endlich in immer präziseren philosophie- und dogmengeschichtlichen Fragestellungen. Man kann sich manchmal einer gelinden Beängstigung nicht erwehren, wenn man sieht, wie die neuen Textveröffentlichungen einander jagen und wie die Arbeit sich immer mehr spezialisiert und differenziert, und man ist geneigt, sich zu fragen, ob wirklich damals die Theologieprofessoren so viel origineller waren als heutzutage, so daß es sich wirklich lohnt, jede aufgefundene Kollegnachschrift zu veröffentlichen und zum Gegenstand tiefschürfender Untersuchungen zu machen. Aber man darf über diesen Eindrücken nicht übersehen, daß diese ganze zunächst chaotisch anmutende Wissenschaft nicht nur äußerlich zusammengehalten wird durch die glänzende Arbeitsorganisation, die im katholischen Mönchtum und Klerus durchgeführt ist, sondern daß hinter alledem auch der energische dogmatische Wille steht, der durch die historische Arbeit über der Scholastik hindurch ganz unmittelbar kirchliche Zukunft gestalten will. Den Ernst dieser großen Aufgabe spürt man durch die entlegenste literarkritische Monographie hindurch, und wenn man auf ihn achten gelernt hat, erkennt man die — trotz allem — organische Einheit der katholischen Scholastikforschung.

Damit ist zugleich der eine Gesichtspunkt genannt, unter dem sich heute die Scholastik auch die Beachtung des evangelischen Theologen unerbittlich erzwingt: Man kann heute nicht mehr konfessionskundliche Betrachtungen über den abendländischen Katholizismus anstellen und in keine ernsthafte konfessionelle Auseinandersetzung mit ihm eintreten, ohne die Scholastik zu kennen, in der nicht nur die Denkformen, sondern auch die Inhalte der gegenwärtigen geistigen Arbeit des Katholizismus vom speziell Theologischen an bis hin zum kulturpolitischen Programm verbindlich vorgezeichnet sind. Es ist wiederum nur der historische Ausdruck für diese allgemein theologisch-kirchliche Aufgabe, wenn die Lutherforschung erkannt hat, daß sie auf eine genaue Kenntnis der Scholastik angewiesen ist, daß sich ein

richtiges Bild von Luthers Entwicklung und damit eine klare Erkenntnis seiner reformatorischen Intentionen nur auf diesem Grunde gewinnen läßt. Und endlich wird sich gerade in unseren Tagen immer mehr der Gesichtspunkt durchsetzen, unter den bezeichnenderweise derjenige evangelische Theologe, der bisher am intensivsten an der Scholastikforschung teilgenommen hat, R. Seeberg, von Anfang an seine Arbeit gestellt hat: Die Scholastik ist der geschichtliche Prozeß, in dem der germanische Geist das Erbe der Antike und der alten Kirche aneignet. Von allen diesen drei Seiten her gesehen, wird es sich noch mehr als bisher herausstellen, daß die evangelische Theologie sich nicht darauf beschränken darf, das von katholischer Seite her Erarbeitete in großen Überblicken unter ihren Gesichtspunkten zusammenzufassen, sondern daß sie — natürlich in den durch die Sache gegebenen Grenzen — aktiv an den historischen Einzelproblemen der Scholastikforschung selbst mitarbeiten muß.

Mein Referat erstreckt sich auf die aus diesen Motiven heraus entstandene Arbeit, soweit sie in den Jahren von 1929—1931 das Licht der Öffentlichkeit erblickt hat. Es gibt jedoch auch von diesem zeitlich begrenzten Ausschnitt kein vollständiges Bild, sondern ist angewiesen auf die mehr oder weniger zufällige Auswahl von Neuerscheinungen, die bei der Redaktion zur Besprechung eingegangen sind. Immerhin gewährt das so Erfaßte einen Einblick in Ziele und Methoden der Forschung und läßt den Umfang der hier eingesetzten Arbeit wenigstens ahnen.

A. Ich beginne mit neuveröffentlichten Texten. Hier sind zunächst zu nennen die beiden katholischen Sammelwerke, die es sich zur Pflicht gemacht haben, kleinere Texte zur Kirchen- und Dogmengeschichte, unveröffentlichte und schon bekannte, in kritisch mustergültigen Ausgaben für Kolleg- und Übungszwecke herauszubringen und dabei — neben der alten Kirche — ihre besondere Aufmerksamkeit der Scholastik zu widmen: das Florilegium Patristicum[1]) und die Opuscula et Textus[2]).

1. Im Rahmen der ersten dieser beiden Serien gibt H. Ostlender die sog. Sententiae Florianenses[3]) heraus, jenes Sentenzenwerk aus der Schule Abaelards, auf dessen handschriftliches Vorhandensein im St. Florianikloster in Oberösterreich schon Denifle[4]) hingewiesen hatte. Es handelt sich offenbar um die Nachschrift des Lehrvortrages eines Unbekannten, gegliedert im Abaelardschen Schema: De fide, De sacramentis, De caritate. Die Hs. bricht im zweiten Teil nach der Behandlung von circumcisio, baptisma, exorcismus und sacramentum altaris ab. Die Ausgabe kennzeichnet die Stellen, an denen der Text die vom Konzil von Sens verurteilten Sätze Abaelards repro-

1) Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Ediderunt Bernh. Geyer et Joh. Zellinger. Bonnae, P. Hanstein.

2) Opuscula et Textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica ed. cur. M. Grabmann et Fr. Pelster. Monasterii, Aschendorff.

3) Sententiae Florianenses, nunc primum edidit, prolegomenis, apparatu critico, notis instruxit Henr. Ostlender. Flor. Patr. fasc. 19. 1929.

4) Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1 (1885), S. 424 ff.

duziert, und druckt als Anhang den bisher schwer [5]) zugänglichen Brief des Bischofs von Laon, Walter von Mortagne, gegen die Lehre der Abaelard-Schule noch einmal ab. Der Grüssauer Benediktinerpater Fr. Sal. Schmitt setzt seine Anselm von Canterbury gewidmete Editionstätigkeit fort. Der mir nicht vorliegenden Neuausgabe von „Cur deus homo“ [6]) läßt er die des Monologion [7]) und der Epistola de incarnatione verbi [8]) folgen, in denen allen er den von Migne u. a. nachgedruckten Text Gerberons wesentlich überbietet. Besonders interessant ist die Edition der gegen Roscelin gerichteten Epistola, vor allem durch den Abdruck der früheren Rezension desselben Werks, von der Anselm selbst berichtet, er habe sie noch in Bec begonnen, dann aber liegen lassen, als Roscelin auf der Synode von Soissons 1092 seine Aufstellungen widerrief; Schmitt hat diesen interessanten ersten Entwurf im cod. ms. 224 der Bibliothek des Lambeth-Palastes in London entdeckt [9]). Endlich erhalten wir durch A. Landgraf eine Ausgabe von vier kleinen theologischen Werken des Kardinals Laborans [10]), des sonst nur als Dekretalisten bekannten Schülers von Gilbert de la Porrée aus dem Ende des 12. Jahrhunderts. Nur das erste von ihnen: De iustitia et iusto war bereits 1886 ediert; die drei anderen: eine Schrift De vera libertate, einen kurzen Traktat Adversus Sabellianos und einen De relativa praedicatione personae in divinis gibt Landgraf erstmalig nach einer Vatikanischen Hs. heraus [11]).

2. In der Series Scholastica der Opuscula et Textus waren bisher zwei Texte des Thomas von Aquino (das Opusculum De ente et essentia und die distinctiones 23 und 24 de natura fidei aus dem 3. Buch des Sentenzenkommentars) sowie die Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis des Guido Terreni erschienen. Als fasc. 4 läßt ihnen Carl Feckes eine Auswahl aus dem Collectorium des Gabriel Biel folgen, in der die die Rechtfertigung behandelnden Quaestionen (1 dist. 17 q. 1/2; 4 dist. 14 q. 1; 2 dist. 27 q. un.; dist. 28 q. un. [12]); 3 dist. 27 q. un.) nach der editio princeps (Tübingen 1501) abgedruckt werden [13]). Der evangelische Kirchenhistoriker wird

5) Nur bei L. d'Achery, Veterum aliquot Scriptorum . . . Spicilegium, ed. de la Barre, Parisiis 1723, tom. 3, 524 ff.

6) Flor. Patr. fasc. 19. 1929.

7) S. Anselmi Cant. Arch. Liber Monologion, rec. Fr. Sal. Schmitt. Flor. Patr. fasc. 20. 1929.

8) S. Anselmi Cant. Arch. Epistola de incarnatione verbi. Accedit prior eiusdem opusculi recensio nunc primum edita. Rec. Fr. Sal. Schmitt. Flor. Patr. fasc. 28. 1931.

9) Die hierhergehörige Ausgabe des Proslogions, der Gegenschrift Gaunilos und Anselms Antwort darauf, die ebenfalls durch Schmitt besorgt ist (Flor. Patr. fasc. 29. 1931), lag mir nicht vor.

10) Laborantis Cardinalis Opuscula edidit Art. Landgraf. Flor. Patr. fasc. 32. 1932.

11) Die fasc. 25, 26 und 30, die ebenfalls scholastische Texte enthalten (Magistri Echardi Quaestiones et sermo Parisienses ed. B. Geyer; De causalitate sacramentorum iuxta scholam Franciscanam ed. W. Lampen; S. Bonaventurae Prolegomena ad sacram theologiam ex operibus eius collecta ed. Th. Soiron), lagen mir ebenfalls nicht vor.

12) In diesen beiden Distinktionen des 2. Buchs ist der Text gekürzt.

13) Gabr. Biel Quaestiones de iustificatione quas edidit Carol. Feckes Opusc. et Text. ser. Schol. fasc. 4. 1929.

das Erscheinen dieses Heftes besonders begrüßen; setzt es ihn doch in den Stand, die unmittelbaren Voraussetzungen der Lutherischen Rechtfertigungslehre auf Grund eines billigen und nicht mit den Abbreviaturen der alten Biel-Ausgaben belasteten Textes mit seinen Studenten zu traktieren. Aus den zum größten Teil noch unedierten Quaestiones disputatae und den Quattuor Quodlibeta des Thomas von Sutton macht Fr. Pelster diejenigen Stücke, die sich mit dem berühmten Problem des realen Unterschieds zwischen essentia und esse beschäftigen (Quaest. disp. 26; Tertium Quodlibet q. 8/9), zum erstenmal der Öffentlichkeit zugänglich[14]). Wir erhalten in ihnen einen neuen Einblick in die bis auf den heutigen Tag noch nicht entschiedene Diskussion, ob Thomas von Aquino zwischen Wesenheit und Dasein secundum rem oder nur secundum rationem unterscheide[15]). In die Psychologie des Durandus a S. Porciano führen die von Jos. Koch herausgegebenen fasc. 6 und 8 hinein. Im ersten dieser beiden Hefte[16]) stellt Koch nach Maßgabe seiner früheren literarkritischen Untersuchungen[17]) aus dem Sentenzenkommentar des Petrus de Palude ein Stück aus der sonst unbekannten ersten Sentenzenbearbeitung des Durandus wieder her, und zwar die dist. 3 q. 5 (Utrum angeli cognoscant res per suam essentiam vel per speciem) aus dem 2. Buch. Er fügt hinzu eine Disputatio zwischen Durandus und einem Anonymus über das Thema: Utrum intelligere sit aliquid additum intellectui cum eo faciens compositionem realem, die einer Erfurter Handschrift entnommen ist, und die quaestio 8 des 3. Quodlibets von Herveus Natalis nach der Ausgabe von Zimara[18]), die nach seiner Meinung[19]) als die Determination mit der Disputation zusammengehört. Eine Ergänzung dazu bietet dann der fasc. 8[20]), der in der Quaestio 4 des Tractatus de habitibus (De subiectis habituum) eine spätere Entwicklungsstufe der Psychologie des Durandus vorführt. Als Folie ist ihr beigegeben eine anonyme Gegenschrift aus der Thomistenschule. Ein Stück aus der in Kommentierung und Weiterführung der Aristotelischen Kategorienlehre bestehenden logischen

14) Thomae de Sutton O. P. Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse, secundum fidem manuscriptorum primum edidit Franc. Pelster. Opusc. et Text. ser. Schol. fasc. 5. 1929.

15) Vgl. z. B. Chr. Pesch, Ist die Annahme eines sachlichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das notwendige Fundament der ganzen Philosophie und der spekulativen Theologie? Scholastik 1 (1926), 11 ff. 216 ff.

16) Durandi de S. Porciano O. P. Quaestio de natura cognitionis (II. Sent. [A] d. 3 q. 5) et Disputatio cum Anonymo quodam nec non Determinatio Hervei Natalis O. P. (Quol. 3 q. 8); ad fidem manuscriptorum ed. Jos. Koch. Opusc. et Text. ser. schol. fasc. 6, 1929.

17) J. Koch, Durandus de S. Porciano 1 (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters 26, 1) 1927.

18) Subtilissima Hervei Natalis . . . Quolibeta undecim cum octo ipsius . . . Tractatibus ed. M. A. Zimara. Venetiis 1513.

19) Gegen seine Auffassung spricht Bedenken aus Fr. Pelster in Scholastik 2 (1927), 592 f.

20) Durandi de S. Porciano O. P. Tractatus de habitibus quaestio quarta (De subiectis habituum) addita quaestione critica Anonymi cuiusdam, ad fidem codicum manu scriptorum ed. Jos. Koch. Opusc. et Text. ser. schol. fasc. 8. 1930.

Arbeit der Scholastik wird neu zugänglich gemacht in dem Liber de sex principiis, den die Überlieferung in ihrem größeren Teil dem Gilbert de la Porrée zuweist. A. Heysse stellt nach 3 Handschriften des 13. und 14. s. seinen ursprünglichen Text wieder her gegen die humanistische Verballhornung, die er in der Aristotelesausgabe des Hermolaus Barbarus[21]) und ihr folgend bei Migne[22]) erfahren hatte[23]). Ein pädagogisch ausgezeichneter Griff endlich ist die von M. Grabmann besorgte Ausgabe einer bisher ungedruckten anonymen Behandlung des Universalienproblems aus der ockamistischen Schule, die ganz besonders klar in den Stand der Frage und in ihre nominalistische Lösung einführt[24]). Man wird zu dem Heftchen dankbar greifen, wenn man dem Studenten dieses für die Scholastik so grundlegende Problem an Hand eines mittelalterlichen Textes selber klar machen will[25]).

3. Neben diese beiden Serienwerke, die, wie wir sahen, der Neuveröffentlichung bisher ungedruckter und der verbesserten Darbietung schon edierter Texte für streng wissenschaftliche Zwecke dienen, stelle ich eine Arbeit, die bezeichnend dafür ist, daß die katholische Scholastikforschung für ihre Inhalte auch auf eine breitere gebildete Schicht innerhalb und außerhalb der Kirche energischen Anspruch erhebt. Es ist der 1. Band einer von Edith Stein besorgten deutschen Übersetzung der Quaestiones disputatae de veritate von Thomas von Aquino[26]). Ihre Zielsetzung ist umschrieben mit folgenden Sätzen aus dem Geleitwort M. Grabmanns: „Der lateinische Text wird für die eigentliche Thomasforschung . . . immer die unentbehrliche . . . Grundlage bleiben . . . Doch gibt es weite Kreise auch streng wissenschaftlich eingestellter Interessenten, welche ohne historische Zielsetzung lediglich die Gedankengänge der thomistischen Schriften kennenlernen möchten und die nötige formale scholastische Bildung sich nicht angeeignet haben, um ohne Schwierigkeiten den lateinischen Thomas richtig verstehen zu können . . . Dazu kommt eine erfreulich immer mehr im Wachsen begriffene Zahl von katholischen Akademikern, welche für die Philosophie, Theologie und auch für die Frömmigkeit des hl. Thomas warmes Interesse haben, welche aber schon durch die Mühe und Last ihres Berufes nicht in der Lage sind, die Mauern der Latinität zu übersteigen, um in das Innere des thomistischen Gedankengebäudes zu gelangen." (S. IX.) Diesen beiden Gruppen will die Übertragung dienen. Der ersteren, mit der doch wohl, wenn ich recht verstehe, systematische Philosophen und Theo-

21) Venetiis 1496.

22) S. L. 188, 1257 ff.

23) Liber de sex principiis Gilberto Porretano ascriptus, ad fidem manuscriptorum ed. Alb. Heysse. Opusc. et Text. ser. schol. fasc. 7, 1929.

24) Quaestio de universali secundum viam et doctrinam Guilelmi de Ockham ed. Mart. Grabmann. Opusc. et Text. ser. schol. fasc. 10. 1930.

25) Der fasc. 9: Quaestiones ineditae Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia O. F. M. de assumptione B. V. Mariae quas ad fidem manuscriptorum ed. Aug. Deneffe lag mir nicht vor.

26) Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate) in deutscher Übertragung von Edith Stein mit einem Geleitwort von Martin Grabmann. 1. Band (Quaestio 1—13). Breslau, O. Borgmeyer 1931.

logen gemeint sind, wird man nun freilich nicht ganz ohne Vorbehalt raten können, sich dieser Übertragung anzuvertrauen. Frl. Dr. Stein hat nämlich nicht nur, „ohne die Eigenart der thomistischen Terminologie zu verwischen, der Philosophie des hl. Thomas ein modernes Sprachgewand verliehen" oder, wie sie sich selbst etwas deutlicher ausdrückt, den „Versuch einer Wiedergabe des thomistischen Systems in der philosophischen Sprache unserer Zeit" (S. XIII) unternommen, sie hat nicht nur jedesmal das corpus articuli vorangestellt und dann erst die Gegenargumente zusammen mit ihren Lösungen wiedergegeben, sondern sie hat, besonders in der Beantwortung der Einwände, recht oft aber auch im corpus articuli „Auslassungen, Einfügungen und Umformungen" (S. XIII) vorgenommen, die freilich äußerlich als solche kenntlich gemacht sind. Außerdem „ist bei den meisten Quaestionen durch ein paar Worte am Eingang der sachliche Zusammenhang mit der vorausgehenden hervorgehoben, und am Schluß ist jedesmal eine Zusammenfassung des Hauptgedankengangs gegeben und besonders angemerkt, was für die prinzipiellen philosophischen Fragen bedeutsam erschien". (S. XIV.) Es handelt sich also in dem Buch um ein merkwürdiges Mittelding zwischen einer Übersetzung und einer kommentierenden Paraphrase, und wenn man noch hinzunimmt, daß die Übersetzerin nicht nur die Druckausgaben (welche?) der Quaestiones disputatae de veritate zugrunde gelegt hat, sondern, was gewiß verdienstlich ist, durch die Vermittlung von Fr. Pelster an allen fraglichen Stellen den Text des noch unveröffentlichten Autographs (Cod. Vat. lat. 781) herangezogen hat, ohne diese Stellen kenntlich zu machen, so ist damit dem Benutzer, der „streng wissenschaftlich eingestellt" ist, die Erfüllung des mit solcher Einstellung meist verbundenen Bedürfnisses nach irgendeiner Kontrollmöglichkeit schlechterdings verlegt. Er wird keinen vollen Ersatz finden in der etwas allgemeinen Bemerkung der Übersetzerin: „Gründliche Thomaskenner, die ich um ein streng kritisches Urteil bat, haben mir versichert, daß diese Übertragung getreu sei" (S. XIII).

B. Den Übergang von den Texten zu den literarkritischen Untersuchungen und den philosophie- und theologiegeschichtlichen Darstellungen bilden drei Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, die alle von M. Grabmann vorgelegt sind.

1. Ich stelle voraus die Veröffentlichung eines neuaufgefundenen Bruchstücks der Apologia Abaelards durch P. Ruf und seine Untersuchung durch M. Grabmann [27]). Es handelt sich um die Verteidigungsschrift Abaelards gegen die 18 Anklagepunkte der Synode von Sens, von der bisher nur kümmerliche Bruchstücke bei Otto von Freising und in der sog. Disputatio anonymi abbatis bekannt waren [28]). Jetzt hat Ruf in dem Schlußstück einer neuerworbenen Münchener Hs. aus dem Ende des 12. s. ein größeres Fragment entdeckt. Es umfaßt die Einleitung, die Widerlegung des 1. der 18 Anklagepunkte (Quod pater sit plena potentia, filius quaedam potentia, spiritus sanctus nulla potentia) und die ersten Sätze aus der Entgegnung auf den 2. Punkt (Quod spiritus sanctus non sit de substantia patris, imo anima mundi).

27) Ein neu aufgefundenes Bruchstück der Apologia Abaelards, herausgegeben und untersucht von P. Ruf und M. Grabmann. SB. der Bayr. Ak. Philos.-hist. Abt. 1930, H. 5.

28) Zusammengestellt bei Victor Cousin, Petri Abaelardi opera, tom. 2 (1859), 730 ff.

Die Hs. hat sicher die ganze Apologia enthalten; der Rest ist herausgefallen und verlorengegangen. Die Bedeutung des Fundes besteht darin, daß er eine genauere Fixierung der umstrittenen Abaelardschen Trinitätslehre ermöglicht. Grabmann kommt zu dem Ergebnis, daß Abaelard seine Gleichsetzung von Vater, Sohn und Geist mit potentia, sapientia und bonitas orthodox gemeint und daß er allen dialektischen Scharfsinn aufgewandt hat, um die häretischen Konsequenzen abzuschneiden, daß es bei ihm aber doch zu einer „gewissen Verwischung der Grenzlinien zwischen Appropriationen und Proprietäten in der Trinität" (S. 37) gekommen ist und daß es von daher begreiflich wird, wenn in der Abaelardschule, z. B. in den Sentenzen von S. Florian, tatsächlich die in Sens verurteilten Konsequenzen gezogen werden.

2. In einem schon früher erschienenen Sitzungsbericht[29]) handelt Grabmann über „mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteleskommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios". An Hand von drei noch ungedruckten Hss., über die er berichtet, führt der Verfasser tief hinein in den Prozeß der Aristotelesrezeption, dessen Aufhellung das Interesse Grabmanns ja schon seit langer Zeit gilt und der sich ja sehr wesentlich in der Form der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Aristoteles-Kommentatoren vollzogen hat. Grabmann untersucht die Übersetzung des Kommentars des Johannes Philoponos zum 3. Buche von De anima, die mittelalterliche (im Unterschied zu bekannten humanistischen) Übersetzung der Abhandlung Πρὸς αὐτοκράτορας περὶ εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν des Alexander von Aphrodisias und des Schlußkapitels Περὶ εἱμαρμένης des zweiten Buches seiner Schrift Περὶ ψυχῆς und endlich die mittelalterlichen Übersetzungen der Kommentare des Themistios zu den Analytica posteriora und zu De anima. Am interessantesten ist das auch von Grabmann am ausführlichsten behandelte erste dieser drei Stücke. Die in cod. Vat. lat. 2438 erhaltene anonyme Übersetzung enthält nur die Erklärung der über den νοῦς handelnden capp. 4—9 des 3. Buchs von De anima. Sie ist datiert auf den 17. Dezember 1248 (lies auf S. 12 „XLVIII" statt „XLIII"), und ihr liegt offenbar ein ganz anderer griechischer Text zugrunde als der uns bekannte Philoponostext, wie er in den von der Berliner Akademie herausgegebenen Commentaria in Aristotelem Graeca Bd. 15 gedruckt ist. Da dieser übliche griechische Text gerade für das 3. Buch aller Wahrscheinlichkeit nach als eine Überarbeitung des echten Philoponostextes durch Stephanos von Alexandrien angesprochen werden muß, liegt die Vermutung nahe, daß wir in unserem Lateiner den einzigen Zeugen für den echten Philoponos-Text vor uns haben. In der Erörterung der Frage nach der Person des Übersetzers entscheidet sich Grabmann gegen Wilhelm von Moerbeeke, vor allem deshalb, weil die Übersetzung des Aristotelestextes von bestimmten Eigentümlichkeiten des von Wilhelm sonst benutzten bzw. hergestellten lateinischen Aristotelestextes abweicht. Grabmann schließt seine Untersuchung dieses Stücks mit ein paar feinen und aufschlußreichen Bemerkungen über die inhaltliche Bedeutung dieser Philoponosübersetzung. Die der Scholastik damit zugänglich gemachte Deutung der aristotelischen Nouslehre war dieser ein willkommenes Hilfsmittel in der Auseinandersetzung mit der averroistischen Deutung und der Auffassung des Alexander von Aphrodisias, die beide, die eine mit ihrem Monopsychismus, die

29) Philos.-hist. Abt. 1929, H. 7.

andere mit ihrem psychologischen Materialismus, der christlichen Deutung des Aristoteles im Sinne der Unsterblichkeit der Seele unüberwindbare Hindernisse in den Weg stellten.

3. Im dritten Bericht [30]) setzt Grabmann seine Forschungen über den lateinischen Averroismus des 13. Jahrhunderts fort [31]). Er knüpft an an die beiden Verurteilungsdekrete, die der Bischof Stephan Tempier von Paris 1270 und 1277 gegen den Averroismus erlassen hat, und stellt die Frage, ob sich die dort verdammten ethischen Sätze, vor allem der, daß die Seligkeit nicht von Gott unmittelbar verursacht, sondern zuerst und zunächst des Menschen eigenes Werk sei, aus averroistischen Schriften belegen lasse. Er untersucht unter diesem Gesichtspunkt zunächst die von ihm selber [32]) und Fr. Stegmüller [33]) aufgefundenen Werke des Siger von Brabant und des Boetius von Dacien mit dem Ergebnis, daß hier für die Kenntnis der averroistischen Ethik verhältnismäßig wenig zu holen ist. Diese Lücke wird in etwa aufgefüllt durch vier von Grabmann entdeckte Kommentare zur nikomachischen Ethik, die aus der Pariser Artistenfakultät des 13. Jahrh. hervorgegangen sind [34]). Hier zeigt sich deutlich, wie — in allen vier Werken fast gleichlautend — jener Satz von der Ursache der Seligkeit abgeleitet wird aus der metaphysischen Behauptung des Averroismus, quod Deus non potest esse causa novi facti nec potest aliquid de novo producere. Daß trotzdem eine große Reihe gerade der schwersten Anschuldigungen gegen die averroistische Ethik unbelegt bleiben, wird nicht ausdrücklich vermerkt.

4. Aus der Feder desselben Forschers, von dessen eiserner Arbeitskraft und eindringender Kenntnis schon dieser lückenhafte Bericht einen starken Eindruck vermitteln wird, stammt ferner eine große literarkritische Monographie über die echten und unechten Werke des Thomas von Aquino [35]). Zwar handelt es sich formal um die 2. Auflage eines 1920 erschienenen Werks „Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin auf Grund der alten Kataloge und der handschriftlichen Überlieferung"; aber das Buch ist ein fast völlig neues geworden, vor allem dadurch, daß die Untersuchung jetzt nicht mehr, wie damals, primär in der Auseinander-

30) Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren von Martin Grabmann. Sitzungsber. der Bayr. Ak. der Wissenschaften Philos.-hist. Abt. 1931, H. 2.

31) Vgl. M. Grabmann, Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien (Sitzungsber. der Bayr. Ak. der Wissenschaften Philos.-hist. Kl.) 1924. Derselbe, Neuaufgefundene Quaestionen Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles in Miscellanea Francesco Ehrle 1 (1924), 103 ff.

32) Vgl. Anm. 31.

33) Fr. Stegmüller, Neuaufgefundene Quaestionen des Siger von Brabant. Recherches de théologie ancienne et médiévale 1931.

34) Stadtbibl. Erfurt cod. F. 13 (anonym); Paris Bibl. nat. cod. lat. 16 089 (Aegidius von Orléans); Erlangen U.-B. cod. 485 (anonym); codd. Vat. lat. 2172/3 (Antonius von Parma).

35) M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. 2. völlig neugearbeitete und verm. Aufl. (Beitr. z. Gesch. der Philos. u. Theol. des Mittelalters 22, 1. 2.) Münster, Aschendorff 1931.

setzung mit Mandonnets Aufstellungen [36]) geführt wird, sondern thetisch fortschreitet. Dazu kommt, wie das bei einem so glücklichen Entdecker wie Grabmann nicht anders zu erwarten ist, eine erhebliche Verbreiterung der handschriftlichen Grundlage, sowohl was die alten Kataloge der Thomasschriften wie die Thomascodices selbst betrifft. Auch die freilich noch nicht völlig lösbaren Fragen der Chronologie des thomistischen Schrifttums sind jetzt in die Untersuchung miteinbezogen. Die Haltung und Methode freilich ist im wesentlichen dieselbe geblieben; sie ist charakterisiert durch gleichmäßige Berücksichtigung der Kataloge und der handschriftlichen Bezeugung — im Gegensatz zu Mandonnets und Synaves [37]) Versuchen, die Frage ausschließlich von der Seite des Katalogs her zu lösen — und durch einen vielleicht etwas weitgetriebenen, aber aus der Einsicht in die Schwierigkeiten des Problems geborenen Konservativismus. Die schließlich als echt angesehenen Werke des Aquinaten sind in dem 48 Nummern umfassenden „kritischen Katalog" S. 241 ff. zusammengestellt.

Allgemeines.

Church History. A quarterly Journal. Published by the American Society of Church History. Chicago Ill. Vol. I, 1932.

Die American Society of Church History, Sitz in Chicago, gibt seit vorigem Jahr eine Vierteljahrsschrift heraus, deren Aufsätze auch bei uns Beachtung finden sollten, da sich auch solche allgemeineren Inhalts darunter befinden. Ich nenne von diesen: Harold H. Schaff, The Anabaptists, the Reformers and the Civil Government; Roland H. Bainton, The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century; Louise R. Loomis, The Organization of Nations at Constance (auf Grund der letzten Bände von Finke); J. M. Batten, John Dury, Advocate of Christian Reunion. Ausführlicher Bericht über Neuerscheinungen in jeder Nummer.

Gießen. *Gustav Krüger.*

Jahrbuch der Synodalkommission und des Vereins für ostpreußische Kirchengeschichte 1932. Königsberg. In Kommission bei der Buchhandlung des Ostpreußischen Provinzialverbandes für Innere Mission. 8°. 132 S. RM. 3.20.

Das von Pfarrer Dr. Flothow herausgegebene Jahrbuch beansprucht durch die beiden in ihm enthaltenen Aufsätze Gegenwartsinteresse. Pfarrer Dr. Bertuleit schildert „die Reformation unter den preußischen Litauern". Ausgehend von der Herkunft der Litauer, die nicht Urbewohner des Landes, sondern Einwanderer sind, anknüpfend an die Einführung der Reformation in Preußen, die von oben veranlaßt und durch den Hochmeister des Deutschen Ritterordens gefördert war, bietet der Verf. einen Überblick über die besonders seit 1545 einsetzende reformatorische Bewegung unter

36) P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin. 1910.

37) P. Synave, Le catalogue officiel des oeuvres de s. Thomas d'Aquin. Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge 3 (1928), 25 ff.

den Litauern, schildert er das Leben und die Bedeutung aller der Männer, die sich um die Förderung der Reformation durch Katechismus, Gesangbuch, Predigtbuch, Übersetzung der Bibel Verdienste erworben haben. Wir erfahren von den organisatorischen Maßnahmen durch Kirchengründungen, Kirchenvisitationen, Stipendien und endlich von den Hemmungen, den äußeren durch wirtschaftliche und soziale Verhältnisse und den inneren durch den Widerstand, den die papistischen Irrtümer und Reste heidnischen Aberglaubens bereiteten, so daß der innere Ertrag des Reformationswerkes um 1600 verschwindend gering war. — Eine lehrreiche Übersicht über „Deutsche Kulturarbeit und Kulturkämpfe in Westpreußen von alters her bis auf die Gegenwart" bietet Pfarrer Lehmann. In 6 Abschnitten zeichnet er die Verdienste des deutschen Ritterordens um die Kolonisation des Landes (1226—1466), schildert er die nationalen und kirchlichen Kämpfe zwischen Deutschen und Polen in Polnisch-Preußen unter polnischer Herrschaft (1466—1772) mit der Einführung der Reformation, der Unterdrückung des Protestantismus durch die polnischen Könige, unter denen sich aber auch weitherzige Herrscher befanden, entwirft ein anschauliches Bild von der Kolonisationsarbeit Friedrichs des Großen auf kulturellem Gebiet, von der Weiterführung deutscher Kulturarbeit in Westpreußen nach Beendigung der Freiheitskriege, berichtet von dem Stillstand der Germanisierungspolitik und dem Vordringen des Polentums in den Jahren 1842 bis 1878 und schließt mit der Schilderung des Aufblühens deutsch-evangelischen Kulturlebens seit Wiederaufnahme der ostmärkischen Kolonisationsarbeit von 1878—1914. Trotz der Abtrennung westpreußischen Gebietes an Polen schaut der Verf. hoffnungsvoll in die Zukunft.

Eggenstedt. *Georg Arndt.*

The Evangelical Doctrine of Holy Communion. Ed. by A. J. Macdonald, D.D. Cambridge W. Heffer and Sons Ltd. 1930. 7/6.

This book by a group of Anglican scholars of the Evangelical wing appeared appropriately at a time of much debate within that Communion on Eucharistic doctrine and practice.

