

# Der Katholik.

## Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Herausgegeben

von

Dr. Jos. Becker und Dr. Jos. Selbst

Professoren am Bischöflichen Seminar zu Mainz.

*Christianus mihi nomen  
Catholicus cognomen.  
S. Pacianus*

Siebenundachtzigster Jahrgang.

1907. — Dritte Folge. — Bd. XXXVI.

Achtes Heft.

### Inhalt:

	Seite		Seite
16. Prof. Dr. Aug. Binden, Paulus in Thira. Bp. 14, 7—21 . . . . .	161	20. Städtpropst D. Dr. K. Bellesheim, Kirchliche Zeitfragen . . . . .	218
17. Prof. Dr. Eiser, Nochmals das Jugendschicksal des Papstes Kallistus und die Briefe Tertullians . . . . .	184	21. Literatur: Prof. D. Dr. F. X. Kiefl, German Schell . . . . .	226
18. Dr. Albert Michael Roemiger, Ein Schatzverzeichnis der Kirche zu Wormbach am Inn . . . . .	204	Hess, Prebitaliteratur . . . . .	235
19. Prof. D. Dr. Fr. Falt, Verschiedene Unterrichts- und Erbauungsbücher aus der Frühzeit des Buchdrucks . . . . .	245	Rommer, Topographie des Alten Jerusalem . . . . .	238
		22. Miszelle: Prof. D. Dr. G. Koch, Missa beim hl. Ambrosius . . . . .	239

Mainz 1907.

Verlag von Kirchheim & Co.

G. m. b. H.

New-York & Cincinnati bei Fr. Pustet & Co. New-York & Cincinnati bei Benziger brothers  
St. Louis bei B. Herder.

„Der Katholik“ kann durch die Post und den Buchhandel bezogen werden. Alle fünf Wochen erscheint ein Heft. Fünf Hefte bilden einen Band, zehn Hefte einen Jahrgang.  
Preis pro Jahrgang M. 12.—.

Sieben erschien und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

## Die Aufhebung der Wallfahrt Hlthgottes im Rheingau

Ein Zeitgemälde nach ungedruckten Quellen bearbeitet

von

P. **Fittan** Ord. Cap., Provinzarchivar

Beröffenlichungen der rhein.-westf. Kapuzinerordensprovinz

Abt.: Die ehemalige rhein. Provinz

Mit kirchlicher Approbation

Mit div. Text-Illustrationen. 8°. 96 S. Preis geh. M. 1.—.

Verlag Kirchheim & Co. in Mainz.

**Albert Ehrhard**

## Katholisches Christentum und moderne Kultur

Zweite Auflage

Kl. 8. (X u. 93 S.) In moderner Druckausstattung. Mit Titelbild.  
Kartonierte M. 1.50. (VI. Bändchen v. Spahn's Sammlungs-Ausgabe  
„Kultur und Katholizismus.“)

Der Strassburger Universitätslehrer Prälat Ehrhard, Mitglied der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien, kommt zu dem Hauptresultat, dass zwischen den Grundkräften des Kulturlebens der Gegenwart und dem Wesen des katholischen Christentums kein innerer Gegensatz bestehe. Die Kraft des katholischen Kulturideals müsse auch auf allen Gebieten des Lebens der Gegenwart zur Geltung kommen. Nirgends sei es notwendiger, als auf dem Gebiete des neuzeitlichen Geisteslebens. Das Titelbild zeigt in guter Reproduktion Friedrich Overbecks (+1869) Gemälde: Der Bund der Religion mit der Kultur.

Mainz • Verlag Kirchheim & Co. • München

Das seelen- und gemütvollste aller Hausinstrumente:

**Harmoniums** mit wundervollem Orgelton. Katalog gratis.  
Aloys Maier, Hoflieferant, Fulda.

Prospekte auch über den neuen Harmonium-Spiel-Apparat, mit dem jedermann ohne Notenkenntnis sof. 4stimmig Harmonium spielen kann.

Von Kellers Exempelbücher gelangen sieben zur Neuausgabe:

**Dreihundertsechunddreißig ausgewählte Beispiele**

zum

## Fünften Gebote Gottes

Gesammelt und herausgegeben von

**Dr. Joseph Anton Keller**

Pfarrer und Erzbischöfl. Schulinspektor zu Goldenheim bei Seiburg i. Br.

(Exempelbücher XXX.) Mit kirchlicher Approbation

8°. (XIX u. 441 S.) Preis geheftet M. 3.—, gebunden M. 4.—.

Verlag Kirchheim & Co. in Mainz.

## XVI.

### Paulus in Systra. Apg. 14, 7—21.

Prof. Dr. Aug. Bludau, Münster i. W.

(Schluß.)

#### c) Die Rede Pauli 14, 14—18.

14. Als es aber die Apostel Barnabas und Paulus hörten, zerrissen sie ihre Kleider und sprangen hinaus unter die Volksmenge, 15. riefen und sagten: Männer, was tut ihr da? Auch wir sind Menschen von gleicher Beschaffenheit wie ihr und verkündigen euch die frohe Botschaft (ß-Text; Gottes), daß ihr euch von diesen nichtigen Götzen befehren sollet zum lebendigen Gott, der gemacht hat den Himmel und die Erde und das Meer und alles was darinnen ist, 16. der in den vergangenen Zeitaltern alle Völker gehen ließ auf ihren Wegen, 17. obwohl er sich nicht unbezeugt ließ durch Wohlthat, indem er vom Himmel her euch Regen gab und fruchtbare Zeiten und mit Nahrung und Freude erfüllte eure Herzen.“ 18. Und indem sie das sagten, beruhigten sie mit Mühe die Volkscharen, daß sie ihnen nicht opferten.

Da die Volkscharen nicht als anwesend gedacht sind, als der Priester des Zeus sich zum Opfer anschickte (B. 13), so haben einige Erklärer (z. B. B. Weiß)<sup>1)</sup> vorausgesetzt, daß der Lahme am Stadttore saß, die dort aus- und eingehende Menge das Wunder gesehen hatte und nun dem Priester folgte, als er zur Opferhandlung rief. Aber mit Recht haben Knabenbauer, Belfer,<sup>2)</sup> dagegen eingewandt, daß dies alles doch nicht sofort nach der wunderbaren Tat vor sich ging, sondern erst nach einiger Zeit, nachdem die Apostel sich in ihr Hospitium begeben hatten. Sie mögen sich zurückgezogen haben vor der Bewegung und dem

1) Die Apostelgeschichte (Texte u. Unterf. IX 3/4), Leipzig 1893, 181.

2) Knabenbauer, Comm. in Actus Apost., Parisii 1899, 248; Belfer, Apg. 182.

Stimmengewirr, das der Heilung des Lahmen folgte. Durch irgend einen Anhänger erhielten sie nun Kunde, welche Worte die Menge ausrief (11 f.) und der Priester, indem er das Opfer vorbereitete, ernst nahm. Die Erregung, die sich der ganzen Stadt bemächtigt hatte, und der Zug, der sich ihrem Hause näherte, sagten ihnen genug. Entsetzt ergreift sie über die beabsichtigte Menschenvergötterung und ihrem Schmerz und ihrer sittlichen Entrüstung darüber geben sie durch das Zerreißen der Kleider und Entblößen der Brust Ausdruck, wie es bei den Juden im Schmerz über eine gotteslästerliche Äußerung oder Handlung üblich war (vgl. Gen. 37, 29; Matth. 26, 65; Luk. 10, 13; Jos. B. j. 2, 15, 4).<sup>1)</sup> Sie eilen im Sturmschritt hinaus auf die Straße und springen<sup>2)</sup> mitten in die Volksmenge hinein. Mit Entrüstung weisen sie die ihnen zugedachte göttliche Verehrung zurück und machen geltend, daß ihr Evangelium in ausschließendem Gegensatz zum Heidentum steht. Zugleich benutzen sie den Anlaß zu einem neuen *εὐαγγελίζεσθαι*, zu dringender Forderung der Bekehrung von den nichtigen Göttern zu dem allein wahren, lebendigen Gott. So geht ihre Verwahrung vor der geplanten göttlichen Verehrung über in eine Verkündigung des Monotheismus.

Man hat vielfach die kurze Rede (15—17) als das erste Beispiel einer Missionsansprache an Heiden betrachtet. Aber es ist doch zu beachten, daß hier die Worte der Missionäre ganz und gar mit der besonderen Lage verwoben sind: Heiden vergöttern die Glaubensboten, und diese protestieren energisch. „Le discours que S. Paul improvise n' est que la protestation indignée de sa foi monotheiste.“<sup>3)</sup> Lukas will hier gar nicht die Predigt charakterisieren, welche die Völkervelt zum Glauben gebracht hat, und nicht etwa zeigen, wie diejenige apostolische Verkündigung beschaffen war, durch welche Heiden zu Gott bekehrt

1) Das Zerreißen der Kleider war auch bei Griechen und Römern als Zeichen großen Schmerzes und tiefer Trauer üblich; s. die Stellen bei H. Rebe, die Leidensgeschichte unseres Herrn Jesus Christus I, Wiesbaden 1881, 344.

2) *ἔκρηξαν* A B C D<sup>2</sup> M; *ἐκπύοντες* C<sup>2</sup> H L P al. Das *καὶ* vor *ἔκρηξαν* (D<sup>1</sup>, Hilgenf.) ist doch Lukas kaum zuzutragen; a Pesch. flor dürfen nicht als Zeugen dafür angeführt werden.

3) Hofe a. a. O. 140.

und zur Gemeinde Christi gesammelt wurden, denn die eigentliche Missionspredigt ist dieser ganz eigentümlich veranlaßten Gelegenheitsrede ja vorangegangen. Aber doch empfängt der Leser den Eindruck: solche selbstverständlichen Dinge, solche elementare Wahrheiten, die jedem Juden geläufig sind, mußten die Apostel erst noch mit allem Nachdruck geltend machen, solche Anknüpfungspunkte mußten sie suchen, um nur dem zu wehren, daß man sie als Götter verehrte. Bei den Juden nämlich auf dem Standpunkte der Offenbarung hatten die Glaubensboten eine leichtere Aufgabe, Herz und Verstand durch ihre Darlegung mit dem Inhalte des Evangeliums zu befreunden und ihm Ansehen zu verschaffen. Irenäus (adv. haer. IV, 24, 1) bemerkt hierzu treffend: „Die auf Moses und die Propheten hörten, nahmen auch leicht den Erstgeborenen von den Toten und Urheber des göttlichen Lebens auf.“ „Es unterstützten sie dabei die Schriften, welche der bestätigt und erfüllt hat, indem er so kam, wie er vorher verkündet wurde“ (adv. haer. IV, 24, 2). Hier bei den Juden der Diaspora fanden sie einen längst durch die Synagoge vorbereiteten Boden, aus welchem mit einem Schlage die Saat erwuchs, die dann außerhalb ihres Schattens gedeihen konnte. Nicht so leicht aber war es, eine unvorbereitete heidnische Bevölkerung in der Predigt zur Annahme des Heiles zu bewegen. Es war für diese eine fremde, schlechthin unverständliche, mit vereinzelt Ausnahmen der größten Mißkennung ausgelegte Lehre, die man ihr brachte. Die Götter seien nicht Gott, sondern Idole von Dämonen, und einer sei Gott, der da sei „über alle Hoheit und Herrschaft und Macht und jeglichen Namen, der genannt werde“ (Eph. 1, 21); Iren. adv. haer. IV, 24, 2. Die Anknüpfung an gewisse richtige Ideen war nicht immer leicht. Es blieb nichts anderes übrig, als an gewisse allgemeine Vernunftwahrheiten anzubinden und von diesen auf Grundvoraussetzungen des religiösen Bewußtseins rekurrierend, den Übergang zu den positiven Lehraussagen des Evangeliums zu suchen. Heiden mußte man zuerst den allmächtigen Gott verkünden. Wie man das zu machen pflegte, ersehen wir vornehmlich aus der Rede Pauli auf dem Areopag zu Athen (17, 22 ff.) und wenigstens beiläufig auch aus der Rede zu Ephra. Wir nehmen dort wahr die packende Anknüpfung an Gottesglaube und Gottesverehrung in der heimischen Religion, eine gewisse Feinheit, mit der gegenüber den gebildeten Philosophen

auch einmal ein Dichterwort aus ihrem eigenen Lager benützt wird (17, 28), den scharfen Gegensatz zum Polytheismus, wo er in krasser sinnlicher Form hervortritt (17, 29), die energische Bezeugung des Wunders, das in Christus geschehen ist, den ersten Appell an das sittliche Gewissen, verbunden mit der Ankündigung baldigen zur Einkehr mahnenden Gerichtes (17, 30. 31). Die Missionspredigt bei den Heiden wird in jener Zeit wirklich die Züge aufgewiesen haben, welche der Areopagrede des Apostels eigen sind. Ist auch die Rede in Lystra nur eine Gelegenheitsrede, so enthält sie doch immerhin ebenfalls gewisse Züge, welche der Missionspredigt an die Heiden nicht fehlen durften.