Beginning with New Testament origins, which are freshly discussed, it underlines the frequent use of symbolical language by the Fathers and the Schoolmen, seeming thus to trace an almost continous stream of opposition to the realism which triumphed in 1215. The chapter on "The Reform of Doctrine" has surprisingly little to say of Luther, but gives a very adequate exposition of the Sacramental teaching of Bucer, Zwingli and Calvin, on the ground, no doubt, that their influence came to dominate English thought, to which exclusively the second half of the volume is devoted. Here the interesting thesis is maintained and illustrated by a wealth of quotations from many writers of every school that, at least before the Oxford Movement, the Church of England was "Reformed" and indeed Calvinist in its Eucharistic doctrine. A notable chapter is also devoted to the "Free Church interpretation (From the Reformation to the Present Day)".

The meaning of the term "Evangelical" is assumed rather than defined, but all those are classed as Evangelical "whose appeal is always first to the plain meaning of Holy Scripture, and who inter-

pret scriptural language rather by the aid of chastened reason than by the canons of tradition".

Edinburgh. *John H. S. Burleigh.*

Der Dom zu Köln. Festschrift zur Feier der 50. Wiederkehr des Tages seiner Vollendung am 15. Oktober 1880. In Verbindung mit E. Beitz [und anderen] bearbeitet und herausgegeben von Erich Kuphal (= Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 5). Köln, Verlag des Kölnischen Geschichtsvereins, in Kommission bei Creutzer & Co. 1930. 352 S.

Der rührige Kölnische Geschichtsverein gibt unter der Schriftleitung des Archivdirektors Erich Kuphal nicht nur ein inhalt- und gehaltreiches Jahrbuch heraus, von dem bisher 15 Bände vorliegen, sondern auch eine Reihe von Sonderveröffentlichungen, zu denen der vorliegende stattliche, auch mit Abbildungen reich versehene Sammelband gehört. Er verdankt seine Entstehung einem besonderen Anlaß: dem Gedenken an den Tag, an dem vor 50 Jahren nach jahrhundertelanger Unterbrechung der mächtige Bau des Kölner Domes unter Anteilnahme ganz Deutschlands gleichsam als ein Wahrzeichen des neugeeinten Reiches der Vollendung und Weihe zugeführt worden war. Die Geschichte des 1842 begründeten Dombau-Vereins, der an dieser Vollendung des Baues, an seiner — heute umstrittenen — Freilegung und an der Ersetzung der verwitternden Steine wesentlichen Anteil hat, widmet der Herausgeber Kuphal den letzten der Beiträge (S. 333—352). H. Vogts (S. 1—39) schildert die Veränderungen in der Umgebung der Kathedrale seit der Karolingerzeit und die Stellung des Domes in dem vom Rheine her gesehenen Stadtbild im Laufe des seitdem verflossenen Jahrtausends. Andere Aufsätze gehören wesentlich der Kunstgeschichte an. Einen Überblick über die Baugeschichte bis zum Stillstand im 16. Jahrhundert gibt Helen Rosenau (S. 40—70), die unterdessen im 7. Bande der Veröffentlichungen des Vereins auf Grund ihrer Forschungen demselben Gegenstand eine eingehendere Darstellung gewidmet hat („Der Kölner Dom, seine Baugeschichte und historische Stellung", 1931). O. Karpa (S. 71—143) behandelt in dem umfangreichsten Beitrag die hochgotische Plastik an den Chorpfeilern, Altären und Portalen des Doms, am Chorgestühl und seinen Grabdenkmälern. Der früh verstorbene E. Beitz schreibt über den Goldschmied Christian Schweling, den Meister der Dommonstranz von 1638 (S. 177—183), Fr. Witte über die Irrfahrten und Verluste des Domschatzes in der Zeit des französischen Einbruchs von 1794—1803 (S. 144—176), endlich Fr. W. Lohmann (S. 312—332) über Entwürfe von 1873 zur Ausstattung des vollendeten, etwas kalt wirkenden Baues mit Lettner und Hochaltar. Die Kirchengeschichte wird schon mehr berührt von der Übersicht über die Geschicke der Domschule von der Zeit Karls des Großen bis ins 13. Jahrhundert, die G. Frenken beigesteuert hat (S. 235—256). Ihre Bedeutung war vorbei, als 1388 in Köln die erste städtische Universität Deutschlands gegründet wurde. Zur Entlastung der Stadt wurden wiederholt von Päpsten wie an den anderen Kölner Stiftskirchen so am Dome Pfründen zur Ausstattung von Professoren bewilligt; die Geschichte dieser Dompfründen, bei deren Vergabung sich oft unsachliche Einflüsse zum Schaden der Universität geltend machten, so daß sie vielfach an ungeeignete Personen kamen, schildert der beste Kenner der Kölner Stadt- und Universitätsgeschichte, der Herausgeber der Universitätsmatrikel, H. Keussen, indem auch

die einzelnen Inhaber jener Pfründen aufgeführt werden (S. 184—214). Man weiß seit den Forschungen von A. Schulte und W. Kisky, wie sehr der aristokratische Charakter der deutschen Kirche des Mittelalters gerade auch in Köln seinen Ausdruck fand. Dazu steuert Fr. Gescher (S. 215—234) einen neuen Zug bei durch den Nachweis, daß der Kölner Dom im 12. und 13. Jahrhundert nicht nur Bischofskirche war, sondern auch Send- und Pfarrkirche der Edelfreien der ganzen Diözese, eine „Personalpfarre" des ersten Standes. Als die Sendgerichtsbarkeit des Erzbischofs an die unteren geistlichen Gewalten kam, blieb er als Standesgenosse der Sendherr des Adels. Der „synodus episcopalis" des Kölner Dienstmannenrechts ist dieser Adelssend, der an Peter und Paul, am 29. Juni, im Dom stattfand (es ist nicht die Diözesansynode, die nach dem Nachweis von Gescher wie in anderen deutschen Sprengeln bis gegen 1280 auch in Köln am Gründonnerstag abgehalten wurde); am nächsten Tage folgte dann vor dem erzbischöflichen Keppler ein Aftersend für die Stiftsministerialien. Den vornehmen Charakter des Domkapitels, den Kisky bis zum Ende des Mittelalters nachgewiesen hat und der sich in der Folge immer schärfer ausprägte, erweist für die Neuzeit H. H. Roth (S. 257—294) durch Listen der Domherren und ihrer Dignitäre sowie der gelehrten Priesterkanoniker von 1501 bis 1803; man sieht, wie die Edelkanoniker zu „Domgrafen" werden, wie man bei der Auswahl seit der Reformation aber räumlich immer weiter greifen mußte, um diesen Standescharakter des Domkapitels zu wahren. Einem späten Vertreter dieser Art gilt ein zweiter Aufsatz von Lohmann (S. 295—311), dem letzten Dompropst vor dem Ende des alten Reiches, dem Grafen Franz Wilhelm von Oettingen, einem Gönner von Wissenschaft und Kunst, bei dem so nicht nur Schattenseiten jener sterbenden Welt zutage treten.

Die Festschrift des Kölnischen Geschichtsvereins bietet mithin auch der Kirchengeschichte, vor allem der kirchlichen Verfassungsgeschichte wertvolle Beiträge.

Bonn. *Wilh. Levison.*

Christ, Karl, Die Bibliothek des Klosters Fulda im 16. Jahrhundert. Die Handschriften-Verzeichnisse. Leipzig, Harrassowitz 1933. XIV, 343 S. (= Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 64).

Allein die Rolle, die Fulda im geistigen und kirchlichen Leben des früheren Mittelalters spielte, würde es schon rechtfertigen, daß der kleinste Überrest, der Rückschlüsse auf dieses Leben zuläßt, sorgfältigst untersucht und jeder sich dabei ergebende Anhaltspunkt peinlichst verwertet wird. Wie bedeutsam die alten Bibliothekskataloge sich bei solcher Betrachtung erweisen können, ist bekannt genug, und die Versuche, sie für solche Studien zu verlebendigen, reichen weit zurück. Die Lage ist aber gerade für eine Bibliothek von der Bedeutung der Fuldischen recht ungünstig: weder sind mittelalterliche Kataloge vollständig erhalten, noch ist von der Bibliothek selbst ein größerer Bestand bis in unsere Tage gerettet. Aber diese Ungunst der Überlieferung hat die Forschung nur um so eindringender sich mit dem Bestand und den Schicksalen dieser zu allen Zeiten berühmten Bibliothek befassen lassen, die in Münsters Cosmographie als Deutschlands älteste und reichhaltigste bezeichnet wird — und hundert Jahre später so gründlich zerstreut war, daß schon die Zeitgenossen nicht mehr wußten, wo sie die Handschriften suchen sollten. Mit verfeinerten

philologischen Mitteln ist es nach und nach gelungen, rund 80 Handschriften wieder festzustellen; man braucht die Hoffnung, daß noch weiteres zu finden ist, nicht aufzugeben. Aber damit ist erst etwa ein Zehntel der mittelalterlichen Bibliothek wieder bekannt. Aus den Bruchstücken der mittelalterlichen Kataloge sind keine 200 Handschriften zusammenzubringen. Um unter solchen Umständen doch noch tiefer einzudringen, bedarf es weiterer Mittel.

Vor 20 Jahren hat Karl Christ einen Katalog des 16. Jahrhunderts in Rom entdeckt, den er als Fuldisch erkannte. Er zählt 509 Handschriften auf. Ein anderes Teilverzeichnis ist schon länger bekannt und umfaßt noch mehr Titel; schließlich ist ein Katalogauszug in Paris aufgetaucht, dessen Bedeutung Paul Lehmann erkannte. Alle drei Verzeichnisse des 16. Jahrhunderts ergänzen sich; alle drei sind unvollständig; aber in ihrer Gesamtheit geben sie, die so gut wie ausschließlich mittelalterliche Bestände repräsentieren, ein weitaus besseres Bild der mittelalterlichen Bibliothek als die frühen Katalogbruchstücke. Diese Verzeichnisse des 16. Jahrhunderts sind der einzig brauchbare Zugang zu Fuldas mittelalterlicher Bibliothek. Trotz der Ausführlichkeit des Vatikanischen Manuskriptes aber wäre es schwer, diesen Zugangsweg zu benützen, wenn nicht in dem Bearbeiter und Herausgeber der drei Verzeichnisse ein Führer erstanden wäre, der mit allen Kniffen philologischer und bibliothekshistorischer Methode die trockenen Kataloge zum Sprechen bringt.

Die Eigenart dieser Verzeichnisse, voran des Vatikanischen, und der Art, wie Christ sie nutzbar macht, besteht nun darin, daß sie einerseits allein erst eine einigermaßen zuverlässige Rekonstruktion des alten Bibliotheksbestandes ermöglichen; andererseits aber muß der Herausgeber feststellen: „Auf dem ganzen Gebiet der älteren Bibliotheksgeschichte gibt es kein zweites mir bekanntes Beispiel dafür, wie aus einem Verzeichnis selbst die Unzuverlässigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit den Inhaltsangaben von Handschriften, denen man sonst Glauben schenken muß, so sicher und in solchem Umfange nachgewiesen werden kann" (S. 11). Diese Feststellung ist zwar ein wichtiges Warnungssignal vor allzu leichtfertiger Verarbeitung mittelalterlicher Katalognotizen, aber sie ist nicht der Zweck der Arbeit. Es ist ja auch nur dadurch möglich, diese Feststellung zu machen, daß jede Kleinigkeit der Kataloge des 16. Jahrhunderts mit allen verfügbaren Mitteln genauestens auf ihre Zuverlässigkeit geprüft wird, und daß diesen Angaben die Ergebnisse dieser Prüfung gegenübergestellt werden, Ergebnisse, die allerdings ebenso belastend für die alten Katalogschreiber und die Tradition, wie vertrauenerweckend für die umfassende und eindringende Kenntnis des modernen Bearbeiters ausfallen.

„Fast jede dritte Inhaltsangabe wird richtiggestellt oder ergänzt." Nicht um den alten Katalogen Fehler nachzuweisen, sondern um der Erkenntnis des ursprünglichen Zustandes der Bibliothek möglichst nahe zu kommen. Ein Glück, daß das Vatikanische Verzeichnis, das mit vollem Recht den Hauptraum des Buches einnimmt (mit den Erläuterungen rund 200 Seiten), selbst die Handhaben dazu liefert. Die Angaben der Anfangs- und Schlußsätze sind das erwünschte Mittel, die Titel zu kontrollieren. Und auf diese Weise gelingen die Richtigstellungen von Verfasser- und Titelangaben und, was besonders wichtig ist, die Feststellung von Werken, deren Titel nicht genannt sind. Dies ist das Hauptverdienst der mit allen kritischen Mitteln bearbeiteten Ausgabe, daß das alte Verzeichnis nach allen heute wissenschaftlich

möglichen Richtungen ergänzt und berichtigt, für die weitere Verwendung also erst richtig nutzbar gemacht ist. Man wird erst nach solchen Feststellungen die Verantwortung erkennen, welche der Herausgeber dieser Verzeichnisse übernommen hat, und wird dankbar für die unermüdliche Treue sein, mit der er die freiwillig übernommene Pflicht erfüllt hat. Es gibt keine an diese Verzeichnisse zu stellende Frage, die nicht den Herausgeber in Einleitung, Text oder Anmerkungen mit beinahe rührender Vertiefung ins Kleinste bedacht hätte; so sind die Schlüsse, welche auf die Untersuchungen aufgebaut werden, von unangreifbarer Folgerichtigkeit.

Die gleiche Unermüdlichkeit verlangt das Buch freilich auch von dem Leser, der wahren Nutzen daraus haben will. Wer nur das Allgemeinere zu wissen wünscht, wird auch heute noch mit mehr Vorteil die von Jos. Theele herausgegebene Festschrift „Aus Fuldas Geistesleben", Fulda 1928, lesen, in der Karl Christ das Wichtigste über den Vatikanischen Katalog schon dargestellt hat. Zwar ist auch in dem neuen Buch durch ausführliche, sachlich getrennte Register, durch Konkordanzen und durch reichhaltige Verweisungen innerhalb des Textes alles Denkbare zur Erschließung auch für den eiligeren Leser getan, aber die Anlage der Ausgabe macht es nötig, daß man sich mit Hilfe der Konkordanzen viele Zusammenhänge selbst zusammensucht. Es ist besser so, als wenn etwa der Versuch gemacht worden wäre, aus den drei Verzeichnissen in der Ausgabe einen einzigen Katalog herzustellen; denn gerade jedes der Einzelverzeichnisse verrät durch seinen Eigencharakter manches; und ein vollständiger Katalog wäre auch auf diese Weise nicht zu erzielen. Ihn aufzustellen, wird erst nach mancherlei weiteren Forschungen gelingen. Christ hat nur soweit aus dem bisherigen Material aufgeräumt, als die Kataloge des 16. Jahrhunderts dazu Anlaß boten; wieviel Anlaß zu Berichtigungen war, zeigt eine Durcharbeitung des bei Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui, abgedruckten alten Katalogs mit Hilfe von Christs Hinweisen. Durch diese bewußte Beschränkung kommt es auch, daß nicht alle erhaltenen Fuldenses behandelt werden; über die berühmtesten Fuldaer Handschriften, die Bonifatiani, ist im Register nichts, im Text nur eine kurze Stelle S. 244 zu finden. Aber soweit Zuweisungen von Handschriften vorliegen, welche zu den in den Katalogen erwähnten Titeln passen, wird eine Klärung versucht; sie führt in vielen Fällen zu ablehnendem Urteil, so auch hinsichtlich des in dieser Zeitschrift Bd. 43, 1924, S. 468 mitgeteilten Weißenburger Fragmentes (S. 179). In diesem wie in ungezählten anderen Fällen gibt Christ nicht nur seine eigene Meinung, sondern auch das Urteil Paul Lehmanns weiter, dessen freundschaftliche Mitarbeit fast aus jeder Seite spricht. Man weiß von ihm schon länger als von Christ, daß er die geistesgeschichtliche Rolle des Fuldaer Klosters aufzuhellen sich vorgenommen hat. Bei der Teilung der Aufgabe ist Christ der für einen methodischen Fortgang der Arbeit dringendere Teil zugefallen. So wie die Aufgabe gelöst ist, ist sie ein wesentlicher, ja bahnbrechender Schritt zu dem gemeinsamen Ziel. Die Sauberkeit des Druckes befestigt diesen Eindruck auch äußerlich noch.

Leipzig. *Heinrich Schreiber.*

P. Dr. Philipp Hofmeister, S.O.B., Der Katholizismus in Frankreich. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1933. 161 S. Kart. RM. 2.70.

Das „katholische Frankreich" stellt den Nichtfranzosen immer wieder vor Rätsel. Friedrich Sieburg urteilt darüber in seinem bekannten

Buch „Gott in Frankreich“: „Frankreich ist immer ein katholisches Land gewesen und ist es auch heute noch, wenn man den Katholizismus auch als eine Lebensform auffaßt. Diese Behauptung mag kühn klingen angesichts eines Landes, dessen politisches Leben von einem einzigartig radikalen Antiklerikalismus durchdrungen ist, das die Trennung von Kirche und Staat mit einem beispiellosen Nachdruck vollzogen hat und dessen von Leben und Aktivität erfüllte Staatsform sich mit einem nie ermüdenden Enthusiasmus von der Großen Revolution nährt.“ Die fesselnde Studie des deutschen Benediktiners Hofmeister stellt einen Versuch dar, diese für unser deutsches Empfinden fast unlöslichen Widersprüche zu klären, und zwar auf dem von dem Verf. als gutem Kenner und Beobachter glücklich gewählten Weg einer Darstellung des „Katholizismus in Frankreich“, seiner geschichtlichen Entwicklung und seinem jetzigen Stand nach.

Einleitend wird die „nationale und religiöse Entwicklung“ Frankreichs skizziert: Von der Stunde an, in der „das begabte und bildsame Volk der Franken“ seinen Bund mit der Kirche schloß, geht die Entwicklung auf eine immer intensivere Durchdringung von katholischem Glauben und französischem Patriotismus. „Der Kreuzzugsgeist ist die erste Verkörperung der nationalen Missionsidee Frankreichs“ (9). Auftauchende Ketzereien werden ausgerottet, denn „die religiösen Bedürfnisse der Franzosenseele konnten eben nur in der katholischen Kirche befriedigt werden“ (ibid.). Die enge Verbindung von Glauben und Patriotismus birgt aber auch schwere Gefahren in sich: Das „Gift des Gallikanismus“ (57), dessen Ideen bis in die jüngste Zeit in den Parlamenten nachwirken, versehrt immer wieder die Glaubenssubstanz, bis schließlich Aufklärung und Revolution zum Generalsturm gegen den Katholizismus vorgehen. „Wegen der innigen Verbindung von Katholizismus und Monarchie mußte der Sturz der einen auch die andere Macht mit sich ziehen“ (11). Die für die Kirche unerhört harten Trennungsgesetze von 1905 stellen den Abschluß der großen revolutionären Gegenbewegung gegen das katholische Frankreich dar. Jedoch lebte im 19. Jahrhundert der alte Glaube zusammen mit den Revolutionsideen im Volke fort. — Der erste Teil der Studie gibt einen Überblick über „die katholische Kirche in Frankreich“, über Organisation, Klerus, Ordens- und Schulwesen, über die neuesten Wandlungen im Verhältnis zwischen Kirche und Staat, über die Stellung der Katholiken zur Staatsform; ein zweiter Teil behandelt „das religiöse Leben“, wie es sich im Pfarrleben, in der „Katholischen Aktion“, in der Stellung zur sozialen Frage, bei der Jugend und bei der Intelligenz äußert. Ein dritter Teil, „Wissenschaft, Literatur und Kunst“, berichtet über den Stand der theologischen Wissenschaft und die katholische Erneuerungsbewegung auf geistigem Gebiete. „Es ist etwas Eigenes um die Seele des Franzosen“, urteilt der Verf. am Schluß. „Auch in Glaubenssachen neigt er gern zu Extremen; aber wenn er noch so sehr in Irrtümer verstrickt wird, er endet immer wieder beim Katholizismus“ (161).

Der hohe Wert dieses ausgezeichneten kleinen Handbuches besteht in der Beibringung und erstmaligen Zusammenstellung reichen statistischen Materials und in der besonnenen Auswertung desselben. Es berührt sympathisch und ist für die Bildung eines eigenen Urteils günstig, daß sich der Verf. aller gerade Frankreich gegenüber beliebten geistvollen Ausdeutungen und Wertungen enthält, dafür um so mehr die Tatsachen selbst sprechen läßt. Dabei läßt diese Art von konfessionspolitischer Berichterstattung durchaus Raum für eine zwischen

den Zeilen sehr wohl zu spürende ehrliche und berechtigte Bewunderung z. B. für die mutige Haltung der Bischöfe und die entsagungsvolle Hingabe des Klerus nach der Trennung, die es möglich machten, daß trotz Zerschlagung der äußeren Existenzbedingungen, trotz Feindseligkeit der laizistischen Regierung, trotz Priestermangels etc. die Organisation der Kirche auf neue Grundlagen gestellt und der moralische Einfluß des Katholizismus verstärkt werden konnte. M. E. wird von der alle französischen Katholiken mit Stolz und Freude erfüllenden Rekatholisierung des entchristlichten Frankreichs, von der sich in den letzten Jahrzehnten sichtbar vollziehenden „religiösen Wiedergeburt" namentlich in Schichten der Intelligenz und in der Jugend durchaus zutreffend und ohne Übertreibung geredet. Man möchte deshalb gerade auf ein solch besonnenes Votum hin nur wünschen, daß die Wandlungen in der geistigen Lage unseres westlichen Nachbarn, die mit dem Vordringen katholischen Einflusses auf allen Gebieten gegeben sind, bei künftigen Beurteilungen mit in Rechnung gestellt werden.

Man dürfte an den sachlichen Aufstellungen dieser Studie über Wesen und Kräfte des französischen Katholizismus wenig auszustellen haben, sie tragen den Stempel der Objektivität und Zuverlässigkeit. Eine kritische Beurteilung kann deshalb nur in einigen weiterführenden Bemerkungen bestehen. Vielleicht darf man die von Hofmeister aufgezeigten Entwicklungen so deuten: man ist in Frankreich weithin auf dem Wege von einem Katholizismus als „Lebensform" (Schätzung lateinisch-katholischer Formwerte, der religiösen Zeremonien, mit eigenartiger Sakramentsmagie sich verbindende Liebe zu der „heiligen Erde" des Vaterlandes) zu den katholischen Glaubensgehalten selbst. Und diese Entwicklung verdient heute um so größere Aufmerksamkeit, als der von Sieburg hervorgehobene Enthusiasmus, mit dem man sich von den Ideen der Großen Revolution inspirieren läßt, in der allerjüngsten Zeit merklich nachzulassen scheint. Wie es gerade auch wieder Ereignisse der letzten Monate erkennen lassen, haben wir es mit einem beunruhigten, ja erschütterten Volk zu tun, das in politischer, sozialer und geistiger Beziehung neue Wege zu gehen gezwungen ist. Während nun eine neue Staats- und Wirtschaftsgesinnung auf völkisch-naturalistischer Grundlage bei einem ausgesprochen zivilisatorisch eingestellten Staatsvolk unmöglich scheint, kommt — wenn nicht alles täuscht — dafür jetzt den sozialen und spirituellen Werten des Katholizismus um so größere Bedeutung zu. Unermüdlich ist ja in den letzten Jahren unter der Jugend, den Arbeitern der roten Bannmeile, unter Künstlern und Intellektuellen, im höheren Militär und in Berufsverbänden gearbeitet worden. Vielleicht reifen die Früchte dieser Gegenarbeit gegen den Laizismus als der „Nationalreligion des demokratisch-republikanischen Frankreichs" (59) früher, als man es vor kurzem noch annehmen durfte. Von da aus könnte man es als einen Mangel der vorliegenden Arbeit bezeichnen, daß sie sich allzu vorsichtig aller Andeutungen enthält, wie und an welchen Punkten der Einsatz des Katholizismus erfolgen könnte[1]). Ein direkter Einsatz wird es nicht sein, da es einen „politischen Katholizismus" nicht gibt und sicher auch nie geben wird. Aber wichtig wäre es doch immerhin, ausdrücklich festzustellen, daß die Stim-

1) Man muß aber hier wohl anführen, daß der Verfasser seine Studien in Frankreich 1930 und 1931 machte, daß seitdem also immerhin zwei Jahre vergangen sind. Heute sieht man manches klarer.

mungen, von denen heute das Verlangen des Volkes nach durchgreifender Neuordnung getragen ist, für eine spezifisch katholische Beeinflussung sehr günstig sind. Wenn man heute auch in Frankreich des Liberalismus mit seinen Zerfallserscheinungen in Staat, Parlament und Wirtschaft überdrüssig ist und wenn man aus den verschiedensten Lagern nach Autorität und Solidarität ruft, so gibt es darauf bereits eine klare katholische, vor allem von den Gruppen der „Action Catholique" propagierte Einstellung, welche sowohl die Lösungen der „Action Française" (Diktatur) wie auch die des kommunistischen Sozialismus ablehnt und eine politisch-soziale Ordnung fordert, welche die individuelle Freiheit diszipliniert und, sich am Wohl des Ganzen orientierend, zwischen Individuum und Staat ständisch-korporative Gliederungen einschiebt[2]). Man wird hier allerdings — im Blick auf Unausgeglichenheiten im politischen Wollen des französischen Katholizismus sowie auch angesichts der ganzen Unruhe und Undurchsichtigkeit, welche die augenblickliche Lage des französischen Volkes in politischer und sozialer Hinsicht kennzeichnen — nicht allzu Bestimmtes sagen können. Aber sicher wird die Klärung innerpolitischer Gegenwartsprobleme einen bedeutenden Schritt weiterführen auch in der Klärung der Fragen, die uns die Existenz des französischen Katholizismus in diesem der Kirche so lange entfremdeten „einzigartigen katholischen Land und Volk" (Sieburg) stellt und mit deren klarer Erörterung uns der deutsche Katholik Hofmeister ein interessantes und bedeutsames Stück kirchengeschichtlicher Entwicklung nahebringt.

Neuß a. Rh. *Wilhelm Rott.*

Dr. J. Reitsma, Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der Nederlanden. 4e herziene druk, bezorgd door Dr. J. Lindeboom. Utrecht. Kemink & Zn. 1933. Preis fl. 12.50.

Die niederländisch-reformierte Kirche ist seit ihrem Entstehen im 16. Jahrhundert bis auf heute zweifelsohne die bedeutendste protestantische Gemeinschaft in den Niederlanden gewesen. Bis 1795 war sie zwar nicht „Staatskirche", aber doch „herrschende Kirche", und auch nach jener Zeit hat sie trotz den Spaltungen in den Jahren 1834 und 1886 ihre hervorragende Stelle zu behaupten gewußt, so daß sie von ihren Mitgliedern noch gerne die „Vaterländische Kirche" genannt wird. Da kam hinzu, daß sie, speziell im 17. Jahrhundert, eine bedeutende Stelle in dem reformierten Protestantismus einnahm, ein Umstand, der deutlich zutage tritt aus der Anwesenheit von über 20 ausländischen Theologen aus England, Deutschland, der Schweiz, auf der Synode von Dordrecht, 1618 und 1619. Dort sollten die Differenzen zwischen Arminianern und Gomaristen aufs Tapet gebracht werden, aber dies war keine rein niederländische Angelegenheit: sie bezogen sich auf die

2) Auf dem letzten Kongreß der „Jurisconsultes Catholiques", einem Zweig der „Action Catholique", wurden die vom Katholizismus aus zu machenden politisch-wirtschaftlichen Vorschläge wie folgt zusammengefaßt: 1. s'écarter d'un individualismus excessif et du socialisme destructeur; 2. favoriser un système de corporation, distinct de l'Etat, surveillé par l'Etat sans se confondre avec lui; 3. développer et répandre l'esprit social chrétien. („Credo", revue mensuelle d'Action Catholique et Sociale, janvier 1933.)

Lauterkeit der reformierten Lehre, also eine wichtige Angelegenheit für den reformierten Protestantismus überhaupt, wovon die niederländische Kirche einen bedeutenden Bestandteil bildete.

Der Kirchenhistoriker legt deshalb großen Wert auf ein wissenschaftliches und dazu übersichtliches Handbuch über die Geschichte der niederländisch-reformierten Kirche, welche nur an Bedeutung gewinnen kann, wenn ihr eine Geschichte der Reformation der Niederlande vorangeht. Diese schildert die Arbeit der „Brüderschaft des gemeinsamen Lebens" und ihres Stifters Geert Groote, und behandelt Figuren wie Wessel Gansfort, Erasmus, Hoen u. a., die internationale Bedeutung haben und auf die Reformation der Niederlande ihren eigentümlichen Stempel drückten, indem sie danach die verschiedenen religiösen Strömungen schildert, aus denen, zusammen mit der politischen Geschichte und dem Kampf gegen Spanien, die niederländisch-reformierte Kirche als herrschende hervorgetreten ist.

All dies wird beschrieben in Reitsma's „Geschichte", die 1893 erschien und schon 1899 eine zweite Auflage erforderte. Nach dem Tode des Verf. sollte Dr. L. A. van Langeraad eine dritte Auflage geben; dieser Gelehrte unternahm eine ausführliche Bearbeitung, die, wie verdienstlich sie auch war, dem Charakter eines Handbuches nicht entsprach. Als er nach einigen Jahren starb, war die Bearbeitung bis etwa 1600 fortgeschritten und Professor Lindeboom, der das Werk vollenden mußte, entschloß sich, was den noch zu beendigenden Teil betrifft, zu der ursprünglichen Anlage zurückzukehren. Dies führte zu einem gewissen Mangel an Einheitlichkeit, der jetzt in der vierten Auflage, wieder von Prof. Lindeboom bearbeitet, gänzlich verschwunden ist. Um dies zu erreichen, war eine gänzliche Umarbeitung des ersten Teiles nötig, in welchem überdies noch die Ergebnisse festgelegt wurden von den historischen Untersuchungen in den letzten 25 Jahren, die gerade auf diese Periode in verschiedenen Hinsichten ein neues Licht werfen. Diese Umarbeitung ist Prof. Lindeboom glänzend gelungen; das Ganze ist übersichtlich geblieben und eine ausführliche Angabe auch der neuesten Literatur dürfte den Weg zur näheren Untersuchung zeigen. Die Periode nach 1600 bedurfte keiner so einschneidenden Veränderung, aber über die letzten Dezennien sind gänzlich neue Paragraphen hinzugefügt. Gänzlich neu sind auch die „Prolegomena", worin die Quellen und Literatur angegeben werden, die infolge ihres allgemeinen Charakters bei einer bestimmten Periode nicht genannt werden konnten. Eine vortreffliche Liste von Personen bildet den Schluß dieses Werkes.

Der Zweck, „ein übersichtliches Studienbuch herzustellen, worin Student und Prediger, sowie alle, die ein Interesse an der Väterländischen Kirchengeschichte haben, sich leicht orientieren können" (Vorbericht, S. IV), ist also ohne Verlust an Wissenschaftlichkeit vollkommen erreicht. Dazu trägt die Verwendung eines größeren Buchstabens für die Geschichte an sich nicht wenig bei, während ein kleinerer Buchstabe benützt worden ist für die erklärenden Auseinandersetzungen und die Quellenangabe. Lobenswert ist auch die Objektivität, die das Ganze charakterisiert; nur eine Ausstellung möchte ich mir gestatten: nämlich bei der Geschichte der Spaltung im Jahre 1834 (§§ 287, 288), worin einige Ausdrücke auf eine gewisse Voreingenommenheit hinweisen. Die Korrektur hätte hie und da etwas genauer sein können, was speziell bei Personennamen von Bedeutung ist, z. B. Frederiks (für Frederichs, S. 101), Bachienne (für Bachiene, S. 209, 330), Meyes (für Meyjes, S. 330, 332), Rabesteyn (für Ravesteyn, S. 340), Raversperger (für

Ravensperger, S. 371), Aquoy (für Acquoy, S. 534) usw. Die große Zahl der Namen, die im Buche genannt werden, dürfte diese kleinen Ungenauigkeiten entschuldigen, die den großen Wert dieses Buches wenig beeinträchtigen, denn es ist Prof. Lindeboom vollkommen gelungen, Reitsma's „Geschichte" wieder zu einem ausgezeichneten Handbuch zu gestalten für jeden Kirchenhistoriker, der gründlich Bescheid wissen will in der Geschichte der niederländisch-reformierten Kirche.

Bussum. *J. Loosjes.*

Stephen d'Irsay, Histoire des Universités Françaises et Etrangères depuis l'origine jusqu'à nos jours. Vol. I. Moyen-âge et Renaissance. Auguste Picard, Paris. 1933. 367 pages. 20 planches hors texte et 1 carte.

Wir besitzen keine Geschichte der Universitäten, die diese in ihrer Gesamtheit schilderte und so uns ein allumfassendes Bild der organisierten Geschichte des Denkens im europäischen Kulturkreis nach dem Untergang des Imperium Romanum gäbe. Dieses Unternehmen hat d'Irsay begonnen, und der erste Band seines großen Werkes liegt vor. Wir hören, daß er durch eine kosmopolitische Bildung dafür besonders vorbereitet war: Ungar von Geburt, Student verschiedener deutscher Universitäten, setzte er seine Studien fort in Italien und England und las an der John Hopkins Universität und anderen, bis er das angezeigte Werk in französischer Sprache niederschrieb. Er legt Rechenschaft ab über die Bibliographie, die zur Verfügung stand, sichtet sie kritisch, und, zusammen mit den reichen Anmerkungen, gewährt das uns einen vorzüglichen Einblick in das Quellenstudium des Verfassers. Dazu sei gleich bemerkt, daß im ersten Bande, der uns bislang vorliegt, für die Geschichte der deutschen Universitäten nicht alles und vor allem manches Wichtige nicht herangezogen worden ist, was nach dem Weltkriege erschienen ist. Es läßt sich zeigen, daß der Verfasser die Literatur aus den letzten 20 Jahren nicht mehr systematisch erfaßt hat.

Der I. Band zeigt die Zusammenhänge der Universitätsgründungen mit der antiken Wissenschaft und die Vorläufer der Universitäten auf. Dabei entging dem Verf. das reiche wissenschaftliche Leben universitätsähnlichen Charakters, das auch in Deutschland vom 10. Jahrhundert an bis zum 14. Jahrhundert bestand und schon von Georg Kaufmann ganz eingehend nachgewiesen ist. Um die Schilderung der Universität Paris legt er eine Darstellung des Studiums der Theologie, um diejenige Bolognas eine des Rechts und entsprechend um Salerno die der Medizin. Dabei belehrt uns die bibliographische Übersicht, daß es keine neuere Geschichte der beiden Universitäten Paris und Bologna gibt. Nach einer Übersicht über die Ausbreitung der Universitätsidee im ausgehenden Mittelalter, wird ihre Wandlung und Geschichte während der italienischen, französischen und deutschen Renaissance beschrieben, und mit den beiden Kapiteln Reformation und Gegenreformation klingt der I. Band aus. Jedes Kapitel liest sich ausgezeichnet; es wird aber nötig sein, niemals sich des eigenen Urteils, gar einer kritischen Stellungnahme zu begeben, sondern beim Lesen stets auf dem Posten zu bleiben. Die Materie ist ja auch so riesig, daß eine völlig souveräne Behandlung unmöglich erscheinen muß und daß wir dankbar bleiben können für das, was geboten wird. Ich füge für unsere deutschen Belange nur einiges hinzu, das Kritiker anderer Natio-

nalitäten für ihren nationalen Kreis gewiß ähnlich anzumerken haben werden.

Leider schleppt auch noch dieses Werk die ganz unzulängliche und längst richtiggestellte Auffassung mit, daß Luther schlechthin Antiaristoteliker gewesen sei. Und doch beschränkt sich diese Gegnerschaft auf die Übertragung der aristotelischen Philosophie, richtiger des mittelalterlichen Aristotelismus auf die Theologie. Luther wendet sich gegen jede spekulative Theologie. Aristoteles habe zwar selber die Religion „frostig" behandelt, aber sich doch in seinen Grenzen gehalten. Sophisten und Mönche haben ihn falsch benutzt. Und so hat Luther wiederholt vom falsch verstandenen Aristoteles auf den richtig zu verstehenden verwiesen und konnte deswegen auch der durch Melanchthon gereinigten aristotelischen Philosophie ihren Platz an den protestantischen Universitäten lassen. In welchem Umfange das geschah, und welche Folgen das für die aristotelische Philosophie an den protestantischen Universitäten gehabt hat, das habe ich aus den Quellen in meiner „Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland" (1921) eingehend aufgezeigt. Angesichts dieser zahlreichen Belege kann das alte Urteil nicht mehr standhalten. Diese Untersuchung ist d'Irsay entgangen, aber ebenso u. a. Otto Scheels Lutherwerk! — Luther verbrannte nicht die Bannbulle, sondern die Bannandrohungsbulle; auf derselben Seite 312 ist hoffentlich Kurfürst August (!) nur ein Lapsus. Die Auffassung des Verfassers von der Rechtfertigungslehre Luthers kann nur populär genannt werden (S. 330). Das abschließende Urteil über die Bedeutung des lutherischen Werkes für die deutschen Universitäten: „Oeuvre néfaste", dabei gestützt auf das zeitgebundene Urteil des Gegners Erasmus aus dem Jahre 1528, das Luthertum sei der Ruin der Wissenschaften, macht sich die Sache so leicht, daß dieses Kapitel ins Unwissenschaftliche versinkt.

Es hängt mit dieser gegnerischen Stellung zur Reformation auch zusammen, daß d'Irsay sie schlechthin für das Aufkommen der intellektuellen Unduldsamkeit haften läßt, als wenn es nicht schon vorher auf den Universitäten strenge Bindung an die „Wege" gegeben hätte und als wenn nicht Unduldsamkeit und Zensur die Geschichte der Universitäten von Anfang an begleitet haben und sich im 17. Jahrhundert auswirken, ohne daß man doch der Reformation Luthers dafür die Schuld zumessen kann, wenn es auch — natürlich an den protestantischen Universitäten — gleich unduldsam zuging. Solche einseitigen Urteile werden nur möglich, wenn man die Arbeit Luthers als ein „cri de révolte" versteht und ihr Ergebnis als ein opus nefastum.

Ebenso ist es nicht angängig, die stärkere Abhängigkeit der Universitäten vom Staate, wie sich dieser ab 1500 als moderner Staat (stato) entwickelt hat, lediglich auf Verlustkonto zu buchen und dagegen eine „autonome" Universität aufzuspielen, die es so nie gegeben hat, sondern die nichts weiter als ein demokratisches Wunschbild ist, Erzeugnis des reinen Aufklärungsgeistes. Und die Geistigkeit, aus der heraus d'Irsay selber schreibt und denkt, ist in der Tat auch diejenige des französischen Rationalismus; dieser bestimmt seine geistige Haltung und verteilt Licht und Schatten. So ist das Werk beurteilt nach dem ersten Bande ein geistiges Erzeugnis des Vorkriegsgeistes und insofern eingeschränkt neuzeitlich wissenschaftlich. Ob dies Urteil für das ganze Werk zutrifft, das wird sich allerdings erst ausmachen lassen, wenn

der II. Band vorliegt, der die Geschichte der Universitäten bis in die Gegenwart hineintreiben soll.

Jena. *Petersen.*

Julius Richter, Die evangelische Mission in Fern- und Südost-Asien, Australien, Amerika. (Bd. V, Heft 2, der Allgem. Evangelischen Missionsgeschichte); Gütersloh, C. Bertelsmann. 1932. XII, 488 S. RM. 16.—. (V, 1 und V, 2 in einem Band gebunden RM. 22.50).

Mit diesem zweiten Hefte des V. Bandes liegt die „Allgemeine Evangelische Missionsgeschichte" von Julius Richter vollendet vor. Nachdem in den früheren Bänden die Geschichte der evangelischen Mission in Indien, im (nahen) Orient, in Afrika, in China und in dem 1. Hefte des 5. Bandes diejenige in Niederländisch-Indien geboten war, findet sich in dem Schlußheft oder besser Schlußbuch des V. Bandes diejenige in den übrigen Teilen der Erde: 1. in Japan nebst Korea und Formosa; 2. in Burma, Siam, Franz. Indochina, Straits-Settlements, Brit.-Borneo und auf den Philippinen; 3. auf den zahllosen Inseln Ozeaniens und in Australien und Neuseeland und endlich 4. in Süd-, Mittel- und Nordamerika. Wenn der Verfasser Britisch-Borneo anstatt in dem II. Teile in dem III. behandelt hätte, was sich aus mehr als einem Grunde empfohlen hätte, da Borneo doch sowohl geographisch als ethnographisch als religionsgeschichtlich und doch auch wohl politisch mehr zu Ozeanien als zu Asien gehört, würde man sagen können, daß die beiden ersten Teile es mit der Missionsarbeit in den volksreichen Ländern Fern- und Südost-Asiens mit alter und neuer Kultur zu tun haben und die beiden anderen mit der unter Völkern, die bedeutend weniger zahlreich, ja zum größten Teil seit ihrer Berührung mit europäischer Kultur dezimiert und allem Anschein nach dem Untergang geweiht sind. Selbst oberflächliches Lesen des Richterschen Buches läßt erkennen, wie verschieden die Missionsarbeit sich hier und dort sowohl hinsichtlich der Methode als auch hinsichtlich des Erfolges gestaltet. In den volksreichen Ländern Fern- und Südost-Asiens befindet sich die Missionierung — wenn wir von dem alten Kolonialreich der Spanier und dem erfolgreichsten Missionsfeld der Katholiken auf den Philippinen absehen —, trotz nicht zu unterschätzender Teilerfolge aufs Ganze gesehen, doch erst in den Anfängen. Wenn Jul. Richter von Japan behauptet, daß von Missionsgeschichte eigentlich nur bis etwa 1899 geredet werden könne und daß es sich seitdem um die Begründung der Kirche handle, so dürfte das kaum den Tatsachen entsprechen. Wohl gehören weite Kreise der japanischen Christen der gebildeten Mittelschicht der Samurai an, und wohl zeichnen sich die Christen in Japan vor denen in anderen Missionsländern durch große Aktivität und Drang nach kirchlicher Selbständigkeit aus; es darf aber nicht übersehen werden, daß die Zahl der evangelischen Christen noch recht klein ist, 208 000 im Jahre 1929 bei einer Bevölkerung von zirka 64½ Millionen, daß die Bauernbevölkerung kaum erfaßt ist, daß das Vordringen der atheistischen und agnostischen Philosophie des Westens selbst in der Gestalt des russischen Kommunismus, das immer mehr in der Gestalt der Ablehnung der Schwärmerei für alles Westliche sich geltend machende Nationalgefühl, die Restaurierung des Schinto und die äußere und innere Neubelebung des Buddhismus sich von Jahr zu Jahr mehr als eine starke Hemmung für einen raschen Siegeszug des Christentums erweisen. Nimmt man die Dinge so wie

sie sind, wird man vielmehr sagen müssen, daß für die Missionierung des japanischen Volkes noch unendlich viel getan werden muß, mehr als die japanischen Kirchen zu tun imstande sind, daß eine Mitarbeit der alten Christenheit noch lange unbedingt nötig sein dürfte. Richter bedauert, daß man missionarischerseits nicht größeren Nachdruck auf die Ausgestaltung eines Missionsschulwesens in Japan gelegt habe. Ich kann mich dem nicht anschließen. Wo der Staat wie in Japan ein geordnetes Schulwesen einrichtet — Japan ist ein Land ohne Analphabeten —, kann es schwerlich als die Aufgabe der Mission angesehen werden, ein konkurrierendes Schulwesen in größerem Umfange zu entwickeln, zumal man Ursache hat, zu bezweifeln, daß der missionarische Wert der Missionsschulen so groß ist, wie man früher geglaubt hat. Andere Arbeitszweige scheinen mir wichtiger zu sein. So glaube ich, daß man allen Grund hat, die Mission in Japan zu beglückwünschen, wenn sie es nicht nötig hat, sich in größerem Ausmaße mit Schularbeit zu befassen. Beachtenswert ist, was Julius Richter über die geringen Ergebnisse der kirchlichen Einheitsbestrebungen zu berichten hat. Es stimmt das mit den Erfahrungen überein, die man auf den anderen Missionsfeldern gemacht hat. Sollte das Beharren auf kirchlicher Eigenart nur fleischlich sein? Kirchliche Vereinerleiung hat auch ihre Schattenseiten. Kirchlicher Zusammenschluß wird m. E. auf den Missionsfeldern erst dann segensreiche Wirklichkeit werden können, wenn es auf ihnen zu einer bodenständigen Theologie auf Grund selbstgemachter Erfahrungen am Evangelium gekommen sein wird. Schade, daß Jul. Richter uns in seinem Buche über etwa vorhandene Anfänge einer japanischen christlichen Theologie nichts berichtet. Völlig fehlt es gerade in Japan nicht daran. Auch hören wir nichts über die äußere und innere Ausgestaltung japanischen Christentums z. B. nach der Seite des Kultus in Predigt, Liturgie, Kirchengesang, Kirchenbau, des Gemeindeaufbaues und der Kirchenverfassung usw. Sollte es auch hier an selbständigen Ansätzen in Japan fehlen? Ich glaube nicht.

Ganz anders als in Japan zeigt sich die Mission in Korea. Erfaßt von ihr sind hier insbesondere die bäuerlichen Volksschichten. Die Hoffnungen, die man auf Grund der Anfangserfolge der eigentlich erst 40jährigen Missionstätigkeit hegte, sind nicht in Erfüllung gegangen. Der Grund dafür ist zum Teil in den politischen Verhältnissen zu suchen. Die Japanisierungspolitik ist besonders für das Missionsschulwesen verhängnisvoll geworden. Charakteristisch für Korea ist die Ausdehnung, die die ärztliche Mission gefunden hat. Die Zahl der evangelischen Christen beträgt etwa 330 000 bei einer Gesamtbevölkerung von ca. 19½ Millionen. Wie in Korea, so haben sich auch auf Formosa die Verhältnisse für die Mission durch die japanische Besitzergreifung wesentlich verändert, im Unterschied von Korea hier freilich nicht ungünstig.

Ein verhältnismäßig altes Missionsfeld ist die englische Besitzung Barma. Die schon 1807 begonnene Arbeit unter den Barmanen, die dem Buddhismus huldigen, ist wenig erfolgreich gewesen. Man zählt 9046 protestantische Christen aus den reichlich 9 Millionen zählenden Barmanen. Die meisten Erfolge wurden unter den Karenen, die ca. 1 220 000 Seelen zählen, erzielt, nämlich ca. 141 000. Die Erfolge unter den anderen Volksstämmen sind geringer als unter den Karenen, aber höher als unter den Barmanen. Wie fast überall in der Welt spürt die Mission auch hier die hemmenden Wirkungen eines erwachten Nationalismus.

Besonders schwierige Missionsfelder sind nach den Ausführungen Richters das buddhistische Siam trotz Duldung von seiten der Regierung und Französisch-Indochina, dieses vor allem auch wegen der teils katholischen, teils religionsfeindlichen Einstellung der französischen Regierung. In den Straits-Settlement haben sich die einheimischen Malaien, die nominell dem Islam angehören, als wenig zugänglich erwiesen. Die Missionen arbeiten z. T. hauptsächlich unter den zahlreichen Einwanderern aus Brit.-Indien und China nicht ohne Erfolg.

Die Philippinen sind durch die jahrhundertelang dort herrschend gewesenen Spanier zum größten Teil für die Kirche Roms gewonnen, freilich mehr äußerlich als innerlich. Die Macht der spanischen Priester war eine fast unbegrenzte. Mit der Besitzergreifung durch die Vereinigten Staaten von Nordamerika im Jahre 1898 begann eine neue Zeit. Die romfreie Bewegung des Filipino-Priesters Gregorio Aglipay ist freilich schnell wieder abgeflaut und bedeutet kaum noch eine Gefahr für die Kirche Roms. Gefährlicher für sie ist der erwachte Bildungshunger. Die protestantischen Amerikaner eröffneten in schneller Folge vielerorts eine intensive und nicht erfolglose Missionstätigkeit, die allerdings durch katholische Gegenoffensive unter Führung amerikanischer und deutscher Priester, durch die nationalistische Empfindlichkeit der Filipinos und durch die Geldknappheit nicht wenig gefährdet ist.

Sehr lebensvoll schildert Richter die Entwicklung der Mission in der Inselwelt Ozeaniens. Auf den meisten Inseln ist der Sieg des Christentums entschieden. Der Schwerpunkt der „Mission" liegt heute in den von Melanesiern und Papua bewohnten Gebieten, speziell den Salomons-Inseln, dem Bismarck-Archipel und Neuguinea, wo bei vielen Stämmen das Heidentum am Zusammenbrechen ist. Wiederholt sieht sich Richter genötigt, über unsaubere Konkurrenz von seiten der Kirche Roms zu klagen.

Reizvoll wäre es, eingehender auf den sich mit Amerika beschäftigenden 4. Teil des Richterschen Buches einzugehen. Doch muß ich mich mit einigen wenigen Bemerkungen begnügen. Kirchenrechtlich betrachtet Rom ganz Latein-Amerika als ein katholisches Herrschaftsgebiet. In Wirklichkeit aber gibt es doch noch rein heidnische Indianer. Andere sind nur dem Namen nach Christen. Intensiv wird in Latein-Amerika von seiten des protestantischen Nordamerikas erst seit Ausgang des vorigen Jahrhunderts gearbeitet, und zwar zum Teil auch nur evangelistisch zum Zwecke der Belebung der Namenchristen, zum Teil aber auch zum Zwecke evangelischer Kirchenbildung. Sehr nachteilig ist die große Zersplitterung. Von Deutschen ist die Brüdergemeine in Latein-Amerika tätig, und zwar seit 1849 unter den Indianerstämmen an der Moskitoküste Nikaraguas, und seit 1735 in Holländisch-Guayana, wo die Indianer aber inzwischen fast völlig ausgestorben sind. Außer ihnen und den vielen nordamerikanischen Gesellschaften finden wir auch einige wenige britische und skandinavische. Eine zusammenfassende Statistik über Latein-Amerika bietet Jul. Richter nicht, wohl weil es nicht möglich ist. Der World Missionary Atlas von 1925 gibt die Zahl der evangelischen Christen Latein-Amerikas inkl. Westindiens mit 789 978 an.

Was Nordamerika, oder richtiger Anglo-Amerika betrifft, so darf die dortige Negerbevölkerung als christianisiert betrachtet werden. Richter hat ihre Christianisierung in seiner Missionsgeschichte Afrikas behandelt. Objekte der Missionstätigkeit in Anglo-Amerika sind die Indianer, von denen ¼ evangelisch ist, die Eskimos und die asiatischen

Einwanderer. Eingehend wird der Anteil der Brüdergemeine an den Missionsversuchen unter den Indianern Nordamerikas im 18. Jahrhundert und an der Eskimo-Mission in Grönland und Labrador geschildert. An der Missionierung Westindiens, die auf S. 436—454 geschildert wird, ist die Brüdergemeine ebenfalls stark beteiligt.

Der Vorzug der Art und Weise der Behandlung des von einer Geschichte der protestantischen Weltmission zu bewältigenden, schier unermeßlichen Stoffes durch Jul. Richter liegt m. E. vor allem darin, daß er es versteht, sich nicht in Einzelheiten zu verlieren, sondern alles in den Rahmen des allgemeinen Weltgeschehens zu stellen. Ganz gleichgültig, wohin er seine Leser führt, immer läßt er sie spüren, daß das betreffende Gebiet in weitgehendem Maße Anteil hat an dem überaus mächtig pulsierenden, keine Grenzen kennenden Geschehen der Gegenwart, daß die Menschheit in allen ihren Teilen eine Einheit ist und trotz aller nationalistischen Sonderbestrebungen das Leben jedes Volkes schließlich nur ein Teil, ein Stück des Gesamtlebens aller Völker ist. Alle Völker der Welt bilden eine Schicksalsgemeinschaft, jetzt mehr als je. Und weil das der Fall ist, muß unsere Zeit mehr als jemals zuvor eine Zeit eifrigster Missionsarbeit sein. Man kann die Richtersche Allgemeine Evangelische Missionsgeschichte nicht lesen, ohne bestärkt zu werden in der Gewißheit, wir leben in einer Zeit ernstester Missionsverpflichtung.

Halle a. S. *H. W. Schomerus.*

Hans Rust, Heilige Stätten. Band 284 der Sammlung Wissenschaft und Bildung. Leipzig, Quelle & Meyer 1933. 135 S. mit 8 Abb. Geb. RM. 1.80.

Das außerordentlich reichhaltige Bändchen bringt eine anschauliche Schilderung der heiligen Stätten Peking, Benares, Lhassa, Mekka, Jerusalem, Rom und Moskau. Geschichte, Bauten und Kulte dieser Orte werden zuverlässig beschrieben. Wenn man den Anspruch auf Weltgeltung, den eine Religion erhebt, als Kriterium für ihre Anerkennung als Weltreligion nimmt, dann hätte der Schintoismus nicht fehlen dürfen. Aber dieses Kriterium scheint uns überhaupt unmöglich. Dadurch, daß die charakteristische Verschiedenheit der Bedeutung dieser Stätten für die beteiligten Religionen herausgearbeitet wird, wird zugleich von diesem Gesichtspunkt aus die Verschiedenheit dieser Religionen charakterisiert.

Hamburg. *Freytag.*

Alte Kirche.

Walther Völker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. N. F. 5.) Tübingen 1932. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). V, 147 S. Gr. 8°. Steif brosch. RM. 5.80.

V. hat im Zusammenhang mit seinen Studien zur Theologie der Alexandriner mit dieser Sammlung der Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis eine durchaus begrüßenswerte Arbeit unternommen. Für die Sammlung der Quellen und Fragmente haben Hilgenfeld in seiner Ketzergeschichte und Harnack in der Literaturgeschichte den Weg klar vorgezeichnet. Zwar hat Hilgenfeld in seinem großen Werke viele Texte vorgeführt, aber es blieb eine dringende Aufgabe, einmal die

Gnostikertexte zu sammeln und vollständig herauszugeben. Anscheinend hat sich V. auch von der Absicht, die Hilgenfeldschen Texte neu zu edieren, leiten lassen. Denn unverkennbar ist Hilgenfeld bei der Anordnung der Fragmente des Basilides und Valentin maßgebend gewesen. In fünf Abschnitten werden die Fragmente und Nachrichten über Simon Magus, die Ophiten, Karpokrates und seinen Sohn Epiphanes, Basilides, Valentin und seine Schüler zusammengestellt. Die Anordnung ist recht geschickt. Jedesmal werden die Fragmente den Berichten der Häreseologen vorangestellt. Die Berichte bei Irenäus und in den Excerpta ex Theodoto über das valentinische System, die auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, sind in Parallelkolumnen gedruckt, so daß gerade die Anfänger eine bequeme Übersicht über die Arbeitsmethode des Irenäus gewinnen und das Material wirklich vergleichen können. V. hat bei der Auswahl des Materials einen Mittelweg eingeschlagen. Denn das gesamte etwa bei Hilgenfeld ausgebreitete Material hat er nicht abgedruckt. Richtunggebend war dabei der Zwang der Notlage, den Preis des Buches zu beschränken, und der Zweck der Sammlung, Grundlage für Seminarübungen zu sein. Allerdings ist wohl der Preis des Buches für den Studenten recht hoch, zumal kaum in einem Semester das ganze Buch in den Übungen durchinterpretiert werden kann. Man hätte in Rücksicht auf die billige Gestaltung der Sammlung nämlich etwa 1½ Druckbogen sparen können, indem man den Brief des Ptolemäus an die Flora überhaupt ausgelassen, da er in einer ganz billigen und guten Separatausgabe vorliegt, und vor allem die Herakleonfragmente nicht gesperrt abgedruckt hätte. Der Anlaß zu diesem seltsamen Verfahren, das übrigens z. B. bei den Fragmenten der Basilides und Valentin nicht angewendet wurde, kann nur darin zu suchen sein, daß V. ganz mechanisch die Satzanordnung von Preuschen in seiner Ausgabe des Johanneskommentars des Origenes abdrucken ließ. Schließlich ist dadurch viel Platz vergeudet worden, daß die Kapitelziffern z. B. aus Hippolyts refutatio in der Kolumne stehen und jedesmal drei Zeilen beanspruchen. In dem Stück S. 46 ff. sind für diesen Luxus 24 Zeilen, gleich fast einer Seite, aufgewendet worden. Auch ist in dem Apparat des Guten viel zu viel getan. Die Berliner Kirchenväter-Ausgabe ist denjenigen, die die einzelnen textkritischen Probleme kennenlernen wollen, zur Hand. Auch konnte man auf alle Kleinigkeiten verzichten, vor allem auf die oft langatmige Aufzählung der Urheber der Textverbesserungen. Geringfügige Varianten wie etwa: 57, 24 πάνθ' ἃ Klotz, Stähl., πάντ' ἃ L πάντα ἃ Grabe zu notieren ist überhaupt überflüssig; ein Verweis an zweifelhaften Stellen auf die großen Ausgaben hätte vollauf genügt. Durch einen solchen Apparat wird den Studenten, die ohnehin sich nur schwer in die philologischen Probleme einfinden, ja überhaupt für diese ein sehr geringes Interesse aufbringen, die philologische Arbeit nicht nur verleidet, sondern auch in einem falschen Lichte gezeigt. Philologie widmet sich nicht Quisquilien. So ist es ebenfalls ermüdend, wenn man hier, wie übrigens auch in anderen Büchern, die Akribie auf die Spitze treibt, indem man bei den zitierten Büchern jedesmal den vollen Titel mit Erscheinungsjahr, Reihe etc. (z. B. bei Leisegangs Buch und den Kemptner Kirchenvätern) nennt. Schließlich müssen in einem Nachdruck der großen Ausgaben alle Fehler der Hss. und der Überlieferung ausgelassen und der Text der Ausgaben übernommen werden. In diesem Heft wie auch sonst in der Krügerschen Sammlung (z. B. in der Ausgabe der Märtyrerakten) ist es üblich, die Testimonien für die abge-

druckten Abschnitte am Ende der Texte zu drucken. Warum? Man ist infolgedessen gezwungen, viele Seiten lang zu blättern, überdies ersparte der Abdruck am Anfang die doppelte Nennung der Quelle. Diese Kritik an ganz banalen Dingen will kommenden derartigen Ausgaben und besonders der sonst so bequemen Krügerschen Sammlung dienen. Das Florilegium patristicum ist noch in vielem besser. Es wird durch die unpraktische Anordnung des Druckes viel Geld vertan und den Studenten gar nicht geholfen. Wir brauchen aber gerade gute, billige Ausgaben griechischer Texte so sehr nötig.

Die Ausstellungen gingen von der Voraussetzung aus, daß das Buch in erster Linie für Studenten bestimmt ist. Eine Ausgabe der Gnostikertexte kann, so wünschenswert eine solche wäre, die vorliegende doch nicht genannt werden. Z. B. fällt auf, daß der Bericht über Marcus aus Irenäus I 13—21 fehlt. Auch hätte man die Worte des Klemens nach Frg. 5 des Valentin gerne gesehen (vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 299). Für eine große Ausgabe, wie sie doch V. vorgeschwebt hat, hätte vor allem das ganze Material, das Harnack in Gesch. d. altchristl. Lit. I 1 S. 152 ff. ausbreitet, verwertet werden müssen. Z. B. vermißt man zu Basilides: Klemens Strom. I 146, I 16, IV 153. Eine Quellensammlung, die das Verständnis für die innere Entwicklung der einzelnen Schulen und für den Zusammenhang der Gnosis mit der alexandrinischen Theologie fördern soll, benötigt ein Sachregister (also z. B. der Begriffe). Dies wäre nicht bloß ein schematischer Wortkatalog, sondern ein die Sache fördernder Kommentar.

Berlin. *H. G. Opitz.*

Hugo Koch, Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche. (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, herausg. von Gust. Krüger, N. F. 6.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933. XII, 196 S. Gr. 8°, steif brosch. RM. 7.80.

Das Buch soll nach dem Wunsch des Verf. die Grundlage zur Einführung in das Studium der asketischen Bestrebungen in der alten Kirche bieten. Dem Leser bietet das Quellenheft aber viel mehr, als diese anspruchslose Angabe des Zweckes des Buches besagt. Und durch diese Feststellung wird dem Buche wohl das beste Zeugnis ausgestellt. Ein Quellenbuch kann nie allen Wünschen gerecht werden. Es ist unmöglich, auf dem begrenzten Raume dem Lernenden alles zu bieten, was in den Stoff einschlägt. Und so muß der Bearbeiter des Quellenheftes mit feinem Takt, der sich nur durch eine wirklich vertiefte Vertrautheit mit dem umfangreichen Stoff gewinnen läßt, das Charakteristische auswählen. Absolute Maßstäbe an das Buch anlegen, heißt es von verfehltem Standpunkt aus beurteilen. Koch schickt den christlichen Quellen, die von den Anfängen bis zu Ps. Dionysius im Osten, im Westen bis zu Benedikt reichen, eine sehr anregende Sammlung von heidnischen Zeugnissen für die asketischen Gesinnungen in der Antike voraus (von Empedokles bis zu Jamblich unter Einschluß der Essener und Therapeuten). Der erste Teil des Heftes umfaßt die Texte für das altchristliche Asketentum als Vorstufe des Mönchtums und seinen Fortbestand neben dem Mönchtum, der zweite Teil die Quellen für das altchristliche Mönchtum. In jedem Teile ist der Westen und Osten gesondert behandelt. Für den Text sind die besten Ausgaben benutzt worden, nach denen für einige Stücke ein spärlicher, aber um so besser unterrichtender Apparat beigefügt wurde.

Durch die abgedruckten Varianten kann man z. B. recht nett die textkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Fragen der Historia Lausiaca und der Regula Pachomii kennenlernen. Von ganz besonderem Werte ist die zu jedem Stück verzeichnete Literatur, die implicite einen sehr brauchbaren Kommentar zu den Quellen darstellt. Hier hat K. dem Anfänger ein ausgedehntes Material für das Studium der altchristlichen Askese zur Verfügung gestellt. Und die Verzeichnisse der Schriftstellen, der griechischen und lateinischen Eigennamen und Wörter bieten eine solche Fülle von Anregungen und Hilfsmittel für die Interpretation, daß das Heft nur ein Muster für derartige Quellenhefte genannt werden kann. Kochs Arbeit hätte das Vorbild für die oben angezeigte Sammlung der Gnostikertexte von W. Völker sein sollen. Der Anfänger wie der Fortgeschrittene werden Koch für die Sorgfalt danken, mit der er den Text und die Literaturangaben zusammengestellt hat. Nur ein Bedenken gegen das Buch muß angemeldet werden: es ist zu teuer. Wenigstens nach den Erfahrungen, die man in Berlin machen kann, wird man wegen des sehr hohen Preises nicht leicht in Übungen die Anschaffung des Heftes von allen Studierenden fordern können.

Berlin. *H.-G. Opitz.*

Albert Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen. 1932. Josef Kösel & Friedrich Pustet. Gr. 8°. XII u. 412 S. Ganzleinen RM. 10.—.

Dies Buch des berühmten katholischen Kirchenhistorikers Albert Ehrhard ist sein wissenschaftliches Testament, das er zum 20. Jahresfest des katholischen Akademikerverbandes veröffentlicht. Diese beiden Umstände allein — der Name E.s und der Akademikerverband — verlangen für das Buch eine besondere Aufmerksamkeit und Aufnahme. Nichts wäre verfehlter, als dies Buch als einen Niederschlag der persönlichen Meinungen und Forschungsarbeit E.s zu betrachten. Eine Geschichtsdarstellung wie diese ist ein vollkommener Ausdruck des Geschichtsbewußtseins der katholischen Kirche. Das nimmt dem Buch auf jeden Fall den Charakter des Zufälligen. Darum ist es auch die wissenschaftliche Pflicht des Rezensenten, dies Buch in Rücksicht auf seine geistesgeschichtliche Bedeutung zu würdigen. Es bedarf kaum einer Erwähnung, daß sich die Fachgenossen Ehrhards beider Konfessionen von dem großen und tiefen Wissen E.s in den Einzelheiten gern belehren lassen werden. Und das Buch bietet tatsächlich viele feine Beobachtungen und Versuche, den verwickelten Problemen der einzelnen Erscheinungen des 2. und 3. Jahrhunderts auf den Grund zu kommen. Aber Raum und Gelegenheit verbieten es, auf die verschiedenen Forschungsergebnisse einzugehen. Man muß sich begnügen, nachdrücklichst auf den reichen Ertrag des Buches hingewiesen zu haben. Um so dringender ist es, auf die Gesamthaltung und die Grundsätze des Buches aufmerksam zu machen. E. knüpft an seine, wohl auch weiteren Kreisen bekannten, Ausführungen an, die er 1912 in der Straßburger Rektoratsrede „Das Christentum im römischen Reiche bis Konstantin" niedergelegt hat. Das vorliegende Buch gibt nun eine bis ins Einzelne gehende Darstellung der Geschichte der Kirche im 2. und 3. Jahrhundert. Daß E. diese Epoche der Kirche gerade die Kirche der Märtyrer nennt, hat seinen Grund in dem prinzipiellen Verständnis der Entwicklung der Kirche zu dieser Zeit. Nach E. gelangte im neutestamentlichen Zeitalter von Jesus über Paulus zu

Johannes die christlich-katholische Wahrheit zur vollendeten Entfaltung. Im Laufe der ersten drei Jahrhunderte bis zu Konstantin vollzieht sich die Ausbildung des im Urchristentum begründeten Katholizismus. Dies Zeitalter ist das der Selbstverteidigung der Kirche. Die vier charakteristischen Merkmale des Christentums sind zwar bereits im apostolischen Zeitalter sichtbar — es sind dies: die von Gott geoffenbarte Glaubenslehre, der eucharistische Kultus, die sakramentale Gnadenvermittlung für das religiös-sittliche Leben und die hierarchische Kirchenverfassung —, aber in der Zeit der Märtyrer verteidigt die Kirche die Wahrheit des Christentums. Diese Selbstverteidigung erreicht ihren Gipfelpunkt, als das Christentum den ihm gebührenden Platz als Weltreligion im römischen Reiche unter Konstantin erlangt. Die methodische Voraussetzung für dieses Geschichtsbild ist einmal die These von dem Vorhandensein der vier Merkmale im NT. und dann der Begriff der Entwicklung, von der E. selbst sagt (S. 269): „Was als Umwandlungen und Umbildungen (d. i. des Christentums) gewertet wird, das sind in Wirklichkeit nähere Bestimmungen urchristlicher Gedanken und neue Funktionen urchristlicher Institutionen von innen heraus, jener Entfaltung von Urkeimen vergleichbar, die am klarsten in der Pflanzenwelt wahrgenommen werden kann." Dementsprechend wird in drei Abschnitten die Geschichte der Kirche als Selbstverteidigung der Christenheit gegenüber den heidnischen Volksmassen und der römischen Staatsgewalt, als Selbstbehauptung des katholischen Christentums im Abwehrkampf gegen den Gnostizismus und den Montanismus und schließlich als Selbstgestaltung der katholischen Kirche zur Trägerin der christlichen Weltreligion dargestellt.