Der Haft entsprechend ruft Paulus — denn dieser ist wohl der Sprechende — die Versammelten kurzweg mit „Männer“ an und spricht sein grenzenloses Staunen darüber aus, welcherlei Veranstaltungen sie da treffen. Das *τί* ist am besten als Prädikat zu fassen: was ist das, was ihr tut, was tut ihr da? (vergl. Luk. 16, 2).<sup>1)</sup> Die Frage, warum sie dies tun (*τί* = *διὰ τί*) entspricht doch sehr wenig der Situation. „Wir sind Menschen wie ihr!“ Sterbliche Menschen, gleicher Leiden teilhaftig wie das arme Volk, unter dem sie stehen, sind sie. Das Wort *ὁμοιοπαθής* bedeutet nicht: gleichgeartet, von gleichen Empfindungen beseelt und mit gleichen Eigenschaften behaftet, sondern heißt nur: von gleicher Natur (Weish. 7, 3; 4 Makk. 12, 13; Jak. 5, 17; Plat. Rep. III, 409), und darum auch nicht wie die unsterblichen Götter *ἀθάνατος*, sondern wie Menschen der Schwäche, Ohnmacht und Hinfälligkeit, den Leiden und dem Tode unterworfen. (Vulg: nos mortales sumus, similes vobis homines). Hieraus folgt dann, daß sie nicht *θεοὶ ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις* sind.<sup>2)</sup> Sie, die man als Götter ehren will, gehen vielmehr darauf aus, sie von diesen, denen sie jede Realität absprechen, hinweg zu einem Gott hinzuführen, der lebt. Die Frohbotschaft von diesem wahren Gott, der die Quelle alles Lebens und Schöpfer aller Dinge ist, ihnen zu verkündigen, das ist ihre hohe Aufgabe. Scharf wird nun

1) Blaf, Gram. § 50 7; Winer-Schmiedel, Gram. § 25, 2 a. vgl. Demosthen. 56, 5: *Τίσινα, τί ταῦτα ποιεῖς*; Kühner-Greth, Grammatik der Griech. Sprache<sup>3</sup>, II, 1, Hannover u. Leipzig 1898, § 410 Anm. 6 (S. 310 f.).

2) Grotius, Annotationes in N. T. ed. Windheim, Erlang. 1756, II, 3. St. vergleicht hiermit das Verfahren des Empedokles, qui studuit Deum immortalis haberi et de se scripsit: *ἐγὼ δ' ἕμην θεὸς ἄβροτος, οὐδέτι θεοῦτος*.

die Grenze zwischen Monotheismus und Polytheismus gezeichnet. Den eiteln (*μάταιοι*), in Wirklichkeit gar nicht existierenden Göttern in ihrer Mehrheit, wie Zeus und Hermes, von denen eben die Rede gewesen, tritt gegenüber der wirkliche, lebende Gott, der nur einer ist (*οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς*,<sup>1)</sup> Kor. 8, 4): von jenen sollen sie sich abwenden, zu diesen hinwenden (vgl. 1 Thess. 1, 9).<sup>2)</sup> Den einen Gott lehren nun die beiden an *θεὸν ζῶντα* sich anschließenden Relativsätze näher kennen. Nicht metaphysisch wird die Gottesidee entwickelt, was die Lykaonier schwerlich verstanden hätten, sondern der Vorstellung, daß jeder Bereich der Natur seine einzelne, mit ihren Kräften und Räumen innigst verwebte Gottheit habe, wird die Basis durch die Wahrheit entzogen, daß das All von einem lebendigen Wesen seinen Ausgang genommen hat: der *θεὸς ζῶν* hat die ganze Welt geschaffen, „den Himmel und die Erde und das Meer und alles was darin ist“ (Ex. 20, 11; Ps. 146, 6; Jf. 37, 16; Jer. 32, 17; vgl. Apg. 4, 24; 17, 24). In umfassender Weise wird so das Dasein der Welt nach ihrem Umfang und Inhalt auf diesen Gott zurückgeführt, der hierdurch sein Leben offenbart.

Der Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus ist aber ein zu gewaltiger; deshalb sehen sie sich veranlaßt, die weite Kluft zwischen beiden Weltanschauungen zu überbrücken. Sie knüpfen an bekannte, schon im Polytheismus liegende Vorstellungen an. Als neutrales Gebiet bot sich der Verständigung die allgemein menschliche Erfahrung, abhängig zu sein vom Naturgeschehen, das sich bei religiös gerichteten Menschen, wie sie die Bewohner von Lystra waren (12 f.), leicht als göttliches Walten hinstellen ließ.<sup>3)</sup> Um nun die Zuhörer möglichst zu schonen und anzuleiten, aus den Vorgängen der Welt das Wirken des Welterschöpfers zu erkennen, betonen sie zunächst, Gott habe die Heiden-

1) *εἰς θεὸν ζῶντα* ohne Art., weil dieser lebendige Gott nur ein in seiner Art einziges Wesen ist; s. Blas, Gram. § 46, 6. Blas u. Dilgenfeld lesen B. 15 mit D: *εὐαγγελίζομενοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὅπως . . . ἐπιστρέψατε* st. *ὑμῶς ἐπιστρέψατε* (α-Text). Aber weil *εὐαγγελίζομαι* mit dem Acc. e Inf. verbunden ist, der doch keine frohe Botschaft enthielt, hat der β-Text die Bekehrung als die Absicht (*ὅπως*) der frohen Botschaft bezeichnet; s. Weiss, Cod. D. 79.

2) Vgl. Gebhard, Zeitschrift f. nt. Wissensch. 1905, 238.

völker in den bisherigen Zeiten ihre Wege gehen lassen,<sup>1)</sup> ohne daß die innere wie äußere Entwicklung ihres Lebens durch übernatürliche Offenbarung und positives Gesetz, wie es bei dem ausgewählten Volke der Fall war, geregelt erschien. Damit wird die Unwissenheit und Sünde der Heiden überhaupt und der Götzendienst der Lystrenser immerhin in etwa entschuldbar hingestellt, wenn auch der Abgang einer besonderen positiven göttlichen Offenbarung das Schuldvolle des Heidentums nicht aufhebt (Röm. 1, 18 ff.). Daß dies die Begriffsbestimmung des Heidentums nach Bf. 81, 13 sei<sup>2)</sup>, leuchtet nicht ein, denn in den Worten des Bf. 81 (80) 13: „et dimisit eos secundum desideria cordis eorum ibunt in adinventionibus suis“ wird nur gesagt, daß die Israeliten den Gelüsten der verderbten Natur nachgelaufen seien. Zahn<sup>3)</sup> will unter *πάσας τὰ ἔθνη* nicht die Heidenvölker, sondern die in Völker geteilte Menschheit überhaupt mit Einschluß Israels verstehen: im Gegensatz zu der jetzt an die ganze Menschheit ergehenden Predigt des Evangeliums jagen die Redenden, daß Gott bis dahin die ganze in so viele Völker zerfallende Menschheit ihre mannigfaltigen Wege habe gehen lassen. Den Heiden war ja vorher nichts von der Erwählung eines Volkes Gottes und einer besonderen Offenbarung an dieses gesagt. Aber die Anrede wird uns in kürzester Form mitgeteilt, die nicht ausschließt, daß der letztere Gedanke ebenfalls vom Redner gestreift war. Dazu kommt, daß die Apostel doch nicht zum ersten Male zu diesen heidnischen Zuhörern reden. Es wäre des weiteren doch auffallend, daß Paulus, wenn er bei den „Völkern“ an Israel mitgedacht hätte, die Selbstbezeugung Gottes B. 17 auf dessen Walten in der Natur beschränkte. Zahn könnte entgegen, Paulus habe sich eben auf diejenige Offenbarung Gottes beschränken wollen, die allen Menschen gemeinsam sei. Aber wenn er B. 17 mit *ὁμοίως* fortfährt, also ausdrücklich seine heidnischen Zuhörer anredet, so wird er auch unter *τὰ ἔθνη* B. 16 nur die Heiden gemeint haben.

1) Zu *πορεύονται τὰς ὁδοῖς* vgl. 9, 31; Joh 2, 25. — 4 Esr. 3, 8: *et ambulavit unaquaeque gens in voluntate sua.*

2) Hofmann, Apg.<sup>3</sup> 94.

3) Einl. in d. Neue Test.<sup>3</sup> I, Leipzig 1900, 261; f. dagegen Haupt, Theol. Stud. u. Krit. 1900, 144.

Obwohl Gott sie, die Heidenvölker, nicht in eine besondere Zucht und Leitung genommen hat, hat er sich ihnen doch nicht unbezeugt gelassen, sondern von seinem Dasein ihnen Kunde gegeben in den wohlthätigen Naturwirkungen, die sie täglich wahrnehmen können. Er ist ja der freigebige Spender (*ἀγαθοεργῶν*) der Lebensgüter, die sie täglich aus seiner Hand empfangen. Als ihr Wohltäter erweist er sich, sofern er vom Himmel her Regen und fruchtbare Zeiten sendet. Sie wohnen ja in einem Lande, das keine Quellen und Ströme hat, das sehnsüchtig nach Regen zum Himmel ausschaut. Wenn es nicht regnet, verschmachtet das Land und seine Bewohner hungern, denn „aus der Wolke quillt der Segen, strömt der Regen.“ So ist der Regen, von dessen genügender Menge eine gute Ernte abhängt, im heißen Morgenlande ein Zeichen besonderer Gottesgüte; Ps. 104 (103) 13; „rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra;“ Jer. 14, 22. Regengüsse verheißen „fruchtbare Zeiten“, in denen die Früchte reifen und geerntet werden. Nicht an Jahre oder Jahresperioden, die sich durch besondere Fruchtbarkeit auszeichnen, wird zu denken sein, sondern an die Jahreszeiten, in denen in regelmäßigem Wechsel Sonnenschein und Regen einander ablösen und die Früchte des Feldes zum Gedeihen bringen. Diese segenspendende Natur, die in wunderbarer Harmonie, Gesetz- und Zweckmäßigkeit ihre Gaben darbietet, hat nicht einen blinden Zufall zum Urheber, sondern nur den allgütigen, allweisen und allmächtigen Herrn der Natur und ihrer Kräfte! <sup>1)</sup> Die Fruchtbarkeit der Natur wieder schafft freudiges Lebensgefühl der Herzen. <sup>2)</sup> Das Herz, als Sitz der seelischen Empfindungen gedacht, wird durch den Genuß der Nahrung und durch das Gefühl der Sättigung und Befriedigung mit Frohsinn erfüllt; vgl. Ps. 103 (4), 15; Jak. 5, 5. Indem Paulus an den Regen und die Fruchtbarkeit und an die dadurch hervorgerufene Freude erinnert, lenkt er den Sinn der an der Erdscholle hängenden Menschen nicht nur auf Gott als auf

1) vgl. Dürnbach, Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz (Straßburger Theol. Studien VII, 4), Freiburg 1906, 5.

2) Von den drei Partizipia ist je das folgende dem vorhergehenden untergeordnet. — Bläß 161 macht die Bemerkung: *dictio est in hoc v. solito splendidiore, lectis vocabulis repleta.*

die Ursache dieser Naturgeschehnisse, sondern er knüpft auch fast unmerklich ein persönliches Verhältnis zwischen Gott und den Heiden an, indem er diese zur Dankbarkeit für den Segen gegen den unsichtbaren Segenspender verpflichtet. So ruft er das auch im Heidentum noch nicht ganz erloschene ursprüngliche Gottesbewußtsein wach, wenn er mit Milde und Klugheit auf die Güte und die Liebe Gottes hinweist, die sich in den mit Händen greifbaren Wohltaten fort und fort kund geben. Als den einen unendlichen Gott hätten sie mit nüchternem Verstande ihn als letzte Wirkursache der Erscheinungen im Reiche der Natur erschließen können, da diese in ihrer Einheit Harmonie und Zielstrebigkeit eine Vielheit von Ursachen oder göttlichen Wesen direkt ausschließt<sup>1)</sup>, aber soweit haben diese einfältigen, enthusiastisch aufgeregten Zuhörer in ihrer heidnischen Sinnesrichtung nicht reflektiert, und ebensowenig ist es ihnen recht ins Bewußtsein getreten, daß es ihre große Schuld gewesen sei, wenn sie den einen unendlichen Schöpfer und Segenspender, der sich ihnen nicht unbezeugt gelassen hat, bis jetzt nicht erkannt hatten, denn der Redner hat diese schwere Anklage, die sie trifft, gleichsam verhüllt, wie schon Chrysostomus bemerkt: *λαθραίνοντως τὴν κατηγορίαν εἶρησεν* (in Act. hom. 31, 1). Aber wenigstens eine Ahnung ist der Menge aufgegangen, von der Frohbotschaft der apostolischen Verkündigung, von der Vatergüte eines Gottes, der zugleich der allmächtige Schöpfer und Herr der Welt ist.