Wenn auch kein direkter Anlaß besteht, das Vorhandensein der Merkmale wenigstens als prinzipiellen Gehalt des NT. zu bestreiten, so wird aber die Kritik an dem Begriff der Entwicklung einsetzen müssen. Denn durch diesen undialektischen Begriff der geschichtlichen Entwicklung wird gerade die neutestamentliche „Wahrheit" zu einer starren, im Grunde gar nicht einer Entwicklung fähigen Größe. Die von E. dargestellte Entwicklung der Kirche in der Selbstverteidigung ist nur eine Reihe von Variationen über das gleiche Thema. Die Kirche entwickelt sich nach E. nicht in die Welt hinein. Aber gerade in diesem naturwissenschaftlichen Entwicklungsbegriff oder an dem ihm zugrunde liegenden Begriff der Substanz wird die Konzeption Ehrhards ganz offenbar und so anziehend als ein klassischer Ausdruck römisch-katholischer Geschichtsbetrachtung formuliert. Die Kirchengeschichte gestaltet sich unter den Händen E.s zum Mythos der Kirche. Darum verschmäht es E. nicht, zuweilen für die gegenwärtigen Aufgaben der Kirche auf das Muster der Märtyrerzeit hinzuweisen. Er kann das mit gutem Gewissen tun, ja es ist sogar im Rahmen seines Geschichtsbildes konsequent. Der Mythos der Kirche kann paränetisch angewandt werden. Die Märtyrer sind nach E. die Vorkämpfer für die Existenz der Kirche und der Gewissensfreiheit, d. h. die Märtyrer kämpfen für ein Drittes, das sich jeder Berührung mit der Welt entzieht. Das ist in Wahrheit aber niemals die Bedeutung der Märtyrer. In ihrem Kampf, der veranlaßt ist durch Idee, manifestiert sich die Idee und greift in einem spontanen Prozeß in die Welt ein. Weil sich nach E. das Christentum, wie eine abstrakte Idee, jenseits der Welt aufhält, bestimmt natürlich das Verhältnis Christentum (Evangelium) und Welt keineswegs das Wesen der Kirche. Die Frage „Evangelium und Welt" wird auf die Frage des moralischen Verhältnisses des einzelnen redu-

ziert. Diese Frage ist aber nur ein Problem der äußeren Taktik. Sehr schön kommt dieses Verständnis der Entwicklung der Kirche in der Behandlung des Montanismus und der Gnosis bei E. zum Ausdruck. Diese Problematik der Kirchengeschichte „Christentum und Welt" wird gerade der Protestant feststellen müssen und allein dazu in der Lage sein. Und zwar tut er das nicht nur aus profangeschichtlichen Überlegungen und in Rücksicht auf das logische Problem der Entwicklung, sondern im gleichen Maße auf Grund des articulus stantis et cadentis ecclesiae: der Rechtfertigung. Nicht profane Aufklärung führt zu der Notwendigkeit, einen Entwurf der Geschichte der Kirche wie den E.s zu kritisieren, sondern die theologische Problematik der Kirchengeschichte. Von der Rechtfertigung her aber wird das Problem Christentum und Welt brennend. Und die Kirchengeschichte wird darum um so mehr als die nur dialektisch zu begreifende Entwicklung des Geistes in der Welt, die sich immer in der Individuation vollzieht, verstanden werden müssen. Diese Individuation der Idee ist aber prinzipiell etwas anderes als die Inkarnation des Geistes in Christus. Dieser grundlegende Unterschied ist in dem römisch-katholischen Geschichtsbild E.s übersehen, übrigens ein Irrtum, dem neuerlich auch manche protestantische Theologen verfallen. Auf protestantischer Seite darf man gegenüber dem römisch-katholischen Entwurf Es. auf den Deutungsversuch E. Seebergs hinweisen, der in der Rechtfertigung begründet ist. Mit Genugtuung wird man feststellen, daß die patristische und kirchengeschichtliche Wissenschaft in beiden Konfessionen durchaus kräftig am Leben ist, wenn sie solch ein Werk wie das E.s hervorbringt, das wiederum des Verständnisses auf protestantischer Seite sicher sein kann.

Berlin. *H.-G. Opitz.*

Schümmer, Johannes, Dr. theol., Die altchristliche Fastenpraxis mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, herausg. von P. K. Mohlberg und A. Rücker, H. 27.) 1933. Münster, Aschendorff. X, 259 S. RM. 11.90.

Eine neue Untersuchung der altkirchlichen Fastenübung war notwendig, weil die letzte umfassende Darstellung von A. Linsenmayr, Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicäa, bereits 1877 erschienen war und die zahlreichen inzwischen veröffentlichten zum Teil wertvollen Forschungen über die einzelnen Fastenübungen zu vielfach einander widersprechenden Ergebnissen gekommen sind. Sch., hervorgegangen aus der Schule Dölgers, hat die Aufgabe gut gelöst. Auf Grund eines eindringenden Quellenstudiums, durch weitgehendste Heranziehung religionsgeschichtlichen Materials, durch exakt kritische Auswertung der bisherigen Forschungsergebnisse hat er nicht nur, soweit es die Dürftigkeit der Quellen überhaupt zuläßt, ein umfassendes und zuverlässiges Bild der Fastenübung gezeichnet, sondern auch die einzelnen Übungen in den Zusammenhang des kirchlichen Lebens hineingestellt und ihre Beziehung zum nachexilischen Judentum sowohl wie zur Spätantike aufgezeigt, so daß vieles in neuem Lichte erscheint. Besondere Beachtung hat er dabei der liturgischen Seite des Problems gewidmet (Paschafest, Stationstage). — Im einzelnen behandelt er zunächst die Abstinenzübungen (Vorschriften des Aposteldekrets, christliche Speisenwahl, Xerophagien der Montanisten), dann das eigentliche Fasten (Paschafasten, Wochenfasten an den Sta-

tionstagen und am Freitag und Samstag, Fasten der Täuflinge und Büßer, wobei er einen kurzen Überblick über die altchristliche Bußpraxis gibt), um schließlich in einer Zusammenfassung die leitenden Gedanken in der altchristlichen Fastenpraxis und die Fastenpraxis der Montanisten noch einmal herauszustellen. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht überall Tertullian, von dem die grundlegenden, aber vielfach schwer zu deutenden Zeugnisse stammen.

Bei der Weitschichtigkeit des Materials muß ich von der Angabe der Einzelergebnisse absehen. Nur ein paar Punkte seien erwähnt. In der Frage des Aposteldekrets entscheidet sich Sch. für die Ursprünglichkeit des sog. O-Textes mit der Speiseregel anstatt des W-Textes mit der Sittenregel (gegen Resch und Harnack). — Pascha ist bei Tertullian nicht das Osterfest, sondern der Ostersamstag, der einzige Sabbat, an dem ursprünglich gefastet werden durfte; Parasceve der Freitag, nicht speziell der Karfreitag. In Karthago erstreckte sich das Osterfasten zur Zeit Tertullians wahrscheinlich auf 40 Stunden, indem das Samstagsfasten auf den vorhergehenden Freitag ausgedehnt wurde. Der Sinn des Paschafastens war bei Tertullian Trauer, ursprünglich aber nur Vorbereitung auf das Paschamahl wie bei den Juden. Eine längere Fastenzeit war damals noch nicht in Brauch. — Das Stationsfasten am Mittwoch und Freitag ist als Übernahme der jüdischen Sitte, an zwei Tagen zu fasten, zu erklären. Nur war das Fasten bei den Christen Afrikas freiwillig, im Gegensatz zu den Juden und den Montanisten. Bis zur 9. Stunde dauerte das Fasten an diesen Tagen (semieiunium), weil um diese Stunde allgemein die Hauptmahlzeit eingenommen wurde, und daher niemand sein freiwillig geübtes Fasten zu verraten brauchte. Die Eucharistiefeier war, was seit Rigaltius bisher immer bestritten worden ist, in Afrika auch für die Stationstage am frühen Morgen, weswegen viele Bedenken hatten, durch Teilnahme an der Eucharistie das Fasten zu brechen. In der Ostkirche war aus diesem Grunde bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts nur Gebetsgottesdienst, später wurde die Feier ans Ende des Fastens verlegt. Der Name statio, den Tertullian moralisch deutet als „Wachtposten", hat ursprünglich wohl den Sinn von „Gebetsplatz" gehabt, entsprechend den Gebetsplätzen, wie sie in Palästina bei Juden und Heiden in Gebrauch waren. Sch. gibt hier einer schon von J. P. Kirsch (1926) aufgestellten Hypothese die nähere Begründung. — Interessant ist der im Anschluß an eine Bemerkung des Liber Pontificalis geführte Wahrscheinlichkeitsbeweis, daß Kallist ein jährlich dreimaliges Samstagsfasten in den drei Erntezeiten für Getreide, Wein und Öl eingeführt und damit die Grundlage für das spätere Quatemberfasten geschaffen hat. Damit ist die Ansicht G. Morins bestätigt, daß die Quatembertage eine christliche Umdeutung der feriae sementinae, messis und vindemiales seien. — Die Quadragesima wird unter das Bußfasten im engeren Sinne gezogen, als Bußfasten für alle Gläubigen, um alle zur Buße anzuhalten, wo von der eigentlichen Kirchenbuße nur die schlimmsten Vergehen erfaßt wurden. Von dem Paschafasten wurde sie ursprünglich klar unterschieden, aber bei der zeitlichen Verknüpfung wurde sie bald auch innerlich zu Ostern in Beziehung gesetzt und als Vorbereitungszeit für die Osterfeier betrachtet, zumal Ostern der Termin für die Taufe der Katechumenen und auch für die Rekonziliation der Büßer wurde. Hier hätte auf die Fastenpredigten Leos I. verwiesen werden können. — Sehr dankenswert ist die Zusammenstellung der zahlreichen Motive natürlicher, religiöser, taktischer (Rück-

sicht auf jüdische oder heidnische Bräuche) Art, die dem Fasten und seinen verschiedenen Formen zugrunde liegen.

Das in Form und Inhalt vorzügliche Buch wird für den Liturgiker, aber ebenso auch für den Kirchen- und Kulturhistoriker unentbehrlich sein.

Breslau. *B. Poschmann.*

Poschmann, Bernhard, Ecclesia principalis. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian. 81 S. Breslau, Borgmeyer 1933.

Kenntnis des in dieser Schrift behandelten Problems und seiner Geschichte voraussetzend, berichte ich kurz über Ergebnisse bzw. Anregungen des Verfassers nach den von ihm selbst aufgestellten Gesichtspunkten. 1. Ecclesia Petri propinqua: bedeutet jede „petrusverwandte", d. h. mit ihm in ursächlichem Zusammenhang stehende Kirche (mit der communis opinio gegen Harnack und Köhler). Gegner Tertullians ist nicht Kallist, sondern der Bischof von Karthago (gegen die c. o. mit Adam; mich nicht überzeugend, doch bleiben die Gründe beachtenswert, und die Streitfrage kann nicht als erledigt gelten). 2. Ecclesia supra Petrum fundata: Petrus nicht nur Typ der kirchlichen Einheit (so Koch), sondern der reale Grund dieser Einheit, in diesem Sinne der „Anfänger". 3. Primatus Petri: kein Primat der Gehorsamsforderung, aber doch ein Primat im Sinn des primus inter pares (mir scheint nach wie vor die — unberechtigte — adsumptio primatus im Sinn der Gehorsamspflicht durch Petrus in ep. 71, 3 deutlich zum Ausdruck gebracht). 4. Petri cathedra atque ecclesia principalis: Petrus die „Ur"kirche (so sei e. p. zu übersetzen, nicht Hauptkirche), die Urzelle alles kirchlichen Lebens, die sich mit Petrus in Rom niedergelassen hat, und von der alle anderen Kirchen ihren Ursprung genommen haben; matrix et radix ecclesiae catholicae nicht die römische, sondern die katholische Kirche (mit Koch; doch erklärt P. die alte Auffassung immer noch für möglich, m. E. mit Unrecht). 5. Die zweite Fassung von unit. eccl. 4: geht auf Cyprian selbst zurück (mit Chapman gegen Koch); der Versuch von D. van den Eynde in Rev. d'hist. eccl. 29, 1933, die Fassung b für die ursprüngliche zu erklären, wird, wohl mit Recht, abgelehnt. Übrigens wird (S. 45) anerkannt, daß keine der beiden Fassungen eine Anspielung auf die römische Kirche enthält. 6. Cyprians Verhalten gegen Rom: entspricht seiner grundsätzlichen Haltung (vgl. Nr. 3). 7. Cyprian und das Primatsdogma: die tatsächlich allmähliche Entwicklung der Primatslehre steht nicht im Widerspruch zum Dogma. — Sehr angenehm berührt der ruhige Ton sachlicher Auseinandersetzung, die nur selten an die Polemik streift.

Gießen. *Gustav Krüger.*

Sancti Pachomii Vitae Graecae, Ediderunt Hagiographi Bollandiani ex recensione Francisci Halkin S. J. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1932. 109* und 474 S. (= Subsidia hagiographica 19).

Durch diese kritische Ausgabe der in griechischer Sprache erhaltenen Vitae Pachomii wird das überlieferungsgeschichtliche Problem wesentlich gefördert. Die Ausgabe einer dieser Viten, von Halkin als Vita prima bezeichnet, in den Acta Sanctorum war unzulänglich. Die neue Ausgabe bringt 1. die vita prima; 2. den Briefwechsel Ammon-Theophilus; 3. die „Paralipomena"; 4. eine vita altera, bisher nur aus

einer lateinischen Übersetzung des 16. Jahrh. bekannt, die H. Mertel in der BKV (31, 1917) verdeutscht hat; 5. eine vita tertia, nach einem Codex Patmensis, bisher unbekannt; 6. eine vita quarta, aus der Mertel (nach Cod. Monac. 3) einige Proben mitgeteilt hat. Nicht wieder abgedruckt ist die von F. Nau in ROChr 1908 aus Cod. Par. 881 veröffentlichte Vita. So sind wir nun im Besitz des ganzen griechischen Dossiers. Damit ist freilich nur ein Teil der Unterlagen gegeben, denn die koptischen Viten, von denen bisher nur die bohairische (Lefort, CSCO 1905) veröffentlicht ist, während die disiecta membra der übrigen ihrer Bekanntmachung durch Lefort noch harren, bedürfen noch der Sichtung. Halkin ist sich deshalb auch klar darüber, daß er das Problem der Urvita, wenn ich mich so ausdrücken darf, auf Grund der griechischen Texte allein nicht lösen kann. Aber er hat einen wichtigen Beitrag dazu geliefert, indem er feststellt, daß den jetzigen Viten jedenfalls eine griechische Urvita vorangegangen sein muß. Er geht dabei mit großer Umsicht zu Werke, und den Abschnitt seiner Prolegomena zu lesen, in dem er forme primitive et valeur historique des vies grecques herauszuarbeiten sucht, ist geradezu ein Genuß. Übrigens ist mir in diesen Prolegomena der Name Bousset nirgends begegnet. Wenn auch dessen Ausführungen in den Apophthegmata zur Pachomius-Überlieferung nur vorläufigen Charakter trugen und in manchem überholt sind, so hätten sie zum mindesten in der bibliographischen Anmerkung auf S. 8* erwähnt werden sollen.

Gießen. *Gustav Krüger.*

Mittelalter.

Monumenta Germaniae Historica. Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum. Die Urkunden der deutschen Karolinger. Bd. 1. Teil 1—2. Die Urkunden Ludwigs des Deutschen 829—876. Bearb. von Paul Kehr. Berlin, Weidmann 1932. 4°. XXXIII, 284 S. RM. 41.—.

Diese dem Andenken des Freiherrn vom Stein als würdiges Monument gewidmete Ausgabe der „Urkunden der deutschen Karolinger" durch Kehr füllt eine seit langem bestehende Lücke in der Reihe der D. D. aus. Ludwig der Fromme zwar wird durch die Beschränkung auf die deutschen Karolinger noch wieder zurückgestellt und bleibt — ganz besonderer technischer Schwierigkeiten wegen — nach dringend notwendiger, erneuter sorgfältiger Nachprüfung, die z. Z. nicht zum wenigsten auch aus Mangel an Mitteln nicht möglich ist, einer späteren Edition vorbehalten. Dafür erhalten wir nun aber in den ersten beiden Teilen des neuen Bandes die Urkunden Ludwigs des Deutschen, insgesamt 187 Nummern (vgl. S. XIII). Ihnen sollen in einem dritten Teil demnächst die seiner beiden älteren Söhne Karlmanns und Ludwigs des Jüngeren (mit dem Register) folgen. Ein zweiter Band wird dann die Diplome Karls des Dicken bringen. Im ganzen ist wohl an drei Bände gedacht, so daß dann der unmittelbare Anschluß an die berühmte Ausgabe der Kaiserurkunden von 911 ab durch Sickel hergestellt ist.

Die Auswertung seiner Forschungen hat Kehr in zwei ertragreichen Abhandlungen über „Die Kanzlei Ludwigs des Deutschen" (Abh. der Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1932 Nr. 1) und „Schreiber und Diktatoren" (Neues Archiv 50, 1 ff.) vollzogen, die leider ebenso wie

seine neueste, die kommende Edition vorbereitende Studie über „Die Kanzleien Karlmanns und Ludwigs des Jüngeren" (Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1933, Nr. 1) zur Besprechung nicht zur Verfügung gestellt wurden. Über die Vorgeschichte der Ausgabe und die Vorarbeiten berichtet die dem zweiten Teil beigegebene wichtige Vorrede und begründet zugleich den Entschluß, die neue Reihe zu beginnen, steht uns doch auch „die Geschichte des ostfränkischen Reiches zunächst näher als die der andern fränkischen Länder" (S. V). Bedeutsam sind die Ausführungen über die hier angewandte Editionstechnik (S. VII ff.), die im allgemeinen den von Sickel angewendeten erprobten Regeln folgt, in einigen Fällen jedoch neue eigene Wege geht. So schien es Kehr — und man wird ihm da m. E. nur zustimmen können — wünschenswert, daß der Benutzer Auskunft nicht nur über die literarische, sondern auch über die vorliterarische Geschichte der Urkunden erhalte, soweit eine solche festzustellen sei. Darum werden, auch wenn die Originale vorhanden sind, am Kopf jeder Nummer neben den Drucken auch die Abschriften möglichst vollständig verzeichnet. Es ist einleuchtend, daß sich so manche interessante überlieferungsgeschichtliche Feststellung wird machen lassen. Ferner werden Varianten in größerem Umfang notiert als früher; jede sachliche Änderung wird verzeichnet, daneben aber auch Veränderungen von Namensformen, die nicht nur philologisch, sondern auch historisch von Wert sein können. Schließlich wird der Warnungsvermerk „Verunechtet" eingeführt. Man wird, zumal es sich um eine Teilarbeit innerhalb eines großen, zusammenhängenden Editionswerks handelt, im Interesse der Einheitlichkeit über die Berechtigung und Begrenzung dieser und jener Maßnahme streiten können. Aufs Ganze gesehen wird die Forschung das Erscheinen des neuen Bandes und die anregenden und scharfsinnigen editionskritischen Bemerkungen des Herausgebers (vgl. z. B. auch S. II Anm. 1 über die Zählung der deutschen Herrscher).

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Marsilius von Padua, Defensor Pacis, herausgegeben von Richard Scholz. Fontes Juris Germanici Antiqui in usum scholarum ex MGH. separatim editi. Hannover, Hahn. I (1932). LXXIX, 300 S. II (1933). S. 301—640. Preis zusammen RM. 13.50.

Nach mehr als 20jähriger Vorarbeit kann Richard Scholz, der ausgezeichnete Kenner besonders des spätmittelalterlichen Geisteslebens, seine allen Anforderungen voll genügende kritische Ausgabe des Defensor Pacis der wissenschaftlichen Welt vorlegen. Über seinen verdienten Vorgänger, den Engländer C. W. Previté-Orton, hinaus, der 1928 die erste kritische Ausgabe veröffentlichte, hat Scholz noch weitere, bisher unbekannte Handschriften herangezogen, ohne jedoch das schon von Previté-Orton gewonnene Filiationsbild abzuändern zu brauchen, wodurch der textkritischen Arbeit des letzteren noch nachträglich ein überaus günstiges Zeugnis ausgestellt wird. Die knapp gefaßte Einleitung behandelt Handschriften, Textgeschichte, Verfasserfrage, Ausgaben und Übersetzungen, macht auch einige Angaben über die Quellen und den Stil. Es hätte wohl nicht viel Raum erfordert, wenn der Verfasser, als der beste Kenner der Materie, noch einen Abschnitt über die Hauptprobleme der neuerdings stark in Fluß gekommenen Marsiliusforschung sowie ein vollständiges Literaturverzeichnis hinzugefügt hätte.

Hamburg. *J. Hashagen.*

Nolte, Ernst, Dr., Quellen und Studien zur Geschichte des Nonnenklosters Lüne bei Lüneburg. (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens Heft 6.) 1. Teil: Die Quellen. Die Geschichte Lünes von den Anfängen bis zur Klostererneuerung im Jahre 1481. 8°. 136 S. mit 5 Abbildungen und 2 Tabellen. Göttingen 1932. Vandenhoek & Ruprecht. RM. 5.—.

Es ist ein besonderes Verdienst des Verfassers, daß er in dem vorliegenden Heft als einem Teil der Geschichte des gesamten Klosterwesens im Fürstentum Lüneburg die bisher nicht erforschte Geschichte des Klosters Lüne, das nicht das unbedeutendste der 6 Lüneburger Frauenklöster gewesen ist, zunächst bis zum Ausgang des Mittelalters erforscht und dargestellt hat. Dieser 1. Teil dieser Geschichte zerfällt in zwei Hauptteile: In dem ersten behandelt er die Quellen und Arbeiten zur Lüner Geschichte und zwar 1. die urkundlichen Quellen (Lüner Klosterarchiv, Lüner Kopialbücher, Urkunden in niedersächsischen Staats- und Stadtarchiven), ferner 2. die literarischen Quellen (Prozeßakten, Bursfelder Klosterreformation und Handschriften: Statutenbuch, Propstwahlordnung, Güterverzeichnisse. Brief- und Rechnungsbücher, Chroniken und endlich Lüner Handschriften, die verschollen sind) und 3. die Darstellungen in der Heimatforschung. Diese Übersicht liefert den Beweis, welches reichhaltige Quellenmaterial und welche geschichtlichen Darstellungen der Verfasser verarbeitet hat. Im zweiten Hauptteil bietet er einen Abriß der Klostergeschichte bis zur Einführung der (katholischen) Klostererneuerung 1481. Der Verf. führt den Leser von der Gründung des Klosters i. J. 1172, von seinem Übergang vom Stift zum Kloster zu seiner Entwicklung mit der Zunahme seines Besitzes durch Tausch, Erwerbungen, Schenkungen und Kauf — ein alphabetisches Ortsverzeichnis zählt die zahlreichen Besitzungen auf; Verf. schildert dann die Tätigkeit verschiedener Pröpste des Klosters und besonders ausführlich den Lüneburger Prälatenkrieg (Propst Schaper) und schließt mit der Einführung der Bursfelder (katholischen) Klosterreformation i. J. 1481, die für das Klosterleben von großer Bedeutung gewesen ist. Als Anhang sind Listen und Quellenstücke (Statutenbuch, Urkunden, Handschriften, Listen und ein ausführliches Literaturverzeichnis) angefügt. Mit Interesse erwartet man die Fortsetzung der Klostergeschichte.

Eggenstedt. *Georg Arndt.*

W. Deinhardt, Frühmittelalterliche Kirchenpatrozinien in Franken. Studien zur Frühgeschichte der Diözesen Bamberg und Würzburg. Erlangen, Kommissionsverlag Palm und Enke 1933, X und 165 S. RM. 4.—.

M. Beck, Die Patrozinien der ältesten Landeskirchen im Archidiakonat Zürichgau, in: Schweizer Studien zur Geschichtswissenschaft XVII, 1. Zürich und Leipzig, Verlag Gebr. Leemann u. Co. XIII u. 182 S. mit zwei Tafeln u. einer Karte.

Die Arbeit D.s war auf Veranlassung des Erzb. Generalvikariats Bamberg unternommen und sollte die Patrozinien des heutigen Bamberger Sprengels behandeln. Tatsächlich erstreckt sie sich, wie der Verlauf der Bearbeitung in Würdigung der historischen Abfolge ergeben hat, „über das Gebiet der mittelalterlichen Diözesen Würzburg und Bamberg, das vom Neckar bis zum Thüringerwald und Fichtelgebirge,

und vom Frankenjura bis ins Fuldaer Land reicht und nahezu mit dem (ost-) fränkischen Stammesgebiete gleichbedeutend ist", trifft also zu einem Teil auch mit den Ergebnissen der Untersuchung von G. Hoffmann, Kirchenheilige in Württemberg (besprochen von G. Bossert in ThLZ. 1933, Nr. 11), zusammen. Der zunächst engere zeitliche Rahmen, in den die Studie gestellt ist, ergibt in der Hauptsache außer den Patrozinien Martins, der hl. Remigius und Dionysius, und anderseits Kilians, des Hauptpatrons der Würzburger Diözese, vorwiegend ntl.e Schutzheilige. Aber die vorgenannten fränkischen, namentlich der hl. Martin, sind von hervorragender Bedeutung. Daß er z. B. längs der Regnitzlinie und in deren nördlicher Verlängerung, wie im fränkischen Jura, gehäuft begegnet, hat „kulturelle und missionstechnische Bedeutung" (S. 25 ff.), stellt die betr. Kirchen gewissermaßen als Schutzwall gegen das östliche Slaventum dar. Und daß sie anderseits an der Tauber und längs der fränkischen Saale sich häufen, wird als Vorstoß fränkischer Siedlungsarbeit gegen das Herz des alten, 531 unterworfenen Thüringerreichs gedeutet. Hier hätte man gern, etwa im Anschluß an die Ausführungen Haucks (I 369 ff.), einen Versuch historisch präzisierender Schlußfolgerungen erwartet (vielleicht auch für das Petruspatrozinium, Hinblicke auf die in diesen Gegenden begüterten Klöster Weißenburg und Echternach). Die öfters vorkommende Umnennung ältester Martins- in Kilianskirchen kennzeichnet den Besitzübergang an den bischöflichen Stuhl in Würzburg (S. 131). Auffallend ist mir das geringe Vorkommen des hl. Lorenz in der frühmittelalterlichen Zeit. Eine Statistik aller frühmittelalterlichen (und wohl auch der jüngeren) Gotteshäuser, hier nur erst angedeutet (S. 151), soll in abschließender Darstellung nachgebracht werden. Die vorliegende Arbeit stellt dafür ein durchaus günstiges Prognostikon. Denn sie ist gleichermaßen durch Vollständigkeit und Gründlichkeit der quellenmäßigen Erhebungen wie (in der ausgezeichneten kurzen Einleitung) durch geschickte Anfassung des Patrozinienproblems ausgezeichnet.

Weniger günstig vermag ich über Methode und Ergebnisse der an zweiter Stelle genannten Untersuchung zu urteilen. Mit dem Archidiakonat des Zürichgaus, dessen Kirchen zwischen der Doppellinie Züricher See-Limmat (zu beiden Seiten) und der Thöß bis an den Rhein liegen und laut Auskunft eines Zehntregisters der Diözese Konstanz vom Jahre 1275 drei Dekanaten unterstellt waren, handelt es sich nur um einen kleinen Ausschnitt, zumal da die städtischen Kirchen oder Kapellen von Zürich (vgl. Nachricht von 1508 auf S. 14) nicht mitbehandelt werden. Diese Unterscheidung von städtischen und Landkirchen erweist sich schon im ersten Abschnitt, der die Grundlagen der Patrozinienforschung behandeln soll, als verhängnisvoll, insofern der Verf. vorweg mit eigentümlicher Begründung für Landkirchen eine kirchliche Weihe nicht in jedem Falle für selbstverständlich hält und die Möglichkeit patronloser Kirchen (ohne Schutzheilige) in Betracht ziehen will, wiewohl sie zum guten Teil hohen Alters sind, und erkennbare, mehrfach fränkische, Patrozinien in die gleiche Richtung weisen. In der Herleitung von Schlüssen aus ihnen für erste Missionierung ist er zurückhaltend und zieht es vor, ihr Vorkommen aus dem Reliquienbestand benachbarter Klöster abzuleiten, was aber unkontrollierbar ist, wenn man etwa von dem interessanten Fall des Vorhandenseins von Reliquien im Privatbesitz für die Columbanskirche in Wangen südlich des Zürichersees (Aufenthaltsort des iroschottischen Missionars S. 127 f.) absieht. Abhängigkeit von Klöstern ist freilich

zuzugestehen, wie das Doppelpatrozinium der Kirche von Glarus im Hinblick auf Kloster Säckingen und andere Fälle für St. Gallen beweisen. So negativ ist also der Ertrag der Patrozinienforschung doch nicht, und auch, was die Einzelfeststellung betrifft, dürfte im Falle Illnau (Dekanatskirche) der Wortlaut der Urkunde S. 62 Anm. zutreffend durch den verdienten Vorgänger Nüscheler gedeutet sein, während in der Auslegung des Verf. hier wie auch sonst (vgl. namentlich S. 37 über Bubikon) Unsicherheiten in der Würdigung durchgehender kirchenrechtlicher Verhältnisse und Begriffsunterlagen aufstoßen. In der Heiligentabelle S. 142—144 hätte ich statt der ersten Erwähnung des Heiligen (die doch nur zufällig ist) lieber die erste Erwähnung der betreffenden Kirche eingerückt gesehen. Verdienstlich ist die Beibringung einer reichen Literatur zu Anfang der Untersuchung.

Betheln (Hann.) *E. Hennecke.*

In dem von ihm herausgegebenen Wichmann-Jahrbuch des Geschichtsvereins Katholische Mark, 2./3. Jahrgang, Berlin 1931/32, 135 S., gibt Karlheinrich Schäfer, der vordem schon Veröffentlichungen über hessische Patrozinien lieferte (Fuldaer Geschichtsblätter 1919—22), im Anschluß und zur Berichtigung eines Aufsatzes von Alfr. Peter (im Jahrbuch f. Brandb. KG. 25, 1930, S. 14—42) auf S. 117—124 einen kurzen Bericht über „Märkische Kirchenpatrozinien und ihre kulturgeschichtliche Bedeutung", mit treffender Berücksichtigung der Mutterkirchen (11, fast alles Marienkirchen), und S. 12 ff. eine Zusammenstellung der märkischen Heiliggeistspitäler (die aber nicht vor den Anfang des 13. Jahrhunderts gerückt werden dürfen!), ferner der dortigen Georgsspitäler (nicht vor dem 13. Jhdt.), der Gertrudenspitäler (nicht vor dem 15. Jhdt.) sowie der Elendengilden vor der Reformation, und handelt S. 98 ff. über Märkische Fronleichnamsverehrung, die in dieser Provinz ja eine hervorragende Stätte hatte. Die Zusammenstellungen sind allem Anscheine nach gründlich und vollständig (eine nach Lazarus genannte Siechenhauskapelle findet sich außer in Spandau noch in Neuruppin, vgl. Dehios Handbuch), aber mit diesem Hefte wiederum in einen Rahmen versetzt, der nach Maßgabe und in Fortsetzung seines 1928 erschienenen Buches über „Märkisches Bildungswesen vor der Reformation" einseitig herausgestellte, auf Repristinierung der mittelalterlichen — und sogar spätmittelalterlichen — katholischen Zustände berechnete Beschuldigungen gegen die Reformation mit umschließt. Der Titel des Jahrbuchs geht auf den Dominikanerprior Wichmann von Neuruppin (gest. 1270), dessen Gedächtnis der Verfasser und Herausgeber wieder beleben möchte.

Betheln (Hann.) *E. Hennecke.*

Bibel und deutsche Kultur. Veröffentlichungen des Deutschen Bibelarchivs in Hamburg. I: Deutsche Bibelauszüge des Mittelalters zum Stammbaum Christi mit ihren lateinischen Vorbildern und Vorlagen. Hrsg. und erläutert von Hans Vollmer. Mit 8 photographischen Tafeln und 12 Zeichnungen. II: Die Psalmenverdeutschung von den ersten Anfängen bis Luther. Beiträge zu ihrer Geschichte. Mit tabellarischen Übersichten. 1. Hälfte, hrsg. in Gemeinschaft mit Fritz Jülicher und Willy Lüdtke von Hans Vollmer. Potsdam: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H. 1931 und 1932. VIII, 201 und VIII, 100 S. Je RM. 20.—.

Der Tatkraft Hans Vollmers und dem verständnisvollen Entgegenkommen des Hamburger Bibliothekdirektors G. Wahl ist es zu danken,

daß die Erforschung der deutschen Bibelübersetzung endlich eine Pflegestätte gefunden hat. Seit 1931 besteht in Hamburg das deutsche Bibelarchiv, das planmäßig die Materialien zur mittelalterlichen Bibelverdeutschung sammeln und bearbeiten will. Als erste Früchte dieser Arbeiten liegen zwei Jahresgaben vor: „Deutsche Bibelauszüge des Mittelalters zum Stammbaum Christi" und „Beiträge zur Geschichte der Psalmenverdeutschung", die zugleich Vollmers bekannte „Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters" in neuer Gestalt fortsetzen.

Den Hauptinhalt des ersten Bandes bildet eine „Bibel kurtz", ein gereimter Bibelauszug. Es ist ein Mischgedicht, in dem „fortlaufend je ein lateinisches Distichon und eine deutsche Strophe den gleichen biblischen Abschnitt behandeln". Zweck war, den Bibelinhalt (besonders für den Unterricht) in leicht faßlicher Gestalt darzubieten. Die Form ist eigenartig, mit höchst kompliziertem Reimschema. Der Inhalt erhält dadurch eine besondere Note, daß den Verfasser offenbar bei seiner Auswahl ein besonderes genealogisches Interesse geleitet hat. Diese Tatsache wird auch äußerlich in der (Heidelberger) Hs. dadurch unterstrichen, daß stammbaumartig angeordnete Namensschilder den Text begleiten.

In der eingehenden Vorrede stellt Vollmer das Gedicht in den so gegebenen Zusammenhang. Auch der Verfasserfrage, der metrischen und sprachlichen Form wird Anteil geschenkt; ob allerdings die Festlegung auf „das schwäbisch-fränkische Grenzgebiet" berechtigt ist, könnte erst eingehendere Betrachtung zeigen. Bedeutsam ist die Feststellung, daß die lateinischen Verse aus dem Roseum memoriale des Petrus von Rosenheim stammen. Das deutsche Gedicht ist eine freie Bearbeitung jenes im ausgehenden Mittelalter sehr verbreiteten Werks.

Wie V. selbst mit Stolz und Freude hervorhebt, hat er, wie vor kurzem die deutsche Historia Scholastica, hier das deutsche Roseum memoriale entdeckt.

Zu der eigenartigen Mischform des Gedichts kann ich selbst eine Parallele beibringen. Im Gräflich-Solms-Rödelheimschen Archiv zu Assenheim bei Friedberg sind vor einiger Zeit Bruchstücke aus einer lateinisch-deutschen Reimbearbeitung gefunden worden, die aus einer durch dogmatisch-allegorische Erläuterungen erweiterten biblischen Geschichte stammen. Durch das liebenswürdige Entgegenkommen des Herrn Grafen Max zu Solms-Assenheim konnte ich die Blätter in Gießen bearbeiten und zum demnächst erfolgenden Abdruck vorbereiten. Mit dem von Vollmer veröffentlichten Gedicht können sich diese Bruchstücke allerdings an Bedeutung nicht vergleichen. Den Vollmerschen Band beschließt der Abdruck einer deutschen Fassung des genealogischen Bibelauszugs von Petrus Pitaviensis. Damit hat auch dieser Band der „Materialien" einen wichtigen Zweig der mittelalterlichen Bibelverdeutschung herausgestellt.

Dem gleichen Ziel, doch in ganz anderer Weise, dient der für 1932 vorgelegte Band, der der Psalmenverdeutschung gewidmet ist. Hier wird versucht, an einer ausgewählten Zahl von Psalmen, die in den Übersetzungen vom Auftreten der Quellen bis zu Luther, vom 8. bis ins 16. Jahrhundert gegeben werden, die Entwicklung der deutschen Psalterübersetzungen und ihre Beziehungen zueinander aufzudecken. Im einzelnen wird das so gemacht, daß in Tabellenform 97 verschiedene Übersetzungen Vers für Vers und Wort für Wort nebeneinandergestellt werden. Natürlich kann das nicht für den ganzen Psalter geschehen; aus sehr einleuchtenden Erwägungen heraus sind die sieben Bußpsal-

men (6. 31. 37. 50. 101. 129. 142 nach der Zählung der Vulgata) als Beispiele gewählt worden. Der vorliegende Band gibt in der Tabelle nur den 6. Bußpsalm ganz, dazu kurze Proben aus einigen anderen, während die übrigen Tabellen für den 2. Teil aufbewahrt werden mußten. Dagegen berücksichtigt der Textteil des vorliegenden Bandes alle 7 Bußpsalmen. Er bespricht zunächst jeweils den sog. titulus in verschiedenster Gestalt; behandelt sodann im Anschluß an die (z. T. noch später zu veröffentlichenden) Tabellen die Zusammenhänge der Texte, gibt ferner Proben alter deutscher Kommentare (besonders Notker, Heinrich von Mügeln und die Greifswalder Catena) und schließlich Proben aus der Zitatensammlung des Hamburger Bibelarchivs, durch das Predigten, Sammlungen, Inschriften, Lieder für die Psalmenverdeutschung erschlossen werden.

Ein außerordentlich reiches Material wird hier aufgeschlossen, an dem noch viel fruchtbare Arbeit geleistet werden kann: Arbeit einmal zur Geschichte der Bibelverdeutschung; hier fassen die Herausgeber schon einige vorläufige Ergebnisse zusammen (S. 99/100); Arbeit aber auch zur deutschen Sprachgeschichte; denn die gebotenen und die noch in Aussicht stehenden Tabellen sind ein unschätzbares Material für wortgeschichtliche, wortgeographische wie syntaktische Untersuchungen. Man kann dem Hamburger Unternehmen nur für seine Arbeit von Herzen dankbar sein und weitere gute Fortschritte wünschen.

Erlangen. *Friedrich Maurer.*

G. R. Owst, Literature and Pulpit in Medieval England. Cambridge University Press, 1933. XXIV, 616 S. Pr. 30 sh.

Nachdem der Verfasser dieses Werkes schon in seinem 1927 erschienenen Buch „Preaching in Medieval England" in der Erforschung der spätmittelalterlichen englischen Predigtliteratur einen Anfang gemacht hatte, fährt er hier in einer weiteren sehr eingehenden Untersuchung in dieser Aufgabe fort. Dies geschieht unter dem richtigen Gesichtspunkt, daß Sozialgeschichte, Kirchengeschichte und vor allem Literaturgeschichte in jener Predigtliteratur kaum zu erschöpfende und bisher so gut wie nicht verwertete Quellen finden. Zumal die Literaturgeschichte hat sich bis jetzt bei der Erklärung ihrer Erscheinungen viel zu sehr auf den eigenen Stoff beschränkt, immer versucht Literatur wieder auf Literatur (im engeren Sinn des Wortes) zurückzuführen, und die für die mittelalterliche Menschheit doch unendlich wirksameren außerliterarischen religiösen Einflüsse, unter denen die Predigt bei ihrer intensiven Pflege auch schon im Mittelalter den ersten Rang beanspruchen muß, ignoriert.

In den vier ersten Kapiteln wird das Programm, die Einflüsse der Predigt auf die Literatur zu zeigen, auch einigermaßen eingehalten, und zunächst der steigende Realismus der spätmittelalterlichen englischen Literatur auf einen durchaus entsprechenden Predigtstil zurückzuführen gesucht, weiter der Einfluß der Schriftallegorese (56 ff.), der in der Predigt erscheinenden Engel-, Dämonen- und Heiligengestalten (110 ff.) und des riesigen Komplexes der Predigtfabeln, besonders auch komischer Art (149 ff.) auf die gleichzeitige Literatur gezeigt. Auch der Einfluß der Predigt auf die Ausbildung einer englischen Prosa erfährt zu Beginn des ersten Kapitels einige Hinweise.

Gerade in der letztgenannten Behauptung werden wir dem Verfasser gerne zustimmen, während wir bezüglich seiner übrigen bisher angeführten Ideen wohl anerkennen können, daß sie bestimmte, bisher nicht

aufgehellte Zusammenhänge ahnen lassen, ohne daß sie diese doch anders als schief und überspitzt darstellten. Der steigende Realismus in der Literatur geht in dieser Form wohl nicht auf die Predigt zurück, allerdings auch nicht, wie man sonst gemeint hat, auf antike Vorbilder, sondern der Zug, den die psychologische Gesamthaltung dieser durchaus bürgerlichen Zeit zum Realismus zeigt, wirkt sich in der Predigt ebenso wie in der Literatur aus. Ein anderes Bedenken haben wir bezüglich des Einflusses der Schriftallegorese und des mittelalterlichen Engel- und Heiligenhimmels durch das Mittel der Predigt. Verdienstlich ist hier, wenn mit der naiven Vorstellung aufgeräumt wird (58 f.), die mittelalterlichen Dichter hätten — wenigstens soweit sie weniger gebildet waren — die literarischen Quellen jener Erscheinungen, nämlich die entsprechende theologische Literatur, selbst gelesen. Aber neben der Predigt sind doch auch noch die anderen Seelsorgemittel — Beichtstuhl, private Ermahnung, sonstige Belehrung, Erbauungsliteratur — als Vehikel dieses Materials anzunehmen, und überhaupt gelangten in dem doch völlig von kirchlichem Gedankengut durchtränkten mittelalterlichen Leben diese Stoffe dazu noch auf tausenderlei heute nicht mehr nachzukontrollierenden Wegen an den einzelnen Gläubigen heran, und wenn man die Predigt durch den Nachweis aller dieser Dinge in ihr als einen der wichtigsten Kanäle heraushebt, so ist damit nicht viel Interessantes gesagt. Verdienstlich ist nur der Hinweis auf eine derartige Vermittlungsschicht zwischen theologischer Literatur und Volksbewußtsein. — Aus diesem Grunde erscheinen auch die aufgeführten Parallelen von Predigt und Literatur oft nicht recht zwingend (vgl. etwa S. 450 der Vergleich des Verleumders mit der Schlange bei Langland); es handelt sich eben hier um kirchliches Gedankengut, das damals Gemeinbesitz des Volksbewußtseins war, wobei sicher die Predigt ein besonders wichtiges Mittel war, es dazu zu machen. — Etwas anderes sind schon die Predigt-„Exempla" (149 ff.), die als ein spezifisches Merkmal der Predigt im wesentlichen nur durch sie in die Literatur gedrungen sein mögen, ebenso wie beim geistlichen Drama infolge seiner inneren Verwandtschaft und äußeren Verbindung mit der Predigt vom Verfasser sicher mit Erfolg die starke Beeinflussung nachgewiesen wird (471 ff.).

Das eigentliche Interesse des Verfassers gilt aber offensichtlich weniger diesen Beziehungen von Predigt und Literatur, als der Predigt als Zeugnis mittelalterlicher Lebensanschauung, und aus diesem Grunde verdient auch das Werk an dieser Stelle besondere Beachtung. Die Kapitel 5—7, die den satirisch-anklagenden Inhalt der Predigt darstellen, schildern ihre Haltung (die sich ja nach dem Charakter der mittelalterlichen Predigt in der Anklage im wesentlichen erschöpfte) zu den einzelnen Ständen und Lebensgebieten, und als eine Art Zusammenfassung von diesem allen erfahren wir in dem besonders interessanten letzten Kapitel etwas über die mittelalterliche Gesellschaftsauffassung, soweit sie als geschlossenes Gedankensystem in der Predigt auftritt. Auch sonst bekommen wir über die Stellung der Predigt zu bestimmten Lebenserscheinungen mehreremals etwas Zusammenhängendes gesagt: So am Anfang über die moralische Wertung der Spielleute, weiter über die orthodoxe Haltung zur kirchl. Kunst (136 ff.), und über die ziemlich uneinheitliche Wertung des religiösen Schauspiels (480 ff.). Auf einige auffällige Züge an dem riesigen beigebrachten Material macht der Verfasser selbst aufmerksam: Am meisten erstaunen die geradezu rücksichtslos scharfen Angriffe gegen die Ver-

fallserscheinungen im Klerus, besonders im hohen Klerus, den Papst nicht ausgenommen. Diese Themen nehmen in der orthodoxen Predigt (der Verfasser behandelt nur diese), oft im Munde hoher Prälaten selbst, von allen den breitesten Raum ein und werden geradezu das Vorbild der späteren puritanischen Angriffe gegen die Prälatur. Der Freimut und die Unparteilichkeit dieser Kirchenmänner erstaunt ebenso wie die mangelnde Rücksicht auf die Gefährdung der Autorität. Die weltlichen Magnaten erfahren fast die gleiche Behandlung und ganz deutlich mildert sich der Ton, je weiter der Moralist in der mittelalterlichen Gesellschaftspyramide heruntersteigt. Die sozialen Sünden der herrschenden Klassen, besonders auch die finanzielle Ausbeutung des spätmittelalterlichen Kirchensystems, stehen dabei immer im Vordergrund, und man könnte hier geradezu eine sozialradikale Gedankenrichtung vermuten (etwa im Zusammenhang mit den sozialen Kämpfen der Zeit), wenn nicht der Stand der Prediger und der Traditionalismus des gesamten Gedankenguts hier anderes als moralisches Interesse ausschlössen.

Schon hier drängen sich uns eine Reihe Fragen auf, die die Beschränkungen der vorliegenden Studie offenbar werden lassen. Wie weit handelt es sich hier nur um eine Weiterführung alter Traditionen moralischer Zurechtweisung, und wie weit wird in diesem Fall wie überhaupt in der mittelalterlichen Predigt auf die tatsächlichen Zeitverhältnisse bewußte Rücksicht genommen? Oder wie weit ist die Spiegelung der Umwelt nur naiv-unbewußt? Haben wir hier Kriterien für eine Scheidung? Das sind Gesichtspunkte, die hier zu berücksichtigen gewesen wären, und die bei einer Auswertung der Predigt als Quelle unserer Kenntnis der mittelalterlichen Lebensanschauung in der Art, wie sie der Verfasser vornimmt, notwendig zu kurz kommen. Der Verfasser benutzt nämlich äußerlich auch in diesen Kapiteln immer die Beziehungen der Predigt zur Literatur als Vorwand seiner Darstellung, und dadurch wird diese einseitig und schief. Weil äußerlich als Ziel der Untersuchung die Wirkung der Predigt auf die Entwicklung von Satire und Anklageliteratur angenommen ist, hören wir nur von der negativen Stellung der Prediger zu den verschiedenen Lebensgebieten. Nun deckt sich das nach allen Voraussetzungen sicher in weitem Maße mit ihrer Stellung überhaupt, aber schon in diesem Buche zeigt das gerade deshalb sehr verdienstliche letzte Kapitel, daß es doch damit nicht getan ist und ein durchaus positives und umfassendes Schema der Lebensauffassung daneben besteht. Durch dieses Fehlen sachentsprechender Gesichtspunkte setzt der Verfasser die Verwertbarkeit des ungeheuren Materials herab, das an sich schon wegen der schweren Zugänglichkeit der benutzten Quellen unschätzbar wäre. Studien über mittelalterliche Lebensauffassung sollten überhaupt nicht nach bestimmten Quellenkreisen (theologische Literatur, Predigt, Erbauungsliteratur usw.) vorgehen, sondern nach den einzelnen Lebensgebieten (etwa: Familie, Wirtschaft, öffentliches Leben usw.), und hierfür jeweils die ganze Breite der verfügbaren Quellen benutzen. Dann erst würde die Kompliziertheit dieser Probleme offenbar werden. Man würde sehen, welche Gegensätze hier zwischen der offiziellen Theologie, der religiösen Volksbelehrung und der wirklich gelebten Lebensauffassung des Volkes bestehen, so daß von vorneherein mit drei verschiedenen Schichten zu rechnen wäre. Man würde erkennen, wie sehr wir unsere Vorstellungen von der vielberufenen Einheitlichkeit des mittelalterlichen Lebensbildes modifizieren müssen, und wie wenig man das konsequente

und im wesentlichen widerspruchslose System eines Denkers mit der Lebensauffassung auch nur der offiziellen mittelalterlichen Kirche identifizieren darf. Interessante Einzelzüge würden sich daneben ergeben, die schon an dem von Owst gebrachten Material hie und da deutlich werden, wenn Owst auch nicht auf sie hinweist. So finden wir, wie gelegentlich die Natur diesen ganz jenseitig gerichteten Menschen, die die „Welt" auf das Existenzminimum reduzieren möchten, und auch diesem noch mißtrauisch gegenüberstehen, ihnen selbst unbewußt einen Streich spielt, und ganz deutliche Züge etwa eines instinkthaften Patriotismus (131 ff.), eines naiven Prunkens mit Wissen (178 ff.), oder gar der ja im späteren Mittelalter schon ganz ausgebildeten rückschauenden Ritterromantik (334) auftreten läßt, so daß plötzlich Karl der Große, Roland und Olivier in diese fremde Umgebung geraten.

Trotz aller dieser Nachteile bleibt das Buch eine wissenschaftliche Tat. Es ist endlich nachdrücklich auf die Bedeutung dieser bisher so gut wie nicht ausgeschöpften Quellen für unsere Erkenntnis des mittelalterlichen Denkens hingewiesen und der unerschöpfliche Reichtum dieser Forschungsmöglichkeit durch eine ausgedehnte Materialsammlung bewiesen. Der Verfasser bezeichnet sein Werk selbst als erste Studie (XV). Als solche erfüllt sie ihre Aufgabe vollauf, und wir möchten nur wünschen, daß uns der Verfasser bald noch weiteres aus seiner riesigen und jedem anderen kaum zu erreichenden Materialkenntnis vermittelt.

London. *Ludwig Borinski.*

Fritz Saxl, Vorträge der Bibliothek Warburg. 1930/31. England und die Antike. Leipzig, Teubner, 1932. XII, 304 S. XXX Tafeln. Preis geh. RM. 18.—

An dieser Sammlung verdienen an dieser Stelle vor allem die beiden ersten Beiträge Beachtung. E. F. Jacob handelt über "Some Aspects of Classical Influence in Medieval England". Drei Perioden der Beschäftigung mit der Antike im früh- und hochmittelalterlichen England werden aufgewiesen, die sich jeweils um Jarrow, York und Winchester zentrieren. Die Darstellung geht dabei über kurze Hinweise kaum hinaus, am meisten interessieren uns hier die gelegentlichen Bemerkungen über die Stellung dieser Klosterleute zur Beschäftigung mit der antiken Literatur, die stets, etwa bei Alcuin (9), eine zwiespältige blieb, und nie eine definitive Klärung erfährt. — Auf viel entscheidendere Probleme weist der zweite Aufsatz von Hans Liebeschütz (Hamburg) über „Der Sinn des Wissens bei Roger Bacon". Die Gedanken eines wissenschaftlichen Kopfes des dreizehnten Jahrhunderts über Wesen und Zweck seiner Arbeit sind vielleicht das Interessanteste an dieser überhaupt, da sie uns die Besonderheit des mittelalterlichen Wissensbegriffs zusammen mit den gelegentlichen Vorahnungen des modernen einmal auch in direkt programmatischer Darlegung vor Augen führen. Wir erstaunen, was das Denken eines Menschen dieser Zeit an Verschiedenartigkeit und direkter Gegensätzlichkeit von Gesichtspunkten ertrug. Einerseits wird die Erfahrung gegenüber der Syllogistik ins Feld geführt (48) und zwar durchaus mit den Argumenten, die später die beginnende neuzeitliche Philosophie gegen die scholastische Methode benutzte, wir hören erstaunlich scharfsinnige Bemerkungen über das Zusammenwirken von Verstand und Sinnenschein (49), andererseits wird die magische Erfahrung als besonders klarer Fall von dem allen angeführt (52 f.) und die Erfahrungswissenschaft dann doch wieder aus der Uroffenbarung hergeleitet (54), wo-

durch sich auch die Verwendung der antiken Philosophie als Bewahrerin dieser Tradition rechtfertigt. Ein Interesse an der Antike als solcher erscheint daneben nicht, sie gilt nur etwa als Zeugin für die auch auf den empirischen Wissensgebieten von Anbeginn vorhandene ganze Wahrheit. Die durchaus praktische und zweckhafte Auffassung aller Wissenschaft kündigt schon ein Stück englischen Nationalcharakters an, wie der Verfasser zu Schluß richtig bemerkt (63). — Die restlichen Beiträge, unter denen eine Abhandlung von Walter F. Schirmer über „Chaucer, Shakespeare und die Antike" hervortritt, behandeln ausschließlich literarhistorische und kunsthistorische Fragen.

London. *Ludwig Borinski.*

Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine by A. J. Macdonald, D. D.; Longmans, Green and Co., London 1930. 21/— net.

Following up his authoritative life of Lanfranc, Dr. Macdonald returns to the period in this massive study of Lanfranc's most bitter opponent. This is a work of painstaking industry, as can be seen from the Bibliography which omits nothing relevant, and from the footnotes to each page, which show the thorough use made of it. Every problem which Berengar has raised for the historian, the theologian and the logician finds critical treatment, and an independent judgment.

The book is in two parts, of which Part I. is devoted to a detailed account of the long life of Berengar. His birth place is proved to be Tours, where he later became head of the Cathedral school, exercising an influence on a wide circle of pupils, and rousing the suspicion of theologians by the use of the rational method in theology. As Archdeacon of Angers he enjoyed for a period the protection of the Court of Anjou, and had relations also, none too happy indeed, with the King of France. But Berengar was no politician and kept himself aloof from political intrigue even when he might have profited thereby. He was in fact wholeheartedly in sympathy with the movement for ecclesiastical reform, and this earned for him a certain sympathy in Papal circles and notably with Hildebrand. He was, however, mainly a scholar and a dialectical theologian with a leaning towards the hermit life, into which he retired after his defeat in 1079.

While favourable to Berengar and his teaching, Dr. Macdonald is aware of his weakness as a leader of Reform. He is a subtle and contentious intellectualist with a scorn for the ignorant, rather than a dominant personality prepared to risk all for his view of truth. Even so, Dr. Macdonald hails him as a true successor of Augustine and a forerunner of Zwingli and Calvin. However true this may be, there is something fanciful in the vision of an alliance between Berengar and Hildebrand as reformers in the fields of doctrine and discipline respectively, whereby the Reformation of the 16th century might have been anticipated or rendered unnecessary.

Part. II. contains an amply documented account of the whole controversy with full analysis of the writings of Berengar and of his opponents. In particular there is a lengthy commentary of Berengar's unpublished treatise, De Sacra Coena, in which attention is given to all his arguments weak as well as strong. Much repetition was perhaps unavoidable, but the treatment lacks a certain succinctness or even distinctness, as if in the multitude of details the main outlines of Berengar's position have become dim. The direct effects of Berengar's

teaching were admittedly small, but the controversy was an important episode in the history of the doctrine of Transubstantiation. Upon this history Dr. Macdonald's book is a mine of information.

Edinburgh. *John H. S. Burleigh.*

Heinz Kaufmann, Die italienische Politik Kaiser Friedrichs I. nach dem Frieden von Konstanz (1183—89). Beiträge zur Geschichte der Reichspolitik und Reichsverwaltung der Staufer in Italien = Greifswalder Abhandlungen zur Geschichte des Mittelalters. Hrsg. von A. Hofmeister, Bd. 3. Greifswald, L. Bamberg 1933, 201 S. 8°. RM. 4.80.

Die Anregung zu dieser sehr reifen Dissertation, die eine neue Greifswalder Abhandlungsreihe würdig eröffnet, gab die seit G. v. Below wieder auflebende berühmte Sybel-Fickersche Kontroverse. Sie ist ein Ausschnitt aus breiter angelegten Untersuchungen und behandelt eine Frage und einen Zeitabschnitt, die sich weithin mit dem bekannten Erstlingsbuch von Scheffer-Boichorst und einem glänzenden Aufsatz von W. Lenel (Hist. Ztschr. 128, 1923) decken. Die Arbeit verbindet in glücklichster Weise sorgfältige kritische Detailforschung mit gewandter Darstellung; sie zeigt, wie der in 20jährigem Kampfe gereifte Barbarossa nach dem Konstanzer Frieden ein Gleichgewichtssystem innerhalb der rivalisierenden Städtegruppen Reichsitaliens aufbaut, das ihm selbst doch immer die letzte Entscheidung vorbehält und ihm den Sieg über die Kurie (Urban III.) ermöglicht. Das Urteil über diese Politik, die in allen ihren Einzelheiten aus dem gedruckten Quellenmaterial heraus verfolgt wird, lautet durchaus anerkennend, bestätigt also die Auffassung der von v. Below bekämpften „großdeutschen" Historiker und trifft damit, was die politische Taktik anlangt, sicher das Richtige. Eine andere Frage ist es, ob dieses System eine Gewähr für die Dauer in sich trug. Verf. ist geneigt, auch diese Frage zu bejahen, verkennt allerdings nicht, daß ein endgültiges Urteil hierüber nur aus einer Kenntnis der italienischen Reichsverwaltung in einem längeren Zeitraum, d. h. während der Kaiserzeit überhaupt, gewonnen werden kann. Man möchte dem Verf. nach dieser Probe wünschen, daß die äußeren Verhältnisse ihn in den Stand setzen, das Thema weiter zu verfolgen. Er wird dabei erkennen, daß von der reichen archivalischen Überlieferung Italiens aus gesehen das Problem ein anderes Antlitz bekommt, und daß da noch sehr viel Vorarbeit geleistet werden muß, ehe man — wenigstens für die Stauferzeit — zu sicheren Resultaten kommt. Erst kürzlich hat die deutsche Wissenschaft in Fed. Schneider einen Forscher verloren, der nach langjähriger Sammelarbeit eine Antwort auf diese Frage wenigstens für ein großes Teilgebiet Reichsitaliens hätte geben können; es wäre sehr zu wünschen, wenn jüngere Kräfte sich ihrer annehmen würden.

Halle a. S. *W. Holtzmann.*

Canterbury Administration, The Administrative Machinery of the Archbishopric of Canterbury illustrated from Original Records. By Irene Josephine Churchill, D. Phil.; Lady Margaret Hall, Oxford, F. R. Hist. S., Assistant Lambeth Librarian. 2 Vols. 42/—. S.P.C.K., London.

The period covered in this important work is that from 1279 to 1533, i. e., from the Primacy of Pecham in the time of Edward I. to that of

Warham in the reign of Henry VIII. The terminus a quo is fixed by the accident that earlier Archiepiscopal Registers are not extant. It is perhaps unfortunate that no record should have survived of the administrative acts of such men as Lanfranc, Anselm, Becket and Langton, but their achievements in other fields are well known. In the registers of their less distinguished successors we can see the gradual perfecting of the ecclesiastical machine which owed so much to them for its inception. The Epilogue summarizes the changes due to the legislation of Henry VIII. and Elizabeth, changes in spite of which, there has been a remarkable continuity in the government of the Church of England down to the present day.

The scope of the work is naturally somewhat restricted. The author's purpose is to trace the evolution of administrative forms and processes as revealed in the Registers, and this necessitates the avoidance of irrelevant details concerning persons and their ways. The character of Pecham, the Franciscan friar who took his duties as Archbishop so seriously as to raise many complaints, is revealed even by his official documents, and we catch sight of an archiepiscopal Official visiting the vacant Church of Bangor in 1366 "with three horses" and getting but little for his pains. Many of the questions which interest the historian find illustrative material in the Registers viz., Papal Provisions to Benefices, trials for heresy, Benefit of Clergy, relations of Church and State, representative clerical institutions etc. When such questions would lead her beyond the bounds of her subject Miss Churchill refers us to the latest literature on each.

The administrative machinery of the Archbishopric of Canterbury is, however, handled with extraordinary thoroughness. The earliest evidence for an office and an office staff is investigated. The administration of the Diocese is minutely described, including the duties of the Archbishop's subordinates, the government of the lower clergy, and the methods adopted for diocesan visitation. Part II. treats of the Archbishop as Metropolitan, with certain rights over the other dioceses of his Province both when vacant and when occupied. His part in the appointment of Bishops, and in receiving from them a Profession of obedience is amply illustrated. The chapter on "Metropolitical Visitations" is interesting as showing how resistance to the power of the Metropolitan was only gradually worn down. The evolution of the Archbishop's Courts is traced in detail. Other subjects dealt with are "The Archbishop and Provincial Assemblies"; "The Archbishop as Papal Delegate"; "The financial arrangements of the Archbishop", and "The interaction of Ecclesiastical and Secular Administration". We are given, in short, a fascinating as well as a highly technical and authoritative account of the constitution and working of the Church of England in the later Middle Ages, in so far as that appears in the official activities of its Primate.

To Miss Churchill the system she has described "suggests administrative competency". Nevertheless there was much contemporary complaint not wholly groundless, and she is doubtless happy to point to one beneficial result of the Post-Reformation development, which "has been to free the Archbishop from the clogging details of mere routine work and to enable him to direct the fortunes of the Church of England as a whole on its spiritual side".

Volume II. is an Appendix containing transcriptions of numerous documents illustrative of the various sides of Archiepiscopal administration described in Vol. I. It contains also an exhaustive Index.

Edinburgh. *John H. S. Burleigh.*

Reformation und Gegenreformation.

Bibliographie zur Deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517—1585. Im Auftrag der Kommission für Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation herausgegeben von Karl Schottenloher. Leipzig, Verlag Karl W. Hiersemann. In Lieferungen erscheinend seit 1933.

Desiderius Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke. In Gemeinschaft mit Annemarie Holborn herausgegeben von Hajo Holborn. München, C. H. Beck. 1933. XIX, 329 S. Geh. RM. 16.—.

Johann Cuspinians Briefwechsel. Gesammelt, herausgegeben u. erläutert von Hans Ankwicz von Kleehoven. München, C. H. Beck. 1933. XVIII, 239 S. Geh. RM. 15.—.

In „Forschungen und Fortschritte" 1933 Nr. 2 S. 29 ff. hat Karl Griewank über die Arbeiten der „Kommission zur Förderung geschichtlicher Forschungen über die Zeit der Reformation und Gegenreformation", ihre Ziele und ihren gegenwärtigen Stand berichtet. Die eigenen Unternehmungen der 1917 im Jahr der Erinnerung an den Thesenanschlag gegründeten Kommission, die neben der Förderung der von den bereits bestehenden konfessionellen Publikationsinstituten eingeleiteten Forschungen einhergehen sollten, betreffen nach dem 1919 aufgestellten Programm drei große Aufgaben: erstens umfassende bibliographische Arbeiten, zweitens eine Biographie der Reformationszeit und drittens Forschungen zur Geschichte des Humanismus.

Zur Biographie der Reformationszeit ist unter der Leitung von Otto Scheel bereits eine Fülle von Material gesammelt worden, das vermutlich auszugsweise zur Veröffentlichung gebracht werden wird.

Die bibliographischen Arbeiten sind von Karl Schottenloher aufgenommen worden. Sie sollen einmal die Literatur zur deutschen Geschichte in der Reformationszeit erfassen und in einem zweiten Werk ein „Gesamtverzeichnis des Schrifttums in Deutschland zur Zeit der Glaubensspaltung" bringen. Von der auf drei Bände berechneten Bibliographie liegen dem Rezensenten die ersten drei Lieferungen vor, die ein Bild von der Anlage des Ganzen geben. Die erste Abteilung ist den Persönlichkeiten gewidmet, mit der zweiten schließen sich die Orte und Territorien einschließlich der Bistümer an; auch die Fürsten finden hier im Rahmen der Territorien ihren Platz. An dritter Stelle sollen dann die sachlichen Probleme folgen. Der Name des Herausgebers bürgt für die Qualität dieser Literatursammlung, die als wichtiges Handbuch gute Dienste zu leisten verspricht. — Auf einer höchst merkwürdigen Vorstellung von der Arbeitsweise des (deutschen?) Hochschullehrers muß der Satz beruhen, der sich in dem vom Verlag ausgegebenen Prospekt findet: „Der Hochschullehrer z. B. wird in dem Werke nur zu blättern brauchen, um sogleich an brauchbare Gegenstände für Übungen und Disser-

tationen zu kommen und sichere Wegweiser für die Studierenden zu finden." Ich weiß nicht, auf Grund welcher Beobachtungen der Verlag sich zu einer derartig beschämenden Auffassung berechtigt glaubt. Nach meinen Erfahrungen ist ein mechanischer Wissenschaftsfabrikbetrieb, wie er hier vorausgesetzt wird, in den deutschen Geisteswissenschaften selten genug, und es ist nur bedauerlich, daß durch die Ankündigung eines von hoher amtlicher Stelle geförderten Werkes solche irrigen und oberflächlichen Anschauungen unterstützt werden.