Man vermißt in der Rede einen Schluß, wie 17, 30. 31. \*) Die „vergangenen Zeitalter“ V. 16 könnten andeuten, daß der Redner ausführen will, wie jetzt eine neue Epoche begonnen habe, in der Gott offen allen sich und seine Wege kundtun wolle, und der Anfang der Rede läßt erwarten, daß sie mit einer erneuten Aufforderung zur Bekehrung von den eitlen Göttern endigen werde. Nach Jren. adv. haer 4, 24 1 könnte man vermuten, der Redner werde etwa darlegen: „es sei aber der Sohn von diesem sein Wort, wodurch er alles gegründet hat, und dieser sei in den letzten Zeiten Mensch unter Menschen geworden, habe das Menschengeschlecht wiederhergestellt, geschlagen aber und bestiegt den Feind des Menschen und seinem Gebilde gegen den Widersacher den Sieg verliehen.“ Jedoch haben wir

1) Quirnbach 6. — 2) vgl. Bläß 162.

in den wenigen Worten gar nicht eine Skizze vor uns, die uns lehrt wie die apostolische Verkündigung an Heiden beschaffen war, sondern nur eine Ansprache der Apostel, die das Sakrileg, das vorbereitet wurde, verhüten soll. Für diesen Zweck genügte sie vollständig. Mit Recht bemerkt deshalb Chrysostomus: ὁρᾷς ἔτι πρὸς τοῦτο ἴσταντο, ὥστε ἀνατρέψαι τὴν μανίαν ἐκείνην (in Act. hom. 31). Es mußte den Glaubensboten klar sein, daß unter solchen Umständen an eine Bekehrung der aufgeregten

In Wahrheit erzielt Paulus auch nicht etwa eine tiefere Wirkung auf die Gemüter, aus welcher als Frucht die Bekehrung wenigstens einzelner zu erwarten wäre, sondern nur dies, daß die Menge mit Mühe von der Opferdarbringung sich ablenken ließ. So einfach und mächtig seine Worte, so sehr sie auf das Verständnis des Volkes berechnet waren, so werden sie doch von der Menge nicht recht verstanden. Zu gewaltig ist noch der Eindruck des vorangegangenen Wunders. Nur mit Not (μὲλις) gelang es den Aposteln, die Massen von ihrem Vorhaben, sie mit Opfern zu verehren, abzubringen.<sup>1)</sup> Sie opfern wirklich nicht. Aber sie erfassen es nicht, daß die apostolische Verkündigung in direktem Gegensatz zu ihrem Götterglauben steht, und denken nicht daran von den alten Göttern selbst abzulassen, sondern wännen höchstens, hier handele es sich um etwas anderes als um Göttererrscheinungen. Wir ersehen zugleich, daß die rechte Praxis der Heidenmission nicht darin bestehen konnte, direkt in die heidnischen Massen hineinzupredigen, sondern darin, aus der Synagoge heraus die Schar der Heilsempfänglichen zu gewinnen, die dann Kern und Grundstock für die außersynagogale Gemeindebildung werden konnte.

2. 18 liest hinter θῶν αὐτοῖς fl. [persu] aserunt . . . et di [soedere] eos ab se = ἔπεισαν . . . ἀλλ' ἀποστήναι ἀπ' αὐτῶν; C M Thom (mg): ἀλλὰ πορεύσθαι ἕκαστον εἰς τὰ ἴδια. Blafz zieht die beiden Sätze in einen zusammen und nimmt beide in den Text auf, Hilgenfeld läßt nur den letzten Satz als Bestandteil von β gelten. Da Dd E Pach gig keinen von beiden Sätzen lesen, so gehört auch vielleicht keiner dem ursprünglichen β-Text an. Merkwürdigerweise findet sich auch am Schluß von 5, 18 in D der Zusatz: καὶ ἀπορεύθῃ εἰς ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια (vgl. 21, 6; Luf. 18, 28; Joh. 16, 32), und ebenso ist Joh. 7, 53 (Perikope von der Ehebrecherin) in D zu lesen:

1) κερτέκωσαν τοὺς μὲ, weil der Begriff des Hinübers vorliegt; vgl. Apg. 20, 27; Luf. 24, 16; 1 Petr. 3, 10; τοῦ = ὥστε.

καὶ ἰσπεσόθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ (69 τὰ ἰσπ). B. Weiß<sup>1)</sup> möchte deshalb in dem Zusatz zu 14, 18 eine Reminiscenz an Joh. 7, 58 sehen.

Die Rede 14, 15—17 soll nach Spitta<sup>2)</sup> wegen der Anklänge an die Areopagrede des Apostels 17, 22 ein Einschub des Redaktors in die Quelle B (8—20) sein, weil der lehrhafte Ton nicht in die affektvolle Situation passe und der Inhalt zugleich aus dem Zusammenhang herausfalle. Auch nach Wendt<sup>3)</sup> ist sie eine freie Nachbildung von Gedanken der Rede auf dem Areopag; sie gehe gar nicht auf das Heilswerk Christi und seine Aneignung ein, sondern beschränke sich ganz auf die monotheistischen Grundwahrheiten des Judentums, sie lasse die spezifisch paulinischen Gedanken über das Heidentum vermissen; die vorgetragene Anschauung über dasselbe hätte wenigstens Paulus nicht genügt.<sup>4)</sup> Was Paulus die *μωρία* des Evangeliums für die Heiden nenne (1 Kor. 1, 23), komme in der Rede gar nicht zur Erscheinung.<sup>5)</sup> Aber Overbeck muß doch zugestehen, daß die Rede der Situation vollkommen angemessen sei. Die „Torheit des Christentums“ in den Augen der heidnischen Zuhörer zu beseitigen wäre in dieser Situation ganz unangebracht gewesen, wo durch die Ansprache ein Akt der Idolatrie verhütet werden soll. Gerade das Schweigen von Christus und seinem Werk bei dieser Gelegenheit ist ein starker Beweis für die Zuverlässigkeit der Berichterstattung.<sup>6)</sup> Daß der Apostel früher von Christus gepredigt und auch später noch Christus den Gekreuzigten ihnen vor Augen gemalt hat (Gal. 3, 1), erhellt aus 14, 22. 23. Auch paulinische Gedanken in ihren Hauptmomenten treten in der Rede deutlich hervor. Röm. 1, 20 ff. wird ebenfalls die sichtbare Welt als Offenbarung Gottes hingestellt. In dem Brief erscheint sie mehr als eine Manifestation seiner Majestät und ewigen Macht, in der Rede Apg. 14, 15 ff. mehr als eine Offenbarung seiner großen Güte und Liebe. Aber die Worte Röm. 1, 21: „trotz der Erkenntnis Gottes priesen sie ihn nicht als Gott und dankten ihm nicht“ zeigen, daß der Gedanke an die göttlichen Wohltaten, der in der Rede hervortritt, den Worten des Briefes nicht fern liegt. In beiden Stellen ist die Blindheit der Menschen gegen das be-

1) Cod. D. 56.

2) a. a. O. 169 f. — 3) a. a. O. 289.