Die von der Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation in Aussicht genommenen Arbeiten zur Geschichte des Humanismus haben inzwischen zu zwei weiteren Veröffentlichungen geführt. Der Wiener Gelehrte Hans Ankwicz von Kleehoven, seit langem bekannt als Cuspinian-Forscher und Verfasser einer leider noch nicht gedruckten Cuspinian-Biographie, hat die von ihm in mühsamen Nachforschungen gesammelten Briefe des berühmten Diplomaten und Wiener Humanisten in einer sorgfältigen Ausgabe ediert und kommentiert (einige Ergänzungen von E. Wolf vgl. Theol. Bl. 1933 Nr. 10 Sp. 310). Insgesamt sind 64 Nummern zusammengekommen, Briefe von und an Joh. Cuspinian, des weiteren Schreiben, die sein Sohn Sebastian Felix verfaßt und empfangen hat; im Anhang werden, z. T. im Auszug, fünf Gesandtschaftsinstruktionen beigegeben, vier von Kaiser Maximilian I., eine von Herzog Albrecht von Preußen. Vier Register erleichtern die Verwertung. Ein Blick in die Liste der an dem Briefwechsel als Empfänger oder Absender beteiligten Personen — unter ihnen finden sich Maximilian I., Sigismund von Polen, der Hochmeister des Deutschen Ordens Albrecht, Willibald Pirkheimer, Johann Reuchlin, Christoph Scheurl, Johann Faber, Johann Eck, Martin Luther, um nur diese bekanntesten Namen zu nennen — läßt bei dem geringen Umfang des Erhaltenen die Bedeutung des im Mittelpunkt stehenden kaiserlichen Rates doch immerhin auch von dieser Seite her ahnen. Für die Reformationsgeschichte im eigentlichen Sinn ergibt sich kaum etwas aus diesem Epistolarium. Aber auch das ist kultur- und geistesgeschichtlich von Wert; man lernt hier eine Persönlichkeit aus dem Kreise der Humanisten in ihren Motiven und Interessen kennen, die, auf den Höhen des damaligen Lebens tätig, mit der Reformation in Berührung gekommen ist — Luther hat (Brief Nr. 42) am 17. April 1521 in Worms Cuspinian gebeten, ihn in seinen Freundeskreis aufzunehmen —, aber von ihrer Daseinsgrundlage und Vorstellungswelt aus kein näheres Verhältnis zu der religiösen Bewegung zu finden vermochte: Luther ist ohne Antwort geblieben.

Neben der Edition von Humanistenbriefen hat die Kommission Forschungen über Erasmus von Rotterdam ins Auge gefaßt. Zunächst ist, von Hajo Holborn herausgegeben, eine Auswahl aus den Schriften des Erasmus unter dem Gesichtspunkt, seine Philosophia Christi zur Darstellung kommen zu lassen, erschienen. Dem Enchiridion militis christiani nach der Ausgabe von 1518 folgen die In N. T. praefationes von 1516 mit den Erweiterungen der Apologia in den späteren Ausgaben; den Beschluß macht die Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam von 1518/19 mit Verzeichnung der späteren Varianten. An der Ausgabe selbst ist methodisch nichts auszusetzen; sie genügt in der Anlage, dem beigegebenen kritischen Apparat, den guten Registern, unter denen dankenswerterweise auch ein sehr brauch-

barer Index der Begriffe nicht fehlt, allen Ansprüchen. Ob aber die hier gegebene Auswahl und überhaupt eine Auswahl den Bedürfnissen der Forschung zu genügen vermag (und die Verwertbarkeit dieser Edition für Studenten ist angesichts der gegenwärtigen finanziellen Situation durchaus zweifelhaft, in dieser Hinsicht wäre vielleicht eine Neuausgabe allein des Enchiridion am Platze gewesen), ob nicht die Aufgabe der Kommission in diesem Fall eine ganz andere gewesen wäre, nämlich dem Corpus Reformatorum eine umfassende Ausgabe der Werke der Humanisten, zunächst des Erasmus, an die Seite zu stellen und damit die geistesgeschichtliche Forschung an einem wichtigen Punkt entscheidend zu fördern, diese Frage scheint mir allerdings einer ernsthaften Erwägung wert zu sein.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Schwartz, Hubertus, Dr., Geschichte der Reformation in Soest. Verlag der Rochalschen Buchdruckerei W. Jahn in Soest. 1932. 8°. 528 S., 32 S. Abbildungen und 2 Karten. Brosch. RM. 7.—, geb. RM. 9.—.

Anläßlich des im Mai 1933 gefeierten Vierhundertjahrgedächtnisses an die Einführung der Reformation in Soest hat der Verf., Dr. Hubertus Schwartz, ein geborener Soester und gründlicher Kenner der Soester Geschichte, Senator a. D. der Freien Stadt Danzig, z. Zt. Dozent an der Technischen Hochschule ebenda, eine wissenschaftlich durchaus zuverlässige Geschichte der Reformation in der Stadt und in der von ihr abhängigen Soester Börde dargeboten. Während die früheren Geschichtsschreiber diese Reformationsgeschichte nur in ihrem ersten Teil oder nur im Rahmen der allgemeinen Geschichte der Stadt oder der Grafschaft Mark behandelt hatten, bietet Schwartz eine eingehende, zusammenhängende, quellenbelegte Geschichte der Reformation einschließlich der Gegenreformation (1548—52) und der darauffolgenden Erneuerung des evangelischen Bekenntnisses. Der Anlaß zur reformatorischen Bewegung (Mißstände beim Klerus und in den Klöstern), der Einfluß Luthers (durch seine Schriften und Lieder), die Durchführung der Reformation (durch Erlaß einer „Ordinanz" und Abhaltung von Kirchenvisitationen), innere Kämpfe, auf literarischem Gebiete ausgefochten, die bis zum offenen Aufruhr führten, Störung der neuen Bewegung durch das Treiben der Wiedertäufer und darnach durch das Interim bis zum endlichen Sieg der Reformation: das sind die Stadien, die die Soester Reformation ähnlich wie in anderen Ländern durchlaufen hat. Beachtenswert ist, daß sich diese Reformation durchaus vom Volke aus gegen den Willen der Stadtobrigkeit und des geistlichen Landesherrn entwickelt hat. Fast alle weltlichen und geistlichen Herren jener Zeit haben im Für oder Wider handelnd eingegriffen. Der Verf. hat es verstanden, den reichen, aus urkundlichem Material geschöpften Stoff zu meistern; sein Urteil ist ruhig abwägend, seine Sprache allgemein verständlich: ein Volksbuch auf wissenschaftlicher Grundlage, wie der urkundliche Anhang beweist. Eine wertvolle Beigabe sind die guten Abbildungen und Karten. Kurz: ein Buch von hohem Wert.

Eggenstedt. *Georg Arndt.*

Dr. Gottfried Michaelis, Richard Hooker als politischer Denker. Ein Beitrag zur Geschichte der naturrechtlichen Staatstheorien in England im 16. und 17. Jahrhundert. Historische Studien. Heft 225. Berlin, Verlag Dr. Emil Ebering, 1933, 167 S., Preis RM. 6.60.

Der erste und zugleich größte Theolog des offiziellen Anglikanismus hat nun auch auf deutschem Boden eine eingehende monographische Würdigung erfahren. Es ist bezeichnend, daß diese dem politischen Theoretiker Hooker gilt, bezeichnend, da hieraus schon die treibenden Kräfte des anglikanischen Kompromisses sichtbar werden, die eben politischer und nicht eigentlich religiöser Natur waren. Nach einer biographischen und literarhistorischen Einleitung werden in einem ersten Hauptteil Hookers politische Theorien und ihr Ursprung abgehandelt. Die Lehre vom Gesetz (32 ff.), vom Ursprung des Staates (49 ff.), die Verfassungstheorie (65 ff.) und endlich die Lehre vom Verhältnis von Staat und Kirche (79 ff.) erfahren eine klare Analyse, wobei jedesmal auf die Einflüsse literarischer und realer Art hingewiesen wird. Besonders verdienstlich ist die ausführliche Darlegung der realen Voraussetzungen dieser Staatstheorie im tatsächlichen englischen Verfassungsleben ebenso (72 ff.) wie in dem ja längst vor der Reformation fast völlig ausgebildeten englischen Staatskirchentum (79). Diese Milieuvoraussetzungen sind ja für die gesamte ältere englische Staatstheorie entscheidend: Hobbes und Locke sind in vieler Hinsicht Verteidiger des jeweils gerade an die Macht gelangten Systems. Auch sonst frappiert uns gelegentlich die bis hierhin zurückzuverfolgende Kontinuität gewisser englischer politischer Anschauungen. So ist (worauf der Verfasser nicht aufmerksam macht) in der Lehre, daß die Nation über die Zeiten weg eine bindende Einheit sei (75), die spätere diesbezügliche berühmt gewordene Ansicht Burkes vorweggenommen.

In der überhaupt äußerst durchsichtigen Darstellung ist besonders bei nachgewiesenen Einflüssen Übernommenes und Neues mit dankenswerter Schärfe geschieden. Doch geht hier der Verfasser gelegentlich zu weit: Ich kann im besten Willen nicht erkennen, inwiefern Hooker die Gesetzeslehre des Thomas von Aquino anders als in der Terminologie erweitert haben sollte. Es wird behauptet, hier liege eine rationalistische Fortbildung vor, da Hooker das Naturrecht aus der menschlichen Vernunft, wenn diese auch ein Teil der göttlichen sei, hervorgehen lasse; Thomas dagegen Gesetz und göttliche Vernunft unmittelbar zusammenbringe (48 f.); aber das widerlegt sich der Verfasser im nächsten Absatz selbst, in dem die Identität beider Meinungen klar wird. Hier gibt es keine gedanklich greifbaren Fortbildungen; etwas anderes sind ganz deutliche Nüancen, die man aber nicht logisch, sondern nur durch Aufweisung einer anderen psychologischen Tendenz fassen kann. Auf dem Übergang von einer solchen psychologischen zur wirklich gedanklichen Weiterbildung steht Hookers Kirchenbegriff, bei dem der Verfasser aber auch das Neue forciert (84—85). Daß zur sichtbaren Kirche alle äußerlichen Christen, ob Heilige oder Sünder gehören, ist nichts Neues, sondern gerade typisch vorreformatorisch. Neu, und zwar diesmal in sehr bedeutsamer Weise, ist nur die starke Reduktion des als Kriterium für die äußere Zugehörigkeit zu fordernden Glaubensminimums, während die vorreformatorische Kirche den wenigstens impliziten Glauben an das ganze Dogma gefordert hatte. Diese Ausweitung des Kirchenbegriffs über mehrere Rechtskirchen ist das Interessante.

Weniger können wir den Theorien des Verfassers über das Fortleben Hookers folgen. Daß er Sidney und Locke stark beeinflußt hat (138 ff.), ist längst bekannt, was auch der Verfasser natürlich nicht ableugnet. Aber auch hier ist ihm gegenüber zu betonen, daß Locke den Gleichheitsbegriff gegenüber Hooker gewaltig verschärft. Hooker kennt nur die gleiche Stellung aller Menschen unter das Naturrecht, Locke die positive Gleichheit vor dem Gesetz im modernen Sinne, und über diese logisch faßbare Fortbildung weisen die psychologischen Tendenzen bei Locke noch eher weiter auf wirklich egalitäre Ansichten, die Hooker ausdrücklich abweist. Die Berührungen mit Milton, die auf recht vage Formulierungsparallelen hin behauptet werden (115), sind gar nicht überzeugend, und wenn sich der Verfasser bezüglich Hobbes kein endgültiges Urteil erlauben möchte (138), aber doch eine Beeinflussung für wahrscheinlich hält, so möchten wir hier eine solche direkt ablehnen. Die einzige wirkliche Parallele ist beider Staatskirchentum. Aber was hat Hobbes' zynische Religionsauffassung dabei mit der orthodoxen Christlichkeit Hookers zu tun? Die äußerliche Parallele erklärt sich viel einfacher aus dem beiden gemeinsamen Milieu des Cäsaropapismus. Wenn vollends in Hookers Ansicht vom Verhältnis von Vernunft und Offenbarung eine Vorbereitung des Hobbesschen radikalen Rationalismus gesehen wird (113), so ist das sicher unberechtigt. Hookers Formulierung deckt sich hier völlig mit der scholastischen, wenn auch seine psychologische Tendenz schon mehr auf die Moderne im allgemeinen weisen mag.

London. *Ludwig Borinski.*

Raoul Patry, Philippe du Plessis-Mornay, un huguenot homme d'Etat (1549—1623). Paris, Librairie Fischbacher, 1933. 670 S. Preis 60 Fr.

Die Geschichtsschreibung ist immer in der Gefahr, sich zu einseitig an den Ideen und Taten der großen Männer allein zu orientieren, die das Schicksal auf den vorderen Plan der Weltbühne gestellt hat, und dabei die mehr im Hintergrunde stehenden Kräfte der Kleineren nicht gebührend zu würdigen. Es ist daher ein interessanter Versuch, eine so bedeutungsvolle Periode, wie die zwischen Heinrich III. und Ludwig XIII. verlaufende Epoche europäischer Geschichte, in Frankreich nicht von der Person Heinrichs IV. her, sondern aus den Aufzeichnungen seines hervorragendsten Staatsmannes zu rekonstruieren. Dieser Versuch ist in dem gegebenen Falle besonders deswegen fruchtbar, weil Du Plessis-Mornay das gesamte Bild der europäischen Geschichte in seinem Brief- und Memoirenwerk widerspiegelt, und weil seine lautere Gesinnung für die Wahrheit des Geschilderten bürgt. So scheint es gerechtfertigt, wenn ihm der protestantische Historiker Raoul Patry ein Buch von über 650 Seiten widmet; denn es entsteht hier nicht allein eine in sich interessante Monographie, sondern ein Bild der protestantischen Religionsgeschichte in Frankreich und der großen europäischen Politik zur Zeit Elisabeths von England, Philipps II. und Heinrichs IV. Freilich ist es schwer, noch nach Leopold von Ranke die Geschichte Frankreichs im 16. Jahrhundert zu schreiben; aber die Memoiren und Briefe, welche in diesen Ausmaßen bisher von den Historikern noch nicht benutzt waren, geben den politischen Linien ihrer Zeit durch die vielen interessanten Einzelheiten ein neues Relief.

Was den Charakter des Buches von Patry bestimmt, sind zwei Faktoren: Die Ausführlichkeit der historischen Darstellung und die Sym-

pathie des Autors mit seinem Helden selbst. Der erste erfordert vom Leser große Ausdauer und wirkt in der ziemlich nüchternen Aneinanderreihung von Tatsachen bald ermüdend; in annalenhafter Breite werden uns die von Monat zu Monat und von Jahr zu Jahr fortschreitenden Ereignisse im Text und in kommentierenden Anmerkungen geschildert. Der Leser vermißt eine lebendigere Gestaltung des Stoffes, welche die Lektüre begehrenswerter machen und das getreu gezeichnete Bild der geschichtlichen Ereignisse beleben würde. Es kann freilich nicht jedem Historiker gegeben sein, außer der Tugend der auf gründlicher Forschung beruhenden wahrheitsgetreuen Darstellung auch noch die andere Begabung fesselnder Erzählung zu besitzen. Insofern wird sich das verdienstvolle Buch jedoch stets nur an einen kleinen Kreis von Historikern und Wissenschaftlern wenden, die allerdings mit reichlichem, in dem Buche enthaltenen Material belohnt sein werden.

Diese Begrenzung auf den Fachkreis ist an und für sich bedauernswert; denn durch den zweiten Punkt erhält das Buch einen Wert, der es über den zu engen Kreis der Fachgelehrten hinaustragen sollte, um wieder das Verständnis und die Liebe zu so prachtvollen Charakteren, wie Mornay einer war, im größeren Publikum zu wecken. In allem, was die Persönlichkeit Mornays selbst unmittelbar berührt, spüren wir zu unserer eigenen Freude die Sympathie des Verfassers. Langsam formt sich aus dem Mosaik der politischen Tagesereignisse die Gestalt Mornays zu einem eindrucksvollen Charakterbild heraus. Im militärischen und diplomatischen Dienste Heinrichs von Navarra gründlich geschult, hält Mornay die Geschicke der protestantischen Kirche in Frankreich und die Fäden der internationalen Politik in Händen. Wir sehen ihn in den Niederlanden, dann am Hofe der Elisabeth, wo er im Auftrage von Heinrich die schwierigen Verhandlungen wegen der Entsendung eines englischen Hilfsheeres für die bedrängten französischen Glaubensgenossen zu führen hat; wir sehen, wie er die Politik der Hugenotten und der Anhänger Heinrichs von Navarra gegen die widerwärtige Interessenpolitik der Liga, der Guisen, des Papstes und der Spanier mit dem weiten Blick des Staatsmannes militärisch und diplomatisch durchführt, und wie er Heinrich zur Krone verhilft. Er wird Gouverneur von Saumur. Von dort aus leitet er, fern vom Hofe, die Geschicke der Hugenotten und, trotz der Lockerung des einst so innigen Freundschaftsverhältnisses mit dem König immer noch ein treuer Diener Heinrichs, greift er zielbewußt in den Gang der europäischen Politik ein, die sich freilich durch die überraschende Bekehrung Heinrichs zum Katholizismus und trotz des Edikts von Nantes nicht zugunsten der Protestanten entwickelt hat. In Saumur gründet er auch eine Akademie von nicht unbedeutendem Charakter. Er verfaßt neben seinen Aufzeichnungen militärisch-politisch-historischen Inhalts philosophische und theologische Traktate, die ihrerzeit weithin wirkten und von Königen und den besten Theologen studiert wurden; so z. B. „Die Wahrheit der christlichen Religion"; die „Vindiciae contra Tyrannos"; den berühmten „Traité de l'Eglise", der in klarer und eindringlicher Form die protestantische Lehre darstellt. Sein „Discours de la vie et de la mort" zeigt, wie tief Mornays Denken in der platonischen Ideenlehre und der stoischen Philosophie Wurzel gefaßt hat. Wir verfolgen seine Lebensbahn bis zu seinem Tode, 1623, d. h. bis zu jener Zeit, da Ludwig XIII. die Geschicke Frankreichs in die Hände Richelieus legte.

Patry hat uns in dem hugenottischen Staatsmann Mornay ein Charakterbild von eminent aktuellem Interesse gezeichnet. Es war Mor-

nays Gedanke, die religiösen und nationalen Bedürfnisse Frankreichs zu einer einzigen religiös-politischen Idee zusammenzufassen: er wollte Frankreich aus der kirchlichen und politischen Zerrissenheit des Parteistaates zu einem einheitlich-nationalen Staat zusammenschmelzen, der, nach außen hin gegen die Gefahr der Spanier und Habsburger gefestigt, friedlich in seinem Innern die protestantische und katholische Konfession nebeneinander dulden konnte. Der Erfolg blieb ihm versagt. Wie so oft in der Geschichte, scheiterte die Verwirklichung einer großen politischen Idee an der Minderwertigkeit der kleinen sich widersetzenden Geister, die ihre Bedeutung und Größe nicht verstanden. Nach Mornays Tode ist einem Richelieu, an sittlicher Kraft weit unter Mornay stehend, die Einigung Frankreichs politisch zwar gelungen, aber unter der skrupellosen Aufopferung des wertvollsten Gutes französischer Kultur, der Protestanten. Mornay hat dagegen mit überzeugender Kraft die Idee vertreten, daß der Dienst an Gott, so wie ihn die Protestanten aus innerster Überzeugung auffaßten, auch den Dienst am Vaterlande bedeute. Aus diesem Gedanken heraus konzipierte er den Grundplan seiner praktischen Politik (vgl. pp. 103, 121, 156, 202 und andere Stellen mehr), die Duldsamkeit beider Konfessionen und ihr Zusammenarbeiten an der politischen Idee der nationalen Einigung. Die Kraft, die ihn zeitlebens treu zu seinem politisch-religiösen Programm stehen ließ, kam ihm aus dem heiligen Wertbegriff des Gewissens — kein Begriff taucht in seinen Werken so häufig und vollgewichtig empor wie die „conscience" —; und kein Gefühl durchdringt ihn tiefer als das absolute Rechts- und Verantwortlichkeitsgefühl vor Gott, seinem obersten Herrn. — Mornay ist einer jener großen Staatsmänner, welche zur Erreichung ihres Zieles nicht gewillt sind, sich ihrer sittlichen Würde als Christenmenschen zu begeben. Kein wissenschaftliches Geschichtswerk der Gegenwart scheint besser geschaffen, den Franzosen den Spiegel ihrer einstigen Größe vor Augen zu halten. Darum wünschte man dem Buche weiteste Verbreitung. Es würde nunmehr eine dankenswerte Aufgabe sein, auf der Basis des so hervorragend dokumentierten Werkes von Patry einmal die politisch-religiöse Geschichte der ganzen Generation von 1550 besonders mit Einschluß seines Zeitgenossen D'Aubigné (1550—1630) zu schreiben. Es wäre jenseits monographischer Geschichtsliteratur eine politische Tat.

Berlin. *Walter Mönch.*

Ernst Kohlmeyer, Gustav Adolf und die Staatsanschauung des Luthertums (Hallische Universitätsreden 58). Max Niemeyer, Halle 1933. 28 S.

Es ist schade, daß diese Rede in den Universitätsreden einer sogar so berühmten Universität wie es Halle ist, vergraben ist. Denn K. rückt die Streitfrage über Gustav Adolf energisch in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang und gewinnt von hier aus, wie mir scheint, überaus fruchtbare Ergebnisse. Er sieht in Gustav Adolf den „politischen Menschen" des Altluthertums, der nicht hinter dem weit überschätzten calvinischen „politischen Menschen" zurücksteht, und der aus den Gedanken Luthers viel unmittelbarer erwachsen ist als Cromwell aus denjenigen Calvins. Und sein politisches Ziel, die Schaffung eines selbständigen corpus evangelicorum unter seiner Führung, die sich mit der politischen Deckung Schwedens durch die Eroberung Pommerns verbindet, wäre in seiner Verwirklichung keineswegs undeutscher gewesen

als die von den Jesuiten beratene Habsburgische Monarchie. Methodisch sicher zieht K. die Verträge, die Gustav Adolf geschlossen hat, zur Charakteristik seiner Politik heran, und ebenso sicher geht er auf des Königs Lehrer Johann Bengtson Skytte (über ihn vgl. das Buch von Tor Berg) zurück, um den geistesgeschichtlichen Zusammenhang seiner staatspolitischen Ideen zu ermitteln. Von hier kommt er auf die Ideen des Melanchthonianischen Luthertums über Politik und Naturrecht, und zeigt die Verbindung der antiken Staatsidee mit der christlichen Ethik im Sinn Melanchthons bei Männern wie Winkler, Oldendorp, Vultejus und Reinkingk auf. Unterbaut ist das Ganze durch eine vorzügliche Analyse der Gedanken Luthers über Politik und Christentum, wobei ich vielleicht stärker als K. den christlichen Staat bei Luther betonen und auf die zukunftsträchtige Erweichung des Absolutismus bei ihm durch den sich fast wörtlich findenden Gedanken verweisen würde, daß der Fürst der erste Diener des Staats ist. Und abgegrenzt ist das Bild der Gedankenwelt Gustav Adolfs gegen Hugo Grotius, dessen Toleranzidee ja gerade der Ausschaltung der Religionskriege dienen sollte.

Die Hauptsache ist der entscheidende Hinweis auf die staatspolitische Ethik des von Melanchthon bestimmten Altluthertums als auf die geistige Luft, in der Gustav Adolf lebte. Dieser Gedanke K.s sollte nicht vergessen werden; er bedarf noch der genaueren Analyse und des weiteren Ausbaus; Männer wie Seckendorf und Lipsius, auf die K. nicht eingegangen ist, müssen einmal plastisch dargestellt werden, ebenso wie diejenigen Denker, die er bereits herangezogen hat. Aber die These wird richtig sein und deutet schon jetzt eine energische Korrektur von Troeltsch und Max Weber an, bei denen ein Mann wie Gustav Adolf überhaupt nicht erfaßt werden konnte. Wenn ich noch eine weitere Linie andeuten darf, auf der ich Gustav Adolfs Wesen zu verstehen suchen würde, so ist es das nationale Schwedentum mit seinen geschichtlichen und völkischen Voraussetzungen. Hier scheint mir K. einer Ergänzung bedürftig zu sein. Sehr schön ist schließlich der Hinweis auf die Rolle, welche die großen Männer bei Luther spielen, wie sie mit seinem Glauben an die göttliche Immanenz in der Geschichte zusammenhängt. Vom Hauch Gottes bewegt, haben sie ihre „Stunde", und sind so allein fähig, das natürliche Recht zu verstehen und das Recht selbst zu meistern.

Berlin. *E. Seeberg.*

Neuzeit.

Leo Just, Die Erforschung der päpstlichen Nuntiaturen. Stand und Aufgaben, besonders in Deutschland. (In: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, herausg. vom Preuß. Histor. Institut in Rom. Bd. 24. 1933. S. 244—277.)

Über 40 Jahre sind verflossen, seit das Preußische Historische Institut in Rom den ersten Band der „Nuntiaturberichte aus Deutschland" der wissenschaftlichen Welt vorlegte. An diesen Band hat sich im Laufe der nächsten Jahrzehnte, in der Bearbeitung teils des genannten Instituts, teils des österreichischen historischen Instituts und des historischen Instituts der Görresgesellschaft in Rom, eine größere Zahl weiterer Bände von Nuntiaturberichten des 16. Jahrhunderts angeschlossen. Die Eigenart und Bedeutung dieser Art von Geschichtsquellen ist damit ins hellste Licht gestellt worden. Seit nun vor einigen Jahren die Arbeit

im Vatikanischen Archiv wieder eingesetzt hat, hat man auch auf deutscher Seite der Wiederaufnahme der alten Arbeit, d. h. ihrer Fortführung über die neueren Jahrhunderte, sich zugewandt, sieht sich aber einem, noch durch archivalischen Zuwachs jüngster Zeit (Überführung mehrerer Nuntiaturarchive in den Vatikan usw.) ins Riesenhafte gewachsenen Stoff gegenüber, der nach den für das 16. Jahrhundert beobachteten Grundsätzen unmöglich bearbeitet werden kann. Da gibt denn L. Just, der als Mitglied des Preußischen Historischen Instituts mit der Bearbeitung von Nuntiaturberichten des 18. Jahrhunderts beauftragt ist, Winke und Anregungen über die bei diesen Arbeiten zu befolgende Methode, und zwar geht er von dem zweifachen Charakter der Nuntiatur aus; diese zeigt eine politische Seite (Geltendmachung des päpstlichen Einflusses bei wichtigeren Staatsaktionen, wie besonders den Kaiserwahlen und den großen Reichsfriedensschlüssen) und eine kirchlich-institutionelle Seite. Diese wirkt sich aus in der Mittlerrolle des Nuntius zwischen Papst und Bischöfen, in der kommissarischen Überwachung aller exemten kirchlichen Anstalten und in der Ausübung der päpstlichen Jurisdiktion nach den Grundsätzen des strengen Kurialismus. Zumal diese letzte Aufgabe des Nuntius ist von hoher geschichtlicher Bedeutung geworden. In ihr liegt die Wurzel der tiefgreifenden Streitigkeiten zwischen der Kurie und den katholischen Staaten, Streitigkeiten, die für Deutschland ihren Höhepunkt in dem bekannten Nuntiaturstreit am Ende des 18. Jahrhunderts erreichen. Diesen in seiner Entstehungs- und Vorgeschichte und seinem Verlauf quellenmäßig zur Darstellung zu bringen, darf sicherlich mit Just als eine der bedeutsamsten Aufgaben der künftigen Nuntiaturforschung bezeichnet werden; es handelt sich dabei letzten Endes um die Geschichte der Entstehung des modernen Staates auf katholischem Boden (der Konflikt ist ja nicht auf Deutschland beschränkt geblieben) und seine Auseinandersetzung mit der römischen Kurie. Daneben werden die Nuntiaturberichte stets eine unerschöpfliche Quelle für einzelne Themata der politischen und kirchlichen Geschichte bleiben; es wird jedoch vielfach genügen, bei der einzelnen Nuntiatur nur die Instruktion und die Finalrelation wörtlich mitzuteilen (wovon Just eine Probe als Beilage gibt), wenn man nicht überhaupt in dafür geeigneten Fällen die Form der Darstellung vorzieht.

Wernigerode. *Friedensburg.*

J. Carreyre, Le Jansénisme durant la Régence. II: La politique antijanséniste du Régent 1718—1723. Fasc. 3. und 4 der Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique. Löwen, Bureaux de la Revue, 40 Rue de Namur. 1932. 336 u. 416 S.

Den ersten Band des Werkes, der die jansenistische Politik des Regenten schildert, hat 1929 (S. 457) Bornhausen besprochen. Der nun vorliegende zweite Band ist so umfangreich geworden, daß er geteilt wurde, merkwürdigerweise nicht in Band II und III, sondern in Band II und II**. Der Verf., Professor am Séminaire Saint-Sulpice in Löwen, hat sich durch eine Flut von Quellen hindurchgearbeitet und daraus ein einigermaßen klares Bild der politisch so bewegten Zeit während der Regentschaft Philipps von Orléans gewonnen. Ganz klar kann das Bild bei der Verworrenheit der Verhältnisse wohl nie werden; es handelt sich nicht nur um zwei intrigante Höfe, den von Rom und von Paris, sondern auch um eine Mannigfaltigkeit von sich überschneidenden Gegensätzen: Jansenismus gegen Jesuitismus, Papsttum gegen

gallikanisches Selbständigkeitsstreben, Königsmacht gegen Parlament, geistliche gegen weltliche Jurisdiktion, niederer Klerus gegen höheren Klerus und anderes mehr. Die Quellen läßt der Verf. reichlich zu Worte kommen, manchmal zu reichlich, so daß die Darstellung stellenweise ermüdend wirkt, während sie an andern Stellen, wohl nicht immer den wichtigsten, den Leser zu spannen weiß. Ganz sicher hätten die vielen Beifallsschreiben, die Languet, der Bischof von Soissons, für seine Streitschriften gegen den Jansenismus bekam, an den meisten Stellen wegbleiben können. Dieser erfolgreiche und geschickte Bestreiter des Jansenismus, der 1753 als Erzbischof von Sens starb, scheint überhaupt dem Herzen des Verf. am nächsten zu stehen, von seinen Schriften wird der Inhalt ganz ausführlich angegeben und die Wirkung besprochen. Der Gewinn dabei ist, daß man hier einen klugen Vertreter des Vulgärkatholizismus jener Tage kennen lernt, und daß hier neben den sich in den Vordergrund drängenden politischen Wirren auch einmal die religiösen Kräfte sichtbar werden, die den Jansenismus bekämpft und besiegt haben. Dem Verf. liegt es an, das von den Jansenisten verzerrte Bild ihres erbittertsten Gegners von allen Entstellungen zu befreien, und wir nehmen gern zur Kenntnis, daß Languet neben Fleury, der erst unter Ludwig XV. mehr in den Vordergrund des Kampfes trat, der redlichste Bekämpfer des Jansenismus gewesen ist. Der Jansenismus selber kommt nach seiner religiösen Seite allerdings meist nur mittelbar zu Worte. Der katholische Verf. versteht ihn nicht zu würdigen: er ist ihm Ketzerei, versteckter Calvinismus, individualistische, jede Autorität untergrabende Opposition. Darum kann er auch der Person des Kardinals Noailles nicht gerecht werden: man sucht in der Darstellung des Buches vergebens nach einer Erklärung seines Beitritts zum „Accommodement" von 1720, seiner bedingten Unterwerfung unter die Constitutio Unigenitus, gegen die er zuerst an ein allgemeines Konzil appelliert hatte. Damit, daß er ein schwankender Charakter war, ist nicht viel gesagt. Woher kam das Schwanken dieses doch immerhin frommen und an einem sittenlosen Hofe exemplarisch lebenden Mannes? Warum bewies er in seinem Privatleben eine anerkennenswerte Charakterstärke und in der Kirchenpolitik das Gegenteil davon? Der Grund dazu liegt wohl in den Halbheiten, mit denen der Jansenismus schon seit Jahrzehnten durch seine mit Vorbehalten geleisteten Unterwerfungen unter päpstliche Verdammungsurteile belastet war. Eine an Augustin genährte Frömmigkeit kann sich wegen der nahen Beziehungen von Reformation und Augustin in der katholischen Kirche nur mit einem bösen Gewissen halten, sie muß zugleich diplomatisch und quietistisch werden; das bricht ihr nicht nur das Rückgrat, sondern säkularisiert sie auch, weil sie Bündnisse mit artfremden politischen Größen, im Falle des Jansenismus mit den Selbständigkeitsbestrebungen des Parlaments, eingehen muß. Das letztere kommt allerdings bei Noailles noch nicht zur Wirkung, wohl aber bei der weiteren Entwicklung des Jansenismus, auf die der Verf. in einem Schlußwort kurz eingeht, indem er die Beziehungen dieser Bewegung zur französischen Revolution erörtert. Der Jansenismus lebte, nachdem er unter Ludwig XV. seine politische Bedeutung verloren hatte, unter dem Druck weiter, verband sich mit allen unzufriedenen Elementen in Frankreich und gehört damit zu den Bewegungen, die zur Vorbereitung der französischen Revolution beigetragen haben. Der Verf. meint das in durchaus tadelndem Sinne und wagt die Behauptung, daß, wenn Kardinal Fleury ihn nicht endgültig unterdrückt

hätte, die Revolution schon 1750 ausgebrochen wäre. Für ihren beklagenswerten Verlauf darf man wohl aber nicht den Jansenismus in dem Maße verantwortlich machen, wie es der Verf. tut, dazu dürfte wohl mehr noch die gewissenlose Politik des Regenten und seines Mitarbeiters Dubois beigetragen haben. Ihre Kirchenpolitik war alles andere als religiös, nicht einmal katholisch oder römisch, eher französisch, letztlich aber eigensüchtig: der Kardinalshut des Dubois spielt eine geradezu unheimliche Rolle. Man kann eher fragen, ob nicht die französische Revolution, d. h. der Durchbruch der neuen Ideen, friedlicher und unblutiger verlaufen wäre, wenn man es in Frankreich verstanden hätte, die im Jansenismus aufgebrochenen Kräfte, statt sie zu unterdrücken, dem Volke und der Kirche dienstbar zu machen. Dann aber hätte sich wohl die französische Kirche von Rom trennen müssen, und es wäre eine der anglikanischen ähnliche Nationalkirche entstanden. Von den Gegnern des Jansenismus wurde tatsächlich diese Entwicklung als ein Schreckbild an die Wand gemalt, man scheute sich, den Jansenismus gewähren zu lassen, und Frankreich blieb an Rom gebunden.

Herrnhut. *Bettermann.*

Walter Struck, Montesquieu als Politiker. Eine Erläuterung zu den Büchern I—VIII und XI—XII des Geistes der Gesetze. (Historische Studien, Heft 228, Nr. 2 der Schriftenreihe: Forschungen zur Geschichte des Ancien Régime und der großen Revolution, herausgegeben von Prof. Dr. Otto Becker.) Berlin, Verlag Dr. Emil Ebering, 1933, 334 S. RM. 12.80.

Das viel umstrittene Hauptwerk Montesquieus, „De l'Esprit des Lois" (1748), ist nach mannigfachen ablehnenden und anerkennenden Untersuchungen von neuem Gegenstand einer eingehenden Prüfung geworden. Die eigenartige Schwierigkeit, die sich jedem aufmerksamen Leser bei der Lektüre vom „Geiste der Gesetze" ergibt, liegt in einer inneren Folgelosigkeit des Denkens bei Montesquieu begründet. Montesquieus ursprüngliche Absicht, eine theoretisch-wissenschaftliche Untersuchung über den Sinn der Gesetze, ihre Bedingtheit und ihre Beziehungen zu den Nationalstaaten und den verschiedenen Verfassungen zu liefern, wird beständig von der kaum verhüllten Stellungnahme des Parteipolitikers durchkreuzt, der, noch ganz in den Anschauungen der Fronde lebend, die Ansprüche der Parlamente verteidigt und, unter dem Mantel historischer Forschungen, seine politischen Invektiven im Kampfe um die ständische Monarchie gegen den absolutistischen Staat des 15. Ludwig richtet. Daraus ergibt sich ein dauerndes Hinüberwechseln aus der abstrakt-philosophisch-metaphysischen Denkweise in eine konkret-politisch-historische Betrachtungsweise, aus deren Verquickung die innere Unklarheit des Ganzen erfolgt. Es ist ein Verdienst der Untersuchung Strucks, erneut auf die Verworrenheit des Denkens bei Montesquieu hingewiesen und die Widersprüche, die sich daraus für sein ganzes System ergeben, an einigen eindrucksvollen Beispielen, besonders an den juristisch-politischen Grundbegriffen, wie „Gesetz", „Freiheit" usw., aufgezeigt zu haben. Struck hat zu diesem Zweck die ersten acht Bücher der „Gesetze", in denen sich Montesquieus politische Haltung und die Grundzüge seiner staatspolitischen Ideen darstellen, einer eingehenden Analyse unterzogen. Unter Auslassung der beiden folgenden hat er die Untersuchung wieder für das 11. und 12. Buch aufgenommen, auf denen sich Montesquieus Ruhm zu gründen pflegt, denn das 11. behandelt die berühmte Frage der drei Staatsgewalten, der

gesetzgebenden, der vollziehenden und der richterlichen Gewalt, und deren Trennung und Verteilung. Nachdem die Unklarheit der Begriffsbehandlung bei Montesquieu erwiesen ist, untersucht Struck nun auch noch das Hauptkapitel des 11. Buches auf seine Originalität hin und findet auch hier, daß Montesquieu zu Unrecht als der Begründer der Theorie von den drei Staatsgewalten gepriesen wird. Das ist keine neue Entdeckung, da man bereits auf John Locke und Bolingbroke, einen persönlichen Bekannten Montesquieus, als Quelle verwiesen hatte. Interessant aber ist der Nachweis Strucks, daß ganze Partien aus Sidneys „Discourses concerning government" (1698), die bereits 1702 ins Französische übersetzt waren, so bestimmend auf Montesquieus politische Ideen eingewirkt haben, daß sich fast wörtliche Übereinstimmungen aufzeigen lassen.

Mit diesem von Struck geführten doppelten Nachweis sowohl der Verworrenheit des Denkens bei Montesquieu wie der Unoriginalität seiner Gedanken ist nun freilich noch nichts gegen Montesquieus außerordentliche Wirkung auf Frankreichs kulturelle und politische Geschichte gesagt. Hier würde eine zweite Aufgabe einsetzen, wenn das Buch, wie es der Verfasser will, einen Beitrag zur Geschichte Frankreichs im 18. Jahrhundert liefern soll. Es müßte nachgewiesen werden — was bei Struck nur angedeutet ist —, wie gerade die Verworrenheit und Vieldeutigkeit seiner politischen Ideen für die Folgezeit Frankreichs von Bedeutung geworden sind, daß sich sowohl der demokratische Liberalismus der Revolution wie auch die konservativen Männer der konstitutionellen Monarchie gemeinsam auf Montesquieu berufen konnten. Es wäre zweitens nachzuforschen, wie im Rahmen der ganzen Kulturgeschichte Frankreichs im 18. Jahrhundert auch die politischen Ideen sich aus dem großen Einflußstrom von England her speisen, dem Lande, welches dem ganzen Jahrhundert seine rationale Struktur wenigstens in den Grundzügen seiner religiösen, philosophischen, politischen und, im engeren Sinne, seiner Literaturgeschichte gegeben hat. Hierzu ist ein dankenswerter Beitrag durch den Nachweis vom Einfluß Sidneys auf Montesquieu durch Struck geliefert.

So hat Strucks Buch als Abgrenzung der Verdienste des Politikers Montesquieu seine anzuerkennenden Vorzüge, zumal der Leser durch umfassende Referate der zur Diskussion stehenden Texte sachlich in den zu behandelnden Stoff eingeführt und zum Selbsturteil veranlaßt wird. Aber es fehlt dem Werke über der Kleinarbeit die große geschichtliche Linie, die von Platon und Aristoteles, der italienischen und französischen Renaissance, über Macchiavelli und Bodin zu Hobbes und Locke, zu Rousseau und der französischen Revolution führt, eine Linie, die es aufzuzeigen gilt, um Montesquieus Wirken aus der Ganzheit der geistigen Erbmassen, die sich durch große Belesenheit in antiken Schriftstellern und Renaissanceautoren in ihm aufgehäuft haben, zu verstehen. Montesquieu ist mit all der inneren Unstimmigkeit seiner Begriffsbildung, der Unklarheit seiner Gedankenfolge, zugleich aber mit jener inneren Wirkung auf die Geschichte Frankreichs ein sonderbarer Parallelfall zu seinem größeren und jüngeren Zeitgenossen im 18. Jahrhundert, J.-J. Rousseau, dessen Gedankenreihen ebenfalls nur schwer aus der ihm eigenen Begriffsverworrenheit herauszulösen sind, aber dessen innere Dynamik, ähnlich wie bei Montesquieu, zu den tiefgreifenden Wirkungen führte, die sich nach dem Tode beider Männer in der Revolution und im Sturm und Drang ausgelöst haben.

Berlin. *Walter Mönch.*

Fritz Thoms, Hamanns Bekehrung, Beiträge z. Förd. christl. Theol. 37. Bd. 3. Heft. Gütersloh 1933. 143 S. RM. 4.—,

Für das Leben J. G. Hamanns ist seine Bekehrung im Jahre 1758 von entscheidender Bedeutung gewesen. Sie wird von seinen Biographen und Interpreten verschieden gedeutet. Thoms will deshalb untersuchen, „wie Hamann selbst dieses Zentralwiderfahrnis seines Lebens verstanden hat" (15). Er stellt zunächst die Beziehungen H.s zum Pietismus bis 1758 heraus. H. ist in einem milden, besonnenen und weltoffenen Pietismus erzogen worden, ohne daß er innerlich stark davon berührt worden wäre. Seine religiöse Redeweise scheint in der Hauptsache eine „Konzession an die Frömmigkeitshaltung der Eltern" (35) zu sein. Sein Vorsehungsglaube und sein Tugendstreben stehen unter dem Einfluß der Aufklärung. — In einer Analyse der Londoner Vorgänge sucht Thoms nachzuweisen, daß das „Zentralwiderfahrnis" durchaus lutherischen Charakter gehabt habe, denn es vermittelte H. die Erkenntnis, „daß er durch seine Sünde mitschuldig ist am Tode Christi" und „daß dieser gekreuzigte Sohn Gottes nicht die Bestrafung seiner Mörder will, sondern sie allem Strafverhängnis vor Gott enthoben hat" (45). Die Folge ist ein „neues Lebensgefühl der absoluten Geborgenheit in Gott", das ihm ein eigenartiges Selbstbewußtsein gibt. Es äußert sich zunächst in einem überspannten Bekehrungseifer. Erst unter dem Einfluß seines Lutherstudiums gelingt es ihm, „alle überschwenglichen Begleiterscheinungen seiner Frömmigkeit abzustreifen und sie in reformatorische Bahnen zu lenken" (57). Von „Hamanns Frömmigkeit in seinem ferneren Leben" hebt Thoms besonders hervor: die Pflege häuslicher Frömmigkeit, die bewußte Kirchlichkeit und die enge Erdverbundenheit. Thoms vergleicht dann das Widerfahrnis Hamanns mit der pietistischen Bekehrung. Die Ähnlichkeit läßt sich nicht bestreiten. H. weiß z. B. genau, wann, wo und wodurch er bekehrt worden ist. Der Unterschied soll darin bestehen, daß H.s „Bußkampf" nicht gewollt und absichtlich hervorgerufen ist, daß es ihm nicht in erster Linie auf sein subjektives inneres Erleben ankommt, sondern auf die objektiven Heilstatsachen und daß die Bibel von ihm nicht zur Seite gesetzt wird (92). Der leidenschaftliche Gefühlsausbruch, von dem das Widerfahrnis begleitet war, soll „nur zeitgeschichtlicher Rahmen" sein, ein „empfindseliger Tribut" an sein „sentimentales Jahrhundert" (94). H.s Bekehrung und Frömmigkeit wird der Bekehrung A. H. Franckes und der pietistischen Praxis überhaupt gegenübergestellt. Sein Vorsehungsglaube sei kein „bequemes und sicheres Warten auf Erweise göttlicher Wunder" (105). Seine Kirchlichkeit stehe „in absolutem Gegensatz zu dem fromm scheinenden Indifferentismus der Pietisten gegen die Kirche" (117) usw. Dagegen betont Thoms sehr stark die „Parallelität von Hamanns und Luthers Widerfahrnis. Beide sehen den Grund des Glaubens in einem „Extra nos" und den Grund der Sünde in der Ichsucht. Beide berühren sich in ihrem Glauben an Christus und in ihrer positiven Würdigung der Welt. Für beide ist das neue Leben voll von inneren Spannungen: „Es trägt ein überwindendes Trotzdem dauernd in sich" (137).

Die Grundthese der Schrift ist also die, daß H.s Bekehrung keinen pietistischen, sondern reformatorischen Charakter gehabt habe. Es ist dem Verf. aber nicht gelungen, nachzuweisen, daß H.s Bekehrung selbst und sein anfängliches Verständnis davon nicht pietistische Färbung trage. Erst mit dem Lutherstudium setzt sich die reformatorische Art in H.s Frömmigkeit durch. Daß aber H. von da an kein Pietist mehr

war, brauchte Verf. nicht nachzuweisen. Vollends der Nachweis, daß H. kein pietistischer Frömmler und Schwätzer war, trägt Eulen nach Athen. Man muß sich überhaupt fragen, ob es sinnvoll ist, mit so feststehenden Begriffen von pietistischer Bekehrung und reformatorischer Rechtfertigung an einen Vorgang wie H.s Bekehrung heranzugehen. Wenn sich Verf. bemüht, den Vorgang auf die Formel der lutherischen Rechtfertigung zu bringen, so bedeutet dieser lutherische „Methodismus" eine Verarmung. Er nimmt dem Vorgang seinen individuellen Sinn und Wert. Vollends ein so eigenartiger Mensch wie H. läßt sich nicht in solche Formeln zwängen. — Dazu kommt, daß sich Verf. seine Aufgabe dadurch erleichtert, daß er den Pietismus karikiert. Mit dem Urteil: subjektives Gefühlschristentum, Hintansetzung der hl. Schrift, Indifferentismus gegen die Kirche wird man dem Pietismus des 18. Jahrhunderts nicht gerecht. Verf. läßt sich weniger von dem Willen zu geschichtlicher Wahrnehmung leiten als vielmehr von einer gewissen Animosität gegen den Pietismus überhaupt, die der Meinung ist, Hamann für ein korrektes Luthertum retten zu müssen. Immerhin ist eine Persönlichkeit wie H. geistvoll und eigenartig genug, um auch einer fragwürdigen Dissertation noch einen gewissen Reiz zu geben.

Tübingen. *Ewald Burger.*

Ludwig Andreas Veit, Die Kirche im Zeitalter des Individualismus 1648 bis zur Gegenwart. 2. Hälfte: Im Zeichen des herrschenden Individualismus 1800 bis zur Gegenwart (Kirchengeschichte, herausgegeben von Joh. Peter Kirsch, 4. Bd., 2. Hälfte). Freiburg i. Br., Herder & Co., 1933, XXX, 515 S. Lwd. RM. 18.—.

Mit diesem Werk kommt Veits Darstellung der Kirchengeschichte der Neuzeit zum Abschluß. Man wird einem solchen großen Werk gegenüber am besten unter Verzicht auf alle Einzelheiten die Betrachtung seiner Anlage und seiner Einstellung in den Vordergrund rücken. — Zunächst sei anerkannt, daß Veit in fortlaufender Darstellung unter gründlicher Verwertung der vorliegenden Einzelstudien ein geschlossenes Werk geschrieben hat. Mit Absicht ist auf die in anderen Handbüchern vorgenommene Anhäufung von Literaturangaben verzichtet. Büchertitel finden meist nur dort, wo der Verfasser das betreffende Werk benützt, ihre Stelle. Der äußeren Geschlossenheit entspricht die Einheitlichkeit des Geschichtsbildes. V. bekennt sich zur alten Auffassung, daß die religiöse Revolutionierung durch die Reformation die beiden bestimmenden Elemente der Neuzeit hervorgebracht hat: den Individualismus und die Säkularisierung. Fast alle Philosophen der Aufklärung wären protestantisch gewesen. Diesen auflösenden Tendenzen steht die katholische Kirche entgegen, das eigentliche Bollwerk des Christentums. Diese streng katholische Geschichtsbetrachtung engt auf Grund des rein dogmatisch-katholisch gefaßten Kirchenbegriffes den Inhalt der Kirchengeschichte zu Unrecht ein. Gewiß enthält Veits Werk ein 4. Buch mit dem Titel: Kirche und Kirchen — Neuzeitliches Sektenwesen, in dem die Geschichte des Protestantismus einschließlich seiner Denominationen, der Orthodoxen Kirche und der Abspaltungen von der römischen Kirche behandelt ist. Aber was hier über einzelne Bewegungen, Personen und Ereignisse gesagt wird, ist völlig unzulänglich, schon dem Umfang nach. Das Christentum außerhalb der römischen Kirche ist somit beiseite gedrängt. Kirche ist eben nur der römische Katholizismus. Wer Veits Werk beurteilen will, darf des-

halb vom 4. Buch absehen. Sein Werk will eine Darstellung der römisch-katholischen Kirche seit 1800 sein, d. h. der christlichen Kirche im Sinne seiner Dogmatik.

Veit stellt im 1. Buch die Episode der Napoleonischen Diktatur in Staat und Kirche dar. Aber der eigentliche Nachdruck seiner Darstellung liegt auf den beiden folgenden Büchern. Das 2. Buch gibt die allgemeine katholische Kirchengeschichte seit 1800, der ein Überblick der politischen Ereignisse, der geistigen, sozialen und politischen Ideen dieser Zeit vorangeschickt ist. In diesem Zusammenhang wird auch vom Philosophismus des Jahrhunderts gesprochen. Schon hier überrascht die starke Berücksichtigung der Gegenwart. Man glaubt immer wieder eine Kirchenkunde der Gegenwart zu lesen. Vor allem die besonderen Kapitel „Die katholische Weltpresse" und „Kirche und Kunst" zeigen dieses. Die Beziehung auf die Gegenwart herrscht im 3. Buch, das den orbis catholicus in territorialer Gliederung darstellt, vor. Hier liegt auch der Wert des Werkes. Was hier über einzelne Länder gesagt ist, findet man in dieser Vollständigkeit nirgends. Auch Literaturangaben verraten hier die umfassenden Kenntnisse des Forschers. Freilich ein Gegenstand der Kritik bleibt auch hier. Die Geschichte der Theologie tritt ganz zurück. Wohl hat K. bereits im 2. Buch ein Kapitel „Kirche und Wissenschaft" gebracht. Aber selbst bedeutende Theologen finden Aufnahme allein im Nomenclator literarius, der fast nur Namen bietet, ja nicht einmal die Werke der Schriftsteller nennt.

Breslau. *Leube.*

Werner Milch, Christoph Kaufmann. (Die Schweiz im deutschen Geistesleben, 77. und 78. Bänddchen) Huber, Frauenfeld und Leipzig, 1932.

Milch sucht den Kraftapostel Kaufmann, den „Spürhund Gottes nach wahren Menschen", im Gegensatz zu dem Zerrbild, das einst Düntzer lieferte, gerecht zu erfassen. Sein Buch fußt auf genauer Durcharbeitung der Quellen, auch ungedruckter, und geht dem Schicksal des einst Gefeierten und dann so bald nicht nur von den Aufklärern Verhöhnten, sondern auch von seinen ehemaligen Freunden Verlassenen und Verfemten liebevoll nach. Es sucht die Stadien seines Lebenswegs: Philanthropismus im Sinne Basedows, Sturm und Drang und Herrnhutertum, in dem der früh Gescheiterte, sich nach Gemeinschaft Sehnende seinen Frieden fand, psychologisch verständlich zu machen. Die Tragik Kaufmanns sieht Milch vor allem in drei Momenten: 1. Die kritiklose Überschätzung der Anfänge Kaufmanns, besonders durch Lavater, steigerte in ungesunder Weise sein Selbstgefühl und erweckte unerfüllbare Erwartungen, wodurch Kaufmann in üble Renommisterei geriet; 2. Kaufmann wollte den Sturm und Drang, den andere nur literarisch vertraten, im Leben ernst nehmen und blieb dabei doch in absonderlichem Auftreten und Wortschwall stecken; 3. Kaufmann verband die kraftgenialische Art des deutschen Sturms und Drangs mit der religiösen Art des schweizerischen, von Lavater geführten Sturms und Drangs, was eine unhaltbare Mischung ergab. — Meines Erachtens hätte Milch manche Einzelheiten zurückstellen dürfen zugunsten noch festerer Zusammenfassungen. Aber durch alle solid behandelten Einzelheiten leuchtet doch ein eindringlich gezeichnetes Bild von Kaufmanns Charakter und Entwicklungsgang hindurch,

dessen Eigenart — vom genialischen Kraftmenschen zum Herrnhutischen Frommen — gerade für die religiöse Geistesgeschichte jener Zeit von besonderem Interesse ist.

Bern. *Heinrich Hoffmann.*

Lic. Oskar Foellmer, Pfarrer in Muldszen, Ostpreußen, Geschichte des Amtes der Generalsuperintendenten in den altpreußischen Provinzen. Gütersloh, Bertelsmann 1931. 165 S. RM. 6.—.

Die vorliegende Arbeit hat sich ein großes Verdienst erworben durch eine ausführliche Darstellung der Entwicklung des pastoralen Oberaufsichtsamtes. Sie hat der theologischen Fakultät zu Berlin als Licentiaten-Dissertation vorgelegen, ist aber nun als selbständiges Buch erschienen. Der Verf. geht in seiner Darstellung bis auf die Reformationszeit zurück und beschränkt sich dabei mit Recht nicht nur auf die „altpreußischen Provinzen", sondern stellt die wichtigsten Daten für fast alle deutschen Länder zusammen. Die Entstehung des Amtes aus den Visitationsaufgaben oder aus dem Versuch einer evangelischen Gestaltung des alten Bischofsamtes überhaupt wird dadurch klar. Ausführlicher ist diese Entwicklung dann für die preußischen Provinzen im Osten und Westen dargestellt. Besonders beachtenswert ist die Erörterung der Ursachen des Verfalls des kirchlichen Führeramts in der späteren staatskirchlichen Verwaltung.

Im zweiten Abschnitt wird dann die Wiederherstellung des Generalsuperintendentenamts dargestellt, zuerst durch kümmerliche Versuche der Wiederherstellung des evangelischen Bischofsamtes, dann durch die Neuordnung als Visitationsamt.

Im dritten Abschnitt wird die weitere Entwicklung des wiederhergestellten Amtes seit 1829 zur Darstellung gebracht. Am Anfang der Erörterung über „die Auswirkung des Generalsuperintendentenamtes" wird eine Liste der Namen aller preußischen Generalsuperintendenten bis zur Gegenwart gegeben. Auch wird die Einzelwirksamkeit besonders hervorragender Führer kurz charakterisiert. Das hätte noch etwas ausführlicher geschehen können. Es hätte sich dann auch eine Möglichkeit geboten, etwa im Anschluß an Namen wie Kögel, Dryander, Hesekiel, Zöllner u. a. die Vielseitigkeit der für heute gegebenen Wirkungsweisen zu charakterisieren, nicht nur in den Generalkirchenvisitationen, sondern auch in der Behörde, in der Seelsorge, und in der Mitarbeit in den freien Verbänden. Diese Aufgabe freilich wird nur aus der Erfahrung heraus gelöst werden können, nicht von einem jungen Forscher. Vielleicht gibt uns einer der emeritierten Generalsuperintendenten, wie D. Zöllner oder ein anderer einmal eine aus der Erfahrung geborene Charakteristik der hier neuerdings gestellten Aufgaben. Erst so wird man erkennen können, wie weit die Sache des evangelischen Bischofsamtes sich entwickelt hat, wie schwer dies Amt aber auch belastet worden ist durch den Verwaltungsvorsitz in den Konsistorien. Auch die innere Entwicklung des Amtes des geistlichen Vizepräsidenten des evangelischen Oberkirchenrates bedürfte einer besonderen Darstellung. Die Arbeit des Herrn Lic. Pastor Foellmer kann aber als grundlegende geschichtliche Einführung nur warm empfohlen werden.

Greifswald. *E. von der Goltz.*

Hermann von Zeller, Die Berliner Kirchenkonferenz 1846, ein Grundstein zum deutsch-evangelischen Kirchenbund. (Sonderabdruck aus den Blättern für württembergische Kirchengeschichte) 1930.

Der Verf. hat sich ein großes Verdienst durch diese Schrift erworben. Mit Hilfe von Akten aus dem Nachlaß des württembergischen Oberhofpredigers von Grüneisen, von dem der Verf. am Anfang ein schönes Lebensbild gibt, und anderer Archivalien hat er ein sehr klares und interessantes Bild der Vorstadien der „deutsch-evangelischen Kirchenkonferenz" (sog. Eisenacher Konferenz) entworfen. Man sieht in alle die Schwierigkeiten hinein, die damals den ersten Einigungsbestrebungen seitens der Regierungen bereitet wurden. Man erkennt aber auch, wie es einzelnen Männern voller Glauben und Tatkraft unter dem Schutz des Königs Wilhelm von Württemberg gelang, alle Hindernisse zu überwinden. Besonders interessant ist, wie schon damals der Wunsch der Einigung zu kämpfen hatte mit der Wahrung der Selbständigkeit der einzelnen Landeskirchen. Diese Schrift, ebenso, wie die verwandte von Lic. Joh. Heintze über die preußische Generalsynode von 1846, — beide dürften nicht im Verborgenen bleiben, sondern verdienen gerade in ihren Einzelheiten die Aufmerksamkeit aller Kirchenhistoriker des 19. Jahrhunderts. Im Anfang teilt der Verf. drei denkwürdige Aktenstücke mit: 1. eine Denkschrift des Geheimen Rats Chr. Fr. von Pistorius, vom Jahr 1844 („Betrachtungen über die Interessen der protestantischen Kirche in der jetzigen Zeit"). 2. Übereinkunft vom 2. Juni 1845 zwischen dem preußischen Hofprediger D. Snethlage und dem württembergischen Hofprediger D. v. Grüneisen über eine zweckmäßige Entwicklung des evangelischen Kirchenwesens in den beiderseitigen Ländern. 3. Ein Protokoll über die Konferenz zwischen Hofprediger Snethlage und Abt Rupstein von Loccum vom 26./28. August 1845. Alle drei Stücke haben für Verfassungsgeschichte, für liturgische Probleme und für die Bekenntnisfrage besonderen Wert.

Greifswald. *E. von der Goltz.*

Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation . . . verfaßt von J. H. Wichern. Zum hundertjährigen Bestehen des Rauhen Hauses neu hrsg. von Martin Gerhardt. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. 1933. XXI und 287 S.

Der Verfasser der großen Wichern-Biographie hat die berühmte Denkschrift Wicherns in einer schönen Ausgabe neu vorgelegt. Sie bringt den ungekürzten Text in seiner Urgestalt, vermehrt um die hier zum erstenmal vollständig (vorher teilweise 1902 schon von Mahling) abgedruckten Einträge aus Wicherns Haupthandexemplar und handschriftliche Zusätze aus einem zweiten Handexemplar der zweiten Auflage. Der Herausgeber hat eine kundige Einleitung und wertvolle Anmerkungen, ein Namen- und ein Sachregister beigesteuert.

Berlin-Lichterfelde. *Walter Dreß.*

Karl Bauer, Adolf Hausrath, Leben und Zeit. Band 1, 1837—1867. Heidelberg 1933.

Man könnte die Frage erheben, ob die Persönlichkeit Adolf Hausraths in ihrer fortwirkenden Bedeutung eine so umfangreiche Monographie rechtfertigt, wie sie der Münsterer Kirchenhistoriker und

Schüler Hausraths als Frucht langjähriger tiefdringender und pietätvoller Beschäftigung vorlegt. Bauer scheint ihr von vornherein dadurch begegnen zu wollen, daß er neben dem Helden auch der Zeit, nämlich der Epoche des kirchlichen und politischen Liberalismus in Baden, eingehende Betrachtung widmet. Ein breit angelegter einleitender Abschnitt schildert die politische und kirchliche Entwicklung Badens von den Zeiten des Rheinbundes bis zur Restauration nach 1848—1849. Auf Grund dieser wohl meist Bekanntes zusammenfassenden Darstellung zeigt er das Werden des Knaben und angehenden Theologen, dessen Jugend unter mannigfachen ungünstigen Verhältnissen und Einwirkungen zu leiden hatte. Gewisse Anzeichen einer reizsamen, kritisch veranlagten, zu Skepsis und Pessimismus neigenden Natur treten hervor, werden aber durch energisches und zielbewußtes Studium in Jena, Göttingen und Berlin überwunden oder zurückgedrängt. In seinen beruflichen Anfängen als Vikar in Heidelberg und Assessor in der badischen Kirchenbehörde tritt Hausrath mitten in die Kämpfe um liberale Theologie und Kirchengestaltung. Zu den führenden Männern R. Rothe, Schenkel, L. Häußer, Karl Zittel, J. Holtzmann tritt er in nahe Beziehungen und steht während der ganzen Amtszeit auf seiten der gemäßigten Linken. Da er keine religiös-schöpferische oder organisatorisch veranlagte Natur, sondern mehr kritischer Beobachter und Gelehrter war, so ist sein aktiver Anteil an jenen Kämpfen, die des Kleinlichen, Provinziellen und Unerquicklichen genug hatten, nicht erheblich. In den von Bauer eingehend und auf Grund reichen Quellenmaterials geschilderten Streitigkeiten zwischen Liberalen und Altgläubigen, die uns heute bereits wie eine weit zurückliegende Vergangenheit anmuten, mußte sich der politisch, künstlerisch und wissenschaftlich vielseitig interessierte und gebildete junge Gelehrte wenig wohl und am rechten Platz fühlen, und wir verstehen, wie er die Berufung auf den Heidelberger Lehrstuhl für Kirchengeschichte als eine Befreiung aus Enge und muffiger Luft empfand. Hier war ihm die Möglichkeit zur Entfaltung seiner reichen Gaben als Darsteller und Anreger geboten, und wir dürfen vom zweiten Band des Bauerschen Buches das Bild einer bedeutenden und für das geistige Leben der Epoche nach 1870 repräsentativen Persönlichkeit erhoffen.

Heidelberg. *Otto Frommel.*

Friedrich Steinmann und Elias Hurwicz, K. P. Pobjedonoszew, Der Staatsmann der Reaktion unter Alexander III. (Quellen und Aufsätze zur russischen Geschichte, hrsg. von Karl Stählin, Bd. 11). Königsberg Pr. u. Berlin 1933. Ost-Europa-Verlag. 284 S. u. 1 Abb. Geh. RM. 6.80.

Das neue Pobjedonoszew-Buch bietet die erste größere wissenschaftliche Biographie dieses unter den letzten drei Zaren selten einflußreichen Mannes (S. 1—100) und breitet zugleich eine gute Auswahl aus seinem Briefwechsel vor uns aus (S. 103—267). Auch in russischer Sprache liegt keine entsprechende biographische Darstellung Pobjedonoszews vor. St. verlegt den Schwerpunkt auf sein staatspolitisches Wirken; unter denselben Gesichtspunkt stellt er seine Arbeit als Oberprokuror des heiligsten Synods und entwickelt dabei auch seine Auffassung vom Verhältnis von Staat und Kirche. Der staatskirchlichen Theorie, die er als junger Professor entwirft, bleibt P. bis zuletzt treu. Seine Ansicht ist dabei folgende: „Das Vertrauen der Masse des Volkes zu seiner Regierung gründet sich auf dem Glauben, d. h. nicht nur auf

der Glaubenseinheit von Volk und Regierung, sondern auf der elementaren Überzeugung, daß die Regierung einen Glauben hat und nach diesem Glauben handelt" (S. 18). Sobald der Glaube wankt, geht es mit der Staatsgewalt zu Ende. Andererseits verliert die Kirche, die sich selbständig macht und den Staat ignoriert, den lebendigen Zusammenhang mit der Masse des Volkes. Darum ist die Trennung von Staat und Kirche ein künstlicher und unnatürlicher Versuch.

Aus dieser Einstellung heraus schritt P. zur Russifizierung der baltischen Provinzen. In derselben starren Haltung lehnte er noch in den kritischen Jahren 1904/5 jede Reform, durch die die feste Bindung der Kirche an den Staat gelöst werden sollte, entschieden ab. St.s Urteil lautet dahin, daß es P.s letzter Erfolg war, die Kirchenreform hintertrieben zu haben, wie sie sich damals anbahnte. P. vermochte nicht mehr zu verhindern, daß 1906 Vorbereitungen für ein allrussisches Konzil getroffen wurden. In diesem Zusammenhang wären die zwischen P. und dem Ministerpräsidenten Witte gewechselten Denkschriften zu erwähnen gewesen.

P. ist schon von seinen Zeitgenossen völlig verschieden eingeschätzt worden (vgl. N. Preobrashenskij. K. P. Pobjedonoszew, jego litschnost' i dejatel'nost' w predstawlenii sowremennikow jego kontschiny. 1912). Und es ist nicht leicht, ein klares Bild von seiner Persönlichkeit zu geben. Das gilt insbesondere auch von seiner religiösen Stellung. Aber auf die hier liegenden Probleme konnte St. naturgemäß nicht eingehen. Ihm lag es daran, P. in seiner Gesamthaltung und in seiner Bedeutung für seine Zeit vor uns hinzustellen, und diese Aufgabe ist ausgezeichnet erfüllt. Wir können für diese Arbeit nur aufrichtig dankbar sein.

Berlin. *R. Stupperich.*

Gesellschaft für Kirchengeschichte.