4) Clemen, Der Apostel Paulus, Gießen 1904, I, 233.

5) Overbeck 213 f.; vgl. Schneckenburger 129, Zeller 298.

6) f. Chase, The Credibility of the book of the Acts of the Apostles, London 1902, 204, der als Gegenstück Act. Paul. c. 17 namhaft macht.

redte Zeugnis der Natur für den wahren Gott verbunden mit ihrer entarteten Auffassung des Göttlichen: sie richteten auf das Richtige ihren Sinn (ἐματαιώθησαν Röm. 1, 21) und sie wandelten in Nichtigkeit ihrer Vernunft (ἐν ματαιότητι τοῦ νοῦς αὐτῶν Eph. 4, 17), sie verehren die nichtigen Götzen (ματαιοὶ Kap. 14, 15).<sup>1)</sup> Weizsäcker<sup>2)</sup> bemerkt deshalb treffend, daß „die schöne Ausführung einer monotheistischen Weltbetrachtung 14, 15 ff. „ein richtiges Bild vom Verfahren des Paulus ist, aus welcher Quelle es auch stammen mag“.

Bei der freien sprachlichen Reproduktion der Rede, in welcher Lukas die beiden innewohnenden und von einem ausgesprochenen Gedanken kräftig und stilvoll zusammensetzt, ist es verständlich, daß bei anderer Gelegenheit (17, 22—31) ähnliche Gesichtspunkte in ähnlicher sprachlicher Ausprägung wiederkehren. Etwaige Wiederkehr dieses und jenes Gedankens auf eine Abhängigkeit von einander zurückzuführen wäre nur dann berechtigt, wenn man leugnen dürfte, daß die Glaubensboten dieselben Gedanken öfters wiederholten und wenn der wiederholte Gedanke nicht der besonderen Tendenz der Stelle entspräche.<sup>3)</sup> Die Voraussetzung dabei ist immer, daß alle Reden der Apostelgeschichte fingiert seien. Doch widerspricht gerade die Verwandtschaft dieser Rede, wie Kössen<sup>4)</sup> hervorhebt, jener Voraussetzung. Der Verfasser hätte bei dem Mangel jeder Neigung häufige Reden zu geben hier gar keine Veranlassung sich selbst zu kopieren. Er konnte seinen Bericht hinter εἰς τὸν ὄχλον B. 14 einfach mit den Worten B. 18 μόλις κατέπαυσαν τοὺς ὄχλους abschließen. Eine Anrede an die Volksmenge, welche diese Gedanken enthielt, haben die Glaubensboten (wohl Paulus) wirklich gehalten, aber Lukas teilt uns nach seiner Quelle nur mit „summa capita orationis“.<sup>5)</sup>

Spittas Ausschaltung der B. 15 b — 17 wird von Züngst und Clemen abgelehnt.<sup>6)</sup> Im Text liegt durchaus kein Anhalt hiezu

1) f. Ephese 201, der noch auf parallele Gedanken in 1 Thess. 5, 17; 1 Kor. 10, 26; Phil. 4, 4 ff. 12 ff.; 1 Tim. 4, 3 f.; 6, 17 hinweist; vgl. Bethge, Die Paulinischen Reden der Apostelgeschichte, Göttingen 1887, 68 n. 9.

2) Apost. Zeitalter<sup>2</sup> 97; vgl. Combeare u. Newson, The life and epistles of St. Paul, London 1888, 153 f.

3) f. Bethge 69. — 4) a. a. O. 334. — 5) Knabenbauer 249.

6) Züngst, Die Quellen der Kap. 132; Clemen, Paulus I, 232.

vor. Das ἀνὸ τοῦτων τῶν παραίων 15 b nimmt sich, wenn auch hier nicht auf die Anbetung von Götzenstatuen hingewiesen wird, im Zusammenhang durchaus nicht wunderlich aus, da doch soeben von Zeus und Hermes die Rede war, die dem lebendigen Gott gegenüber sehr wohl als παραῖοι bezeichnet werden konnten.

#### d) Die Steinigung des Paulus, 14, 19—20.

19. Es kamen aber von Antiochia und Iconium Juden herbei; und sie überredeten die Volksmassen und steinigten Paulus und schleppten ihn zur Stadt hinaus, da sie glaubten, er sei tot. 20. Als ihn aber die Jünger umringten, stand er auf und ging in die Stadt hinein. Und am folgenden Tage zog er mit Barnabas nach Derbe aus.

Die anscheinend so hoffnungsvollen Anfänge der Mission in Lystra sehen wir plötzlich gestört. Es wird uns von einem Umschlag der Stimmung des mobile vulgus (Horaz ep. I 19, 37 spricht von *ventosae plebis suffragia*), einer Verwandlung der enthusiastischen Verehrung in fanatischen Haß berichtet. In Antiochia und Iconium waren die Apostel den jüdischen Nachstellungen entronnen und hatten Zuflucht und Sicherheit zu finden gehofft in einem Gebiet, wo das Judentum weniger Bedeutung hatte. Daß es auch hier zur Verfolgung kommt, ist das Werk fanatischer Feindschaft und Erbitterung der Juden jener Städte, welche den Aufenthalt der beiden „Sektenstifter“ selbst in diesem entlegenen Orte ausfindig gemacht hatten, ihnen nun nachschlichen, um sie zu verderben. Daß es etwa „traders of the class of brokers or middle-men“ gewesen seien, die in Geschäften hierherkamen, um etwa das Getreide und die Landesprodukte aufzukaufen und sie nach den Häfen der Südküste zu schaffen, oder die Pächter der Steuern, oder Agenten der Handelsgesellschaften, ist doch nur leere Vermutung Ramsay's.<sup>1)</sup> Es wird auch keine Andeutung darüber gemacht, wie lange nach dem vorher berichteten Vorgange die Ankunft dieser Fanatiker stattfand. Hilgenfeld<sup>2)</sup> hält B. 19 für eine Zutat, da hier alsbald nachdem Paulus und Barnabas das Volk von Lystra kaum abgehalten haben, ihnen als in Menschengestalt herabgestiegenen Göttern Opfer darzu-

1) Church 69.

2) Zeitschr. f. wiss. Theol. 1896, 56; anders Act. Ap. 245, 284.

bringen, ankommende fremde Juden dasselbe Volk, welches die beiden so eben vergöttern wollte, sofort abwenden, den Paulus steinigen und aus der Stadt schleifen, wie wenn das Ganze nicht vor der Stadt geschehen wäre. Aber nirgends steht im Text ein „sodann“. Im Gegenteil. Daß sich der Vorgang zeitlich unmittelbar an die beabsichtigte Vergötterung angeschlossen hat, ist nicht gut denkbar, auch wenn man von dem möglichen Wankelmuth einer Volksmenge eine noch so große Vorstellung hat, und wird auch weder durch das Fehlen einer ausdrücklichen Zeitangabe noch durch den Begriff ἐπέρχουσα gefordert.<sup>1)</sup> Gewiß haben wir auch bei B. 19 f. nicht an die vorhergehende Szene zu denken, da die Bearbeitung der Volksmasse, die ihren völligen Umschwung herbeiführte, doch wohl längere Zeit erforderte.

Um den scheinbar plötzlichen Übergang von B. 18 zu 19 begreiflich zu machen und die beiden Vorgänge überhaupt zu vermitteln, sind wie in 18 auch in 19 im Texte Zusätze und Veränderungen gemacht worden. So wird B. 19 in C D E syr <sup>v</sup> <sup>m</sup> <sup>s</sup> <sup>i</sup> eingeleitet: διατριβόντων δὲ αὐτῶν καὶ διδασκόντων ἐπὶ λαόν; ähnlich Beda: in graeco incipit haec narratio: demorantibus et docentibus, Cassiodor. Des weiteren lesen D syr <sup>v</sup> <sup>m</sup> <sup>s</sup> <sup>i</sup>: τίνες Ἰουδαῖοι ἀπὸ Ἰκ. καὶ Ἄντ., wohl weil von Iconium zuletzt die Rede war. Der β-Text will doch nur eine klare Geschlossenheit der Erzählung durch Einfügung jenes Verbindungsstückes erreichen.

Die Ankömmlinge aus dem pisidischen Antiochien und Iconium nahmen wohl bald wahr, daß nicht wenige der Heiden sich wirklich von den „eitlen Götzen“ zu dem lebendigen Gott bekehrt hatten und die Tätigkeit der Apostel bedeutenden Erfolg erzielt hatte, wie aus B. 20 und 21 f., wo „Jünger“ in Lystra genannt werden und die Organisation der Gemeinde eingeleitet wird, erhellt. Es gelingt den feindseligen Juden aber, die heidnische Bevölkerung gegen Paulus und Barnabas aufzustacheln. Der Umschlag der Stimmung ist uns begreiflich, auch wenn das Wort des Scholiasten<sup>2)</sup> zu Hl. 4, 88—92: ἀπιστοὶ γὰρ Λυκάονες, ὡς καὶ Ἀριστοτέλης μαρτυρεῖ nicht auf Wahrheit beruht. Das Volk im großen ganzen war keineswegs willens, von den Göttern

1) vgl. Rüdgen, Wendt, Knabenbauer, Wein.

2) f. Felten 278; Cicero ad fam. 3, 10; ad Att. 5, 21.

zu lassen. Die große Menge, beschämt und enttäuscht durch die energische Abweisung, die sie erfuhr, verharrte hartnäckig in ihrem Aberglauben und nahm es übel auf, nicht zu verstehen und nach ihrer Meinung nicht verstanden zu werden. Sie hatte deshalb einen geheimen Groll gegen die Apostel, von denen sie sich in ihrem religiösen Gefühl verletzt glaubte, und diese verborgene Feindschaft gewann neue Nahrung und steigerte sich zu blinder Wut, sobald die ihrem Götterglauben entgegengesetzte Richtung der apostolischen Mission ihr neu zum Bewußtsein kam. Bei dieser Mißstimmung der kleinstädtischen Menge hatten die fremden jüdischen Heber leichtes Spiel mit ihren Vorpiegelungen (πεισαντες τοὺς ὄχλους): als Betrüger und Zauberer, mit bösen Geistern im Bunde stehend, als Lasterer der alten Götter mögen sie die Glaubensboten hingestellt haben. Eine wortreiche Ausmalung und Umschreibung bietet der β-Text. C syr <sup>v</sup> <sup>ms</sup> ff lesen: καὶ διαλεγόμενον αὐτῶν παρηγορία ἐπεισαν τοὺς ὄχλους ἀποστῆναι ἀπ' αὐτῶν, λέγοντες ὅτι οὐδὲν ἀληθὲς λέγουσιν, ἀλλὰ πάντα ψεύδοντες (vgl. Blas, Hilgenfeld). Sie hatten also ausgesprengt, die Predigt der beiden Männer sei nicht Wahrheit, sondern purer Trug und eitles Blendwerk.<sup>1)</sup>

Die Zielscheibe des Hasses der jüdischen Fanatiker ist Paulus, der Abtrünnige, und gegen ihn, den „Wortführer“, wendet sich auch die erregte Menge. Sie, und wohl voran die Juden,<sup>2)</sup> hoben noch in den Straßen der Stadt Steine auf und schleuderten sie, jede Rechtsform bei Seite werfend, auf ihn, den Verächter und Lasterer der Gottheit. Nach der Steinigung schleifen sie ihn für tot aus der Stadt hinaus und lassen ihn da liegen, eine Speise für die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels.<sup>3)</sup>

Die Gläubigen waren zu schwach gewesen, die Gewalttätigkeit der Juden und Heiden gegen den geliebten Apostel zu vereiteln. Aber sie zögern nicht, ihre Anhänglichkeit an den Lehrer mutig zu erkennen zu geben und umringen den von ihren Mitbürgern verwundeten und als Leiche aus der Stadt hinausgeworfenen Apostel — „une scène touchante“<sup>4)</sup>. Jedoch ihr geistlicher Vater ist wohl „verfolgt aber nicht im Stich gelassen, zu Boden

1) vgl. Belfer, Beiträge zur Erklärung der Apg. auf Grund der Varianten des Kodex D u. seiner Genossen, Freib. 1897, 71.

2) in Griech. ist das Subj. dasselbe.

3) Hofe, Les Actes 142. — 4) Hofe a. a. O.

geworfen, aber nicht umgebracht“ (2 Kor. 4, 9). Nach längerer Betäubung kehrt die Besinnung ihm wieder, er erhebt sich von der Stelle und lenkt furchtlos seine Schritte zur Stadt zurück. Doch seines Bleibens konnte hier nicht länger sein, die Hoffnung auf Sicherheit war zu schanden geworden. Durch die Liebe der Brüder gestärkt und erquickt verläßt er in der Frühe des andern Tages mit Barnabas die ungestliche Stadt um in südöstlicher Richtung nach Derbe weiterzureisen, wo der Herr ihnen nach vieler Trübsal eine Zeit friedlicher und erfolgreicher Tätigkeit schenkte. „La persécution est une victoire pour l' évangile.“<sup>1)</sup> Nach Ramsay<sup>2)</sup> hätte der Aufenthalt in Lystra gedauert von Juni bis Ende August oder Anfang September.