Am 15. November 1933 hielt die Gesellschaft für Kirchengeschichte ihre 15. Jahresversammlung in Halle a. S. ab, in derselben Stadt, in der vor 15 Jahren im Jahre 1919 die Gesellschaft gegründet wurde. In diesen 15 Jahren hat es gegolten, mancherlei Schwierigkeiten zu überwinden, besonders in der Zeit der Geldentwertung. Aber die Gesellschaft hat bisher ihre Existenzberechtigung bewiesen, wenn auch vielleicht lediglich infolge der allgemeinen wirtschaftlichen schwierigen Verhältnisse die Zahl ihrer Mitglieder sich mit jedem Jahre gesenkt hat. Vielleicht kommen aber auch andere in der gesamten geistigen Lage begründete Ursachen dafür in Betracht.

Die letzte Jahresversammlung in Halle a. S. stand unter einem ungünstigen Stern; wäre man Pessimist, so hätte man an der Existenz von Kirchenhistorikern in der Stadt von Semler und Loofs zweifeln können. Aber man mag auch fragen, ob die Ansetzung der Tagung im Anfang des Semesters zweckmäßig war, da die Studenten durch wehrsportliche Verpflichtungen verhindert waren.

Den ersten wissenschaftlichen Vortrag hielt um 12 Uhr Privatdozent Lic. *Walter Dreß* aus Berlin über **„Kirche und Staat in den baltischen Nachfolgestaaten".**

Der Vortragende zeichnete in kurzen Zügen die Entwicklung des durch die Brüdergemeinde und die Romantik geweckten Nationalitätsbewußtseins bei den Esten und Letten. Dann gab er ein Bild von den tiefgreifenden Veränderungen, die der Zusammenbruch der deutschen Front auf politischem, soziologischem und kulturellem Gebiet im Baltikum zur Folge hatte: Die Begründung zweier neuer Staatswesen Estland und Lettland, in denen die Esten und Letten die Führung übernahmen, wurde begleitet von einer Autarkiebewegung in kulturpolitischer Hinsicht; der durch das Deutschtum im baltischen Raum geschaffene große Kulturzusammenhang wurde zerstört. Bevölkerungspolitische Auswirkungen der durch die Friedensverträge mit Rußland bestätigten Erweiterung der Staatsgebiete auf russischen bzw. polnischen (Lettgallen) Boden haben auch konfessionspolitische Bedeutung: eine starke konfessionelle Verschiebung ist vor allem in Lettland und zwar dort zugunsten der römisch-katholischen Kirche eingetreten.

Eine eingehende Darstellung der Grundlagen und Ideen des neuen Verfassungsrechts in Estland und Lettland bahnt den Weg zum Verständnis der neuen staatskirchenrechtlichen Entwicklung und der Lösung der kirchlichen Verfassungsfragen hier und dort. Im Grundgesetz Estlands ist der Gedanke des demokratischen Parlamentarismus so konsequent wie in keiner anderen neuzeitlichen Verfassung durchgeführt worden. Ebenso radikal findet er sich in den kirchlichen Gemeindeordnungen und im Kirchenstatut, da die Garantie der Glaubensfreiheit im Grundrechtskatalog der Staatsverfassung die völlige Trennung von Staat und Kirche nach sich zog und die Religionsgesellschaften wie andere „besondere" Vereine (Militär-, Schülervereine; Vereine, die — wie die Feuerwehr — gegen Naturgewalten kämpfen) einem spezialisierten Vereinsrecht unterstellt wurden.

Wesentlich anders liegen die Verhältnisse in Lettland. In der lettländischen (Rumpf-) Verfassung fehlt merkwürdigerweise die Ver-

kündigung der Grundrechte. Infolgedessen wird auch über die Stellung des Staates zur Kirche nichts gesagt. Sie wird nach langjährigen Versuchen und Kämpfen für die orthodoxe und die lutherische Kirche durch die Autonomiegesetze von 1926 bzw. 1928 geregelt, die den Kirchen Selbstbestimmung und Selbstverwaltung zusprechen und sie als juristische Personen anerkennen. Trotzdem hat der Staat wiederholt, zuletzt durch die Enteignung des deutschen Domes zu Riga, in die innerkirchlichen Verhältnisse gewaltsam eingegriffen. Darin zeigt sich die Spannung, die zwischen den liberalen Prinzipien der Gesetzgebung (Schulautonomie, Minderheitendeklaration) und den mit Anwendung von Gewalt oder doch jedenfalls mit bürokratischen Hemmungen arbeitenden praktischen Regierungsmethoden besteht, eine Spannung, die ebenso auf kirchlichem Gebiet deutlich wird; hier werden die den nationalen Minderheiten in der Kirchenverfassung eingeräumten Rechte allmählich immer weiter beschnitten.

Eine eigene Betrachtung erfordert die Lage der römisch-katholischen Kirche, die sich nach dem Kriege in erneuter planmäßiger Aufnahme ihrer Ostpolitik eine Machtposition im Baltikum hat schaffen können. Die neuen Staaten waren um die Herstellung diplomatischer Beziehungen zum Vatikan lebhaft bemüht. Die Kurie konnte ihre Forderungen mitteilen und durchsetzen. Während in Estland durch die auch sonst nach dem Krieg gern in Anwendung gebrachte Beauftragung eines apostolischen Administrators zunächst nur der Grund für eine künftige Entwicklung gelegt wurde, ist in Lettland der Wiederaufbau der bischöflichen Organisation durch das für die Kirche sehr vorteilhafte Konkordat von 1922, das die neue Konkordatsära einleitete, und die Wiedererrichtung des erzbischöflichen Stuhles von Riga tatkräftig gefördert worden.

Konstante Verhältnisse sind in den baltischen Staaten offenbar noch nicht erreicht, wie schon ein Blick auf die bevölkerungspolitischen Vorgänge zeigt. Die weitere Entwicklung kann aber nur verstanden und gewertet werden, wenn die sie vorbereitenden und bewegenden Faktoren aus ihrer Geschichte heraus erkannt sind.

An den Vortrag, für den der Vorsitzende, Professor D. *E. Seeberg*, dem Referenten dankte, schloß sich eine Erörterung an, an der sich Priv.-Dozent Lic. *Benz* als Fachgenosse mit einem Dank für die Hallische Fakultät und mit einem Hinweis auf die praktische Arbeit des Vortragenden im Baltikum sowie die Professoren *E. Seeberg*, D. Dr. *Klostermann* und Dr. *Caspar* beteiligten. Prof. *E. Seeberg* wies auf die Fülle politischer Fragen hin, die der Vortrag gerade für das politische Wollen unserer Tage fruchtbar gemacht hätte. Er wie Prof. *Klostermann* gingen auch auf die Frage ein nach der geschichtlichen Wertung der Deutschbalten und nach der geschichtlichen Gesamtwirkung, die die Erhaltung reiner Rasse durch die baltischen Deutschen gehabt hätte. Nach einem Schlußwort des Referenten folgte sofort die geschäftliche Mitgliederversammlung.

Oberpfarrer a. D. Dr. jur. *Arndt* erstattete, da er Berlin für immer verlassen hat und daher das Amt des Geschäftsführers mit Ende des Jahres 1933 aufgibt, zum letzten Male den Jahres- und Kassenbericht. Wie bereits in früheren Jahren beobachtet, sei der Mitgliederstand in stetem Sinken begriffen, er ist von 350 im Jahre 1920 auf 260 im Jahre 1929, auf 220 im Jahre 1932 und im Laufe des Jahres 1933 bereits auf 211 gesunken und wird infolge der bereits gemeldeten Austritte noch weiter abnehmen. Ob es dem Verlag

W. Kohlhammer gelungen ist, neue direkte Bezieher der Zeitschrift zu gewinnen, ist nicht bekannt. — Die Sammlung der Verzeichnisse der Kirchenbibliotheken ist planmäßig fortgeführt worden; besonders wichtige Mitteilungen sind aus Ostpreußen eingegangen, wo die Synodalkommission und der Verein für ostpreußische Kirchengeschichte sich der Sache tatkräftig angenommen haben. Eine Bearbeitung des immerhin langsam eingehenden Materials muß der Zukunft überlassen bleiben. — Nach dem Kassenbericht betrug die Einnahme im Jahre 1932: 5250,23 RM. und die Ausgabe 4781,65 RM., von der der größte Ausgabeposten auf die Rechnungen an den Verlag *W. Kohlhammer* für die Lieferung der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" entfiel, während andere Ausgaben durch die Geschäftsführung, Reisekosten und Buchbinderarbeiten (105,25 RM.) verursacht waren. Durch das Einbinden der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" sowie der unserer Gesellschaft im Austausch gelieferten Zeitschriften der Territorial-Kirchengeschichtsvereine ist eine Benutzung unserer Bibliothek, die im kirchenhistorischen Seminar in Berlin (Dorotheenstr. 3) Aufstellung gefunden hat, durch unsere Mitglieder ermöglicht worden, worauf hierdurch aufmerksam gemacht wird. Trotz dieser größeren Ausgaben schließt die Rechnung 1932 ab mit einem Bestande von 468,58 RM. Da die vorgelegte Rechnung von zwei Mitgliedern unserer Gesellschaft geprüft und für richtig befunden ist, wurde dem Geschäftsführer Dr. *Arndt* Entlastung erteilt. Im Anschluß an diese beiden Berichte sprach Professor D. *E. Seeberg* als Vorsitzender dem mit Ende des Jahres aus seinem Amte scheidenden Geschäftsführer den herzlichsten Dank aus für die von ihm während 15 Jahre geleistete treue, umsichtige und gewissenhafte Arbeit; Dr. *Arndt* ist der einzige, der dem Vorstand der Gesellschaft seit ihrer Gründung angehört hat. Sein Ausscheiden aus dem Vorstand sei ein großer Verlust für die Gesellschaft, der nicht leicht wettgemacht werden kann. In seiner Erwiderung betonte Dr. *Arndt*, daß ihm die Arbeit für die Gesellschaft stets eine besondere Freude gewesen sei und daß er auch in Zukunft der Gesellschaft treu zu bleiben gedenke. Für den Mitgliedsbeitrag wurde die bisherige Höhe 22.— RM. beibehalten bei einem Umfange von etwa 40 Bogen der Zeitschrift. Sodann wurde zu den Wahlen geschritten. In den Vorstand wurden die Professoren D. *E. Seeberg*, Berlin und D. Frhr. *v. Soden*, Marburg wieder- und an Stelle des ausscheidenden Dr. *Arndt* Privatdozent Lic. *Dreß* in Berlin als Geschäftsführer neugewählt. In den Geschäftsführenden Ausschuß wurden an Stelle der freiwillig oder durch den Tod oder aus anderen Gründen ausscheidenden Herren neugewählt: Professor *Geyer* in Bonn, Oberpfarrer i. R. Dr. *Arndt* in Eggenstedt, Professor Dr. *Pauck* in Chicago und Professor Dr. *Holtzmann* in Halle a. S. Die übrigen 12 Mitglieder (*Achelis, Becker, Bickerich, Bornkamm, Caspar, Holmquist, Merkle, Staehelin, Völker, Weber, Wendland* und *Zscharnack*) wurden wiedergewählt. — Die nächste Jahresversammlung 1934 soll entweder mit den Historikern in Königsberg i. Pr. oder mit den Philologen in Trier gehalten werden. Die endgültige Entscheidung wurde dem Vorstand überlassen.

Nach einer darauf eintretenden Pause fand der zweite von Lichtbildern begleitete Vortrag von Professor D. **Achelis** aus **Leipzig** statt über das Thema: **„Die Bedeutung der Katakomben von Neapel für die christliche Kunstgeschichte".** Der Vortragende führte folgendes aus: Die Katakomben von Neapel sind fast alle in dem großen Komplex von S. Gennaro dei Poveri vereint; daneben kommen noch S.

Severo und S. Gandioso in Betracht. Die Malereien erstrecken sich vom 1. (2.) bis zum 10. Jhdt. Man kann etwa vier Perioden unterscheiden. Die erste ist durch einige Deckenbilder in den Eingangsräumen vertreten. Sie zeigen die Entstehung der altchristlichen Kunst: zuerst rein heidnische Motive, später untermischt mit biblischen Bildern. Auffallend ist der starke bacchische Einschlag, der die Neapler Kunst auch in späteren Jahrhunderten noch begleitet. Die zweite Periode zeigt Neapel in Abhängigkeit von den römischen Katakomben: fast die gesamte Bilderwelt des vierten Jahrhunderts erscheint da wieder, immerhin mit einigen interessanten Besonderheiten. Die einzigartige Bedeutung von Neapel aber beginnt erst mit dem fünften Jahrhundert, als die römischen Katakomben aufhören. Denn in dieser dritten Periode, vom 5. bis 7. Jahrhundert, entwickelt sich das Porträt und das Heiligenbild, das in der vierten Periode — nach den Bilderstreitigkeiten — die Alleinherrschaft bekommt. — So zeigt Neapel eine ununterbrochene Bilderreihe durch fast ein Jahrtausend. Die Geschichte der altchristlichen Kunst wird künftig eins ihrer wichtigsten Kapitel aus Neapler Material aufzubauen haben.

Der Vorsitzende dankte Prof. D. *Achelis* für den hochinteressanten Vortrag, dessen Gedanken durch die Lichtbilder glänzend veranschaulicht wurden.

Die relativ zahlreich erschienenen Zuhörer gaben ihrem Dank durch lebhaften Beifall Ausdruck.

Eggenstedt (Kr. Wanzleben). Dr. *Arndt*, Geschäftsführer.

Register.

I. Aufsätze und Literaturberichte.

Seite

Altaner, B., Die Durchführung des Vienner Konzilsbeschlusses über die Errichtung von Lehrstühlen für orientalische Sprachen 226
van Bakel, H. A., Zwingli oder Luther? 237
Benz, E., Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts nach neuen Quellen 90
Bettermann, W., Vorläufiges über Zinzendorfs Stellung z. Mystik 599
Caspar, E., Papst Gregor II. und der Bilderstreit 29
Dreß, W., Gerson und Luther 122
Fromme, R., Der Dichter Otfried von Weißenburg 165
Granzin, M., Zu Luthers „Supputatio annorum mundi" . . . 339
Haupt, R., Die Anfänge des Christentums in der Wetterau . . 319
Laubert, M., Zwei Episoden aus dem Posener Mischehenkonflikt 340
Meinhold, P., Lutherana aus der Nürnberger Tischredenhandschrift Veit Dietrichs 331
von Muralt, L., Die Ursachen der Religionskriege in Frankreich 263
Perels, E., Zwei Brieffragmente Papst Felix' III. (483—492) . . 162
Rückert, H., Neue Forschungen zur Geschichte der Scholastik I 616
Schabert, O., Die Märtyrerakte des Revalschen Bischofs Platon vom Jahre 1919 358
Schaefer, O., Eine Appellation des Gelnhäuser Stadtpfarrers Konrad von Feuchtwangen an den Papst 199
Schmidt, C., Neue Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten 1
Seeberg, E., Martin Luther 525
Stauffer, E., Märtyrertheologie und Täuferbewegung 545
Stephanides, B., Ein Überrest der alten Agapen in der griechischen Kirche 610
Waitz, H., Neues zur Text- und Literarkritik der Pseudoklementinen 305
Wallach, L., Amicus amicis, inimicus inimicis 614
Weiß, K., Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart 467
Wotschke, Th., Die Nöte der Orthodoxie in Wittenberg . . . 286
Zoepfl, F., Mittelalterliche Ordensgeschichte 386

II. Besprochene Bücher und Abhandlungen.

Seite

Adam, Abendländische Kirchenbuße 416
Albertz, Acht Jahrh. Soldiner Kirchengeschichte . . 405
Althusius, Politica methodice digesta 442
Ankwicz v. Kleehoven, Cuspinians Briefwechsel . 660
Archivum, Franciscanum Historicum 386
Atlas, Historischer, d. Provinz Brandenburg . . . 406

	Seite
Barnikol s. Becker.	
Bartoš, Husitství a cizina .	427
Bauer, Adolf Hausrath I. .	676
Baxter, Copiale prioratus S. Andree	426
Beck, Patrozinien im Zürichgau	649
Becker, Frühsozialismus . .	455
Bibel und deutsche Kultur s. Vollmer.	
Brockmeier, De s. Eustathii dicendi ratione	412
Brode s. Schaeffer.	
Brüschweiler, Die landfriedlich. Simultanverhältnisse i. Thurgau	407
Carreyere, Le Jansénisme II.	668
Cartellieri, Die Weltstellung des Deutschen Reiches 911—1047	418
Christ, Bibliothek des Klosters Fulda	627
Church History	624
Churchill, Canterbury Administration	658
Cuthbert, Franz von Assisi	391
— Die Kapuziner	394
Deinhardt, Kirchenpatrozinien in Franken . . .	649
Denzinger, Enchiridion . .	406
Dilthey, Dichtung u. Musik	461
Dom zu Köln s. Kuphal.	
Dreß, Die Theologie Gersons	423
Ehrle, Scholastik und ihre Aufgaben	406
Eder, Das Land ob der Enns	428
Ehrhard, Kirche d. Märtyrer	642
Elert, Morphologie d. Luthertums II	434
Engelhardt, v., Universität Dorpat	452
Ermini, I Parlamenti d. Stato d. Chiesa	422
Evans, Monastic life at Cluny	388
Fehleisen, Bauten d. Klosters Alpirsbach	389
Florilegium Patristicum Fasc. 6, 19 ff.	400, 617
Föhr, Badisches Konkordat	465
Foellmer, Amt der Generalsuperintendenten . . .	675
Frank, Klosterbischöfe des Frankenreichs	386
Frey-Sallmann, Antike Göttergestalten	417
Friedrich, C., s. Althusius.	
Friedrich, O., Badisches Konkordat	465
Frör, Evangel. Denken und Katholizismus	453
Galtier, Remission des péchés	414
Gemelli, Vismara	449
Göller, Das Sündenbekenntnis bei Gregor d. Gr. .	416
— Bußgesch. d. 4. Jahrh., — Gallisches Bußwesen, — Spanisch - westgotisches Bußwesen, — Papsttum und Bußgewalt	416
Grabmann, Apologia Abälards	621
— Aristoteleskommentatoren	621
— Latein. Averroismus . .	621
— Werke des Thomas von Aquin	621
Haaß, Kreuzherren in den Rheinlanden	396
Hafter, Freiherr v. Stein .	396
Halkin, S. Pachomii Vitae Graecae	646
Heimbucher, Orden u. Kongregationen	386
Heintke, Humbert von Romans	395
Helie, Skrifter	441
Herbst, Benediktinerkloster Clus	388
Heussi, Die Krisis des Historismus	397
Hoffmann, Reformation und Gewissensfreiheit . . .	440
Hofmeister, Der Katholizismus in Frankreich . . .	629
Hoh, Die kirchliche Buße .	413
Holborn, Erasmus	660
Hurwicz s. Steinmann.	
Imago Dei	398
d'Irsay, Histoire des Universités I	634

Seite

Jahrbuch für Ostpreuß. Kirchengeschichte 624
Johansen s. Weiß.
Jorden, Das cluniazensische Totengedächtniswesen . 388
Junge, Tierlegenden d. hl. Franz 392
Jungmann, Latein. Bußriten 416
Just, Regierungsantritt Franz II. 448
— Päpstl. Nuntiaturen . . 667

Kaufmann, H., Italien. Politik Friedrich I. 658
Kehr, Urkunden Ludwigs d. Deutschen 647
Koch, H., Askese und Mönchtum (Quellen) 641
Köhler, Züricher Ehegericht 437
Köhne, Ehen zwischen Christen und Heiden 410
Königer, Konkordate . . . 465
Kohlmeyer, Gustav Adolf . 667
Kriebel, Trinitätslehre bei Tertullian u. Novatian . 411
Kuphal, Der Dom zu Köln . 626

Laistner, Thought and Letters 387
Leclerq, L'ordre bénédictin . 387
Lilje, Luthers Geschichtsanschauung 432
Little s. Sabatier.
Löhr, Kapitel der Provinz Saxonia 394
Loesche s. Rohrer.
Lorenzen, Danske Klostres 429
Lücker, Französische Psalmenübersetzungen . . . 444
Lütgert, Ende des Idealismus IV 458

Macdonald, Holy Communion 625
— Berengar 657
Markwart, Die Entstehung d. armenischen Bistümer . 413
Mayr, J. K., Emigration Salzburger Protestanten . . 446
Michaelis, Hooker 663
Michel, Von Photios zu Kerullarios 420
Milch, Ch. Kaufmann . . . 674

Seite

Monumenta G. H. s. Kehr
Muralt, Zwinglis dogm. Sondergut 439
Mystiker des Abendlandes, hrsg. von Merkel, Bd. I u. II 401

Narberhaus, Benedikt von Aniane 387
Nolte, Nonnenkloster Lüne 649

Oehl, Deutsche Mystikerbriefe 401
Oliger, Quattro precursori 393
Oppenheim, Der hl. Ansgar 418
Opuscula et textus ser. Schol. Fasc. 4 ff. 400, 617
Owst, Literature a. Pulpit in Medieval England . 653

Patry, Du Plessis-Mornay . 664
Petran, Kähler 462
Polmann, L'Elément histor. dans 1. Controverse religieuse 431
Poschmann, Ecclesia principalis 646
Preuß, Bild Christi 406

Randt, Polnische Geschichtsforschung 420
Rauer, Lukas-Homilien . . 411
Reitsma, Hervormde Kerk . 632
Rendenbach, Franz v. Sickingen 440
Richter, J., Missionsgeschichte V, 2 636
Rohrer, Protestantismus in Salzburg 446
Ronneberger, Zisterzienserkloster z. hl. Kreuz . . 390
Rothfels, Reich, Staat, Nation im baltischen Denken . 453
Ruffini, Manzoni 450
Rust, Heilige Stätten . . . 639

Sabatier, Speculum Perfectionis 391
Saxl, Vorträge der Bibliothek Warburg 1930/31 . 656
Schaeffer-Brode, Kirchenrecht 408
Schlütz, Isaias 11, 2 . . . 409
Schmeidler, s. Tholomeus von Lucca.

	Seite
Schmid, J., Zisterzienser-Abtei St. Urban	390
Schmidt, E., Geschichte des evangel. Gesangbuches in Rothenburg	404
Schoen, Verfassungsrecht	464
Scholz, Marsilius von Padua	648
Schottenloher, Bibliographie	660
Schubert, v., Christl. Persönlichkeiten	406
Schummer, Altchristl. Fastenpraxis	644
Schwartz, Reformation in Soest	662
Sieden, Katechismus in Mecklenburg	403
Stengel, Regnum und Imperium	419
Stegmüller, Siger v. Brabant	623
Stein, E., Quaestiones disputatae des Thomas von Aquino I	620
Steinmann, Pobjedonoszew	677
Struck, Montesquieu	670
Studien und Mitteilungen z. Gesch. des Benediktiner-Ordens	386
Svoboda, Klosterwirtschaft d. Zisterzienser	390
Tholomeus Lucensis, Die Annalen	422
Thoms, Hamanns Bekehrung	672
Vasella, Predigerkloster S. Nikolai	395
Veit, Kirche im Zeitalter d. Individualismus II	673
Völker, W., Gnosis (Quellen)	639
Vollmer, Bibelauszüge	651
— Psalmenverdeutschung	651
Walz, Compendium historiae O. P.	394
Weiß-Johansen, Estnischer Katechismus 1535	436
Westphal, Gustav Adolf	443
Weth, Heilsgeschichte	456
Wichern, Innere Mission	676
Widmann-Jahrbuch	651
Wieser, Peter Poiret	402
Wilms, Beck's Chronik von Rintingen	395
Wotschke, Merian	444
— Zwei Freunde A. H. Franckes	445
Wunderlich, Die Beurteilung der Vorreformation	398
Xiberta, De scriptoribus eccl. ex ordine Carmelitarum	396
Zarncke, Kardinal Ugolino	392
Zeller, v., Berliner Kirchenkonferenz 1848	676

1933 K 329

1933 K 329

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE III
LII. BAND HEFT I 1933

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U.B. TÜB
28 APR 1933

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und W. Dreß

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

Seite

Untersuchungen

C. Schmidt, Neue Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten . . 1

E. Caspar, Papst Gregor II. und der Bilderstreit 29

E. Benz, Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts nach neuen Quellen 90

W. Dreß, Gerson und Luther 122

Miszelle

E. Perels, Zwei Brieffragmente Papst Felix' III. (483—492) 162

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an Prof. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an Privatdozent Lic. W. DRESS, Berlin-Lichterfelde West, Prettauer Pfad 15, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE III
LII. BAND HEFT II/III 1933

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U.B. TÜB.
28 JAN 1934

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und W. Dreß

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

Seite

Untersuchungen

R. Fromme, Der Dichter Otfried von Weißenburg 165

O. Schaefer, Eine Appellation des Gelnhäuser Stadtpfarrers Konrad von Feuchtwangen an den Papst 199

B. Altaner, Die Durchführung des Vienner Konzilsbeschlusses über die Errichtung von Lehrstühlen für orientalische Sprachen 226

H. A. van Bakel, Zwingli oder Luther? 237

L. v. Muralt, Die Ursachen der Religionskriege in Frankreich . . . 263

Th. Wotschke, Die Nöte der Orthodoxie in Wittenberg 286

H. Waitz, Neues zur Text- und Literarkritik der Pseudoklementinen . . 305

R. Haupt, Die Anfänge des Christentums in der Wetterau 319

P. Meinhold, Lutherana aus der Nürnberger Tischredenhandschrift Veit Dietrichs 331

M. Granzin, Zu Luthers „Supputatio annorum mundi“ 339

M. Laubert, Zwei Episoden aus dem Posener Mischehenkonflikt . . . 340

O. Schabert, Die Märtyrerakte des Revalschen Bischofs Platon vom Jahre 1919 358

Literarische Berichte und Anzeigen

Zoepfl, Mittelalterliche Ordensgeschichte 386

Allgemeines 397

Altertum 409

Zur Geschichte der Buße 413

Mittelalter 417

Reformation und Gegenreformation 431

Neuzeit 444

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an Prof. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an Privatdozent Lic. W. DRESS, Berlin-Lichterfelde West, Prettauer Pfad 15, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE III
LII. BAND HEFT IV 1933

VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

U.B. TÜB.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

In Verbindung mit L. Zscharnack und W. Dreß

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ERICH CASPAR / WILHELM WEBER

INHALT

Seite

Untersuchungen

K. Weiß, Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart 467
E. Seeberg, Martin Luther 525
E. Stauffer, Märtyrertheologie und Täuferbewegung 545
W. Bettermann, Vorläufiges über Zinzendorfs Stellung zur Mystik . . 599
B. Stephanides, Ein Ueberrest der alten Agapen in der griechischen Kirche 610
L. Wallach, Amicus amicis, inimicus inimicis 614

Literarische Berichte und Anzeigen

H. Rückert, Neue Forschungen zur Geschichte der Scholastik I . . . 616
Allgemeines 624
Alte Kirche 639
Mittelalter 647
Reformation und Gegenreformation 660
Neuzeit 667
Bericht über die Tagung der Gesellschaft für Kirchengeschichte in Halle am 15. November 1933 679
Register 683

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an Prof. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an Privatdozent Lic. W. DRESS, Berlin-Lichterfelde West, Prettauer Pfad 15, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

VERÖFFENTLICHUNGEN VON THE MEDIAEVAL ACADEMY OF AMERICA

1933 erschienen:

Ordination Anointings in the Western Church before 1000 A.D., von Prof. Dr. Gerald Ellard, S. J., St. Louis University.

„Es ist nur ein kleines, aber ein interessantes Stück liturgischen Geschehens, das hier mit allen Mitteln historischer Methode in das helle Licht der Geschichte gerückt wird . . . Die so festgestellten Tatsachen sucht der Verf. immer wieder von dem zur großen Szenerie aufgebauten politischen Hintergrunde her verständlich zu machen . . . Übrigens erschöpft sich der Wert der Arbeit nicht in den angedeuteten Ergebnissen; mindestens ebenso wertvoll sind die zahlreichen, vielfach neuen oder doch anderswo schwer zugänglichen Angaben über Datierung und Herkunft liturgischer Hss., wobei der Verf. öfter in der Lage ist, sich auf das Urteil seines Münchener Lehrers P. Lehmann zu berufen. Es sind nämlich wohl alle einschlägigen Hss. von Benevent bis Stockholm und von Toledo bis Petersburg herangezogen (s. das Verzeichnis S. 105—118) und zu einem großen Teil persönlich durchgeprüft worden. Wer gewohnt ist, vorwiegend mit gedruckten Texten zu arbeiten, fühlt sich einem solchen Aufgebot wissenschaftlicher Technik gegenüber wie ein rückständiger Fußgänger, neben dem die Autos hin- und herschießen." Jos. A. Jungmann in der Zeitschrift für katholische Theologie. $ 3.50, postfrei.

Middle high German Translations of the Regula Sancti Benedicti: The Eight Oldest Versions, von Prof. Dr. Carl Selmer, Hunter College.

Diese Ausgabe vereinigt in einem Bande die folgenden acht mittelhochdeutschen Übersetzungen der Benediktinerregel: Zwiefalten, Hohenfurth, Engelberg, Asbach, München, Admont, Oxford und Altomünster; von denen die Regeln von Zwiefalten, Asbach, Admont und Altomünster hier mittelhochdeutsch zum erstenmal im Druck erscheinen. Geschichtlich erweitern die Texte bedeutend unsere Kenntnis der nordlichen Verbreitung des Benediktinerordens; sprachlich veranschaulichen sie die Entwicklung des Mittelhochdeutschen gegen das Ende der Blütezeit. Die Studie enthält einen genauen diplomatischen Text mit technischer Einleitung und lateinisch-mittelhochdeutschem Glossar und eignet sich zum Gebrauch aller Gelehrten, die sich für mittelhochdeutsche Prosa interessieren. Eine faksimilierte Seite aus jeder Handschrift begleitet den Text. $ 8.—, postfrei.

Mit Prospektbeilagen der Firmen: **Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung** in Münster i. W. — **Leopold Klotz** in Gotha — **M. Heinsius Nachfolger** in Leipzig — **W. Kohlhammer** in Stuttgart — **R. Oldenbourg** in München — **Paul Neff Verlag** in Berlin, die wir der besonderen Beachtung unserer Leser empfehlen.

Deutsche Theologie

Monatsschrift für die Deutsche Evangelische Kirche

Herausgeber:

Die **Deutsche Theologie** wird herausgegeben von Hermann Wolfgang Beyer — Heinrich Bornkamm — Karl Fezer — Friedrich Gogarten — Emanuel Hirsch — Gerhard Kittel — Helmuth Kittel — Hans Lauerer — Hanns Rückert — Friedrich Karl Schumann — Otto Weber — Artur Weiser.

Programm der Zeitschrift:

Die **Deutsche Theologie** will alle Kreise zusammenfassen, die aus dem Evangelium und aus der durch den Nationalsozialismus heraufgeführten Wende des deutschen Schicksals die Verpflichtung heraushören, um eine kirchlich verantwortliche, wirklichkeitsnahe und volksverbundene evangelische Theologie zu ringen.
Mit der **Deutschen Theologie** legen wir **die Zeitschrift** vor, auf die weite Kreise schon lange warten. Die Namen der Herausgeber bürgen dafür, daß maßgebende und richtungweisende Linien gezogen werden. Jeder Theologe, der Hochschulprofessor, der Pfarrer in Stadt und Land, der Religionslehrer, der Student braucht diese Zeitschrift, die auch den vielen religiös Aufgeschlossenen, die vom Umbruch der Zeit eine Neugestaltung unseres kirchlichen Lebens erhoffen, Klärung bietet!

Die **Deutsche Theologie** brachte zur Einführung eine **Luther-Sondernummer** mit einem Geleitwort des Herrn Reichsbischofs Ludwig Müller, mit den Beiträgen **Luther der Theologe** von Friedrich Gogarten - **Luther der Deutsche** von Hanns Rückert - **Luthers Berufung** von Emanuel Hirsch. Das erste Heft des neuen Bandes brachte an Beiträgen:

„Predigt über 1. Kor. 4, 1—5" von Karl Fezer

„Die Neubesinnung der Theologie und der Aufbruch der Nation" von Walter Grundmann

„Das Alte Testament in der christlich-völkischen Gegenwart" von Artur Weiser

„Deutsche Kirche im Deutschen Staat" von Hans Gerber.

Bezugsweise:

Die **Deutsche Theologie** erscheint monatlich im Umfange von 32 Seiten. Das Einzelheft kostet 60 Pfg. Der Bezugspreis beträgt **RM. 1.50** für das Vierteljahr. Bestellungen vermitteln alle Buchhandlungen. Durch die Post bezogen RM. 1.60 für das Vierteljahr.

Verlangen Sie ausführlichen Prospekt

W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstraße Nr. 12-16

10. OKT. 1960

18. NOV. 1960

6. Okt. 1961

5. APR. 1962

5. MAI 1962

26. FEB. 1963

11. APR. 1963

19. JUNI 1963

13. JULI 1964

22. OKT. 1964

28. 10. 65

10. April 1967

20. 3. 69

17. MRZ. 1970

29. Jan. 1971

26. FEB. 1979

15. OKT. 1971

24. OKT. 1972

23. JAN. 1973

15. MAI 1973

31. AUG. 1973

4. FEB. 1974

7. MAI 1974

28. NOV. 1974

28. JAN. 1976

22. APR. 1978

7. 11. 78

8. OKT. 1976

16. MAI 1979

3.10