Erwähnt sei noch die Verdeutlichung der Szene nach dem β-Texte. Nach ihm hätten die Jünger den Gesteinigten umringt und bis zum Abend bewacht und dann, nachdem die Menge sich zerstreut und er sich erholt, ihn in Sicherheit gebracht (σλο: [cum discessisset populus vespere; sah: et vespera facta esset].<sup>3)</sup>

Man hat die Tatsächlichkeit auch dieses Vorganges zu bezweifeln versucht, weil er im Zusammenhang stehe mit der vorangegangenen „stark fagenhaften“ Erzählung von der Heilung eines Lahmen und dem Opfer der Lystrenser.<sup>4)</sup> Aber dieser Zusammenhang findet gar nicht statt, denn nicht die Enttäuschung der Bewohner, Menschen statt Götter vor sich zu haben, sondern die Wählereien fremder Juden führen die Steinigung herbei, die als Ausführung des Urteils der Synagoge erscheint. Auch Clemen<sup>5)</sup> scheint die Tatsächlichkeit der Steinigung in Zweifel zu ziehen, wenn er B. 19 f. dem Red. anti-judaicus zuschreibt, der die „obligate Verfolgungsgeschichte“ eingefügt habe. Der Text bietet zu dieser Annahme nicht den geringsten Anlaß. Die Geschichtlichkeit des Vorganges bestätigt der Apostel selbst, wenn er 2 Kor. 11, 25 erzählt: „einmal bin ich gesteinigt“, und wenn er 2 Tim. 3, 11 der Leiden gedenkt, die ihm wie in Antiochien und Konium, so auch in Lystra widerfahren sind.

1) Hofe a. a. O. — 2) Church 68 f.

3) nicht D, wie Holtmann, Kap. 94 meint.

4) Hausrath, Neutest. Zeitgesch. III<sup>2</sup>, 146.

5) Die Chronologie der Paulinischen Briefe 116.

## e. Apg. 14, 8 ff. und der Galaterbrief.

Hausrath hat den Versuch gemacht, die ganze Episode in Lystra, die Wunderheilung des Lahmen und die versuchte Opferfeier der Lystrenser, als eine spätere Ausschmückung der Ereignisse in Galatien, wie wir sie aus dem Galaterbrief kennen lernen, auszugeben. Er glaubt die Elemente zu erkennen, aus denen die Sage gestoffen ist. Die Reise 14, 6 ff. bewegte sich ja im allgemeinen in den Gebieten des alten Phrygien, von dem die alte Sage berichtete, daß hier vor Zeiten Juppiter und Merkur durchs Land zogen, an den Hütten der Barbaren anklopfen, aber nur von Philemon und Baucis aufgenommen wurden. An diese Sage nun mußte ein aufmerksamer Leser des Galaterbriefes um so mehr erinnert werden, als dieser gleichfalls die Ungastlichkeit der Juden und die Gastfreundschaft der heidnischen Wirthe des Apostels zur Voraussetzung hat. Wenn der Apostel Gal. 4, 14 sagt: „wie einen Engel Gottes habt ihr mich aufgenommen, wie Christus Jesus“ mußte ein heidnisches Denken an den Götterboten Merkur und Juppiter selbst erinnert werden. Dazu redet der Brief von Großem, das die Galater erfahren haben, von Wunderkräften, die der Geist in ihnen gewirkt hat (3, 4. 5), „von dem Strafgericht, dem die verfallen, welche Gottes spotten und das Gute nicht tun, da sie noch Zeit haben“ (6, 7. 10). Das alles mag dem Verfasser der Apg. die ewig junge Erzählung von Philemon und Baucis ins Gedächtnis gerufen haben, die ihm poetisch darstellte, wie die Galater Paulus als Engel aufnahmen und als Christus selbst. So verbanden sich ihm, und vielleicht schon einem anderen vor ihm, die einzelnen Bilder nach dem Rahmen, der in Ovids Metamorphosen (8, 621—726) gegeben war, wo der Dichter von den Seen und Hügeln des ehemals phrygischen Landes berichtet, an denen auch Paulus und Barnabas vorbeizogen: \*)

„Jetzt ward die Gegend längst zum sumpfigen Teiche,  
Wo nur der Reicher fischelüstern schwebt,  
Und den der Taucherenten Schwarm belebt.

1) Neuest. Zeitschr. III, 146 f.; ders. in Schenkel's Bibellegit. IV, 422; ders. Der Apostel Paulus<sup>2</sup>, Heidelberg 1872, 233.

2) Nach E. Bullé's Übersetzung in Stenzen (Bremen 1898).

Einst war beim Wandern Zeus dorthin geraten  
 In menschlicher Gestalt, mit ihm Merkur,  
 Der auch die Flügel abgelegt, so naheten  
 Sie tausend Pforten in der reichen Flur;  
 Doch als um Obdach sie und Ruhstatt baten,  
 Verschlössen tausend Pforten sich, und nur  
 Ein ärmlich Dach mit Schilf gedeckt und Rohre,  
 Vieß gastlich sie herein zum niedern Tore.

Dort lebte Paucis, fromm und hochbetagt,  
 Mit ihr Philemon, grau wie sie an Haaren;  
 Dort hatten sie sich Liebe zugesagt  
 In ihres Lebens Lenz; in Armut waren  
 Sie dort ergraut, doch immer unverzagt  
 Und unbekümmert, sie zu offenbaren.“

An solche Erzählung und ähnliche Hütten erinnert die Aufnahme, die Paulus und Barnabas im phrygischen Lande gefunden, und so bildete sich die Sage, daß die Phrygier, wie sie vordem Juppiter und Merkur für Menschen gehalten, so diesmal die beiden Glaubensboten als Juppiter und Merkur angesehen hätten. Aus dieser Sage und dem Wunsche, wie Petrus 10, 25 so auch Paulus göttlicher Verehrung theilhaftig werden zu lassen, ist also die Erzählung Apg. 14, 11 ff. entstanden.

Auch Weizsäcker<sup>1)</sup> läßt sich durch die Erzählung wunderbaren Inhaltes an „heidnische Fabeln“ erinnern und sieht in dem Enthusiasmus der heidnischen Bevölkerung „eine nach Vorbildern entstandene Fabel, welche zur Einführung der Probe einer apostolischen Heidenbekehrung dient“. Ebenso hält D. Pfeleiderer<sup>2)</sup> die ganze 14, 11—18 erzählte Begebenheit für eine ungeschichtliche Sage. Die enthusiastische Aufnahme, welche der Apostel in dieser Gegend gefunden hat, mag von der Überlieferung oder auch vom Verfasser durch Züge aus der ebendort spielenden Mythie vom Götterbesuch bei Menschen ausgeschmückt worden sein. Wendt und Holzmann<sup>3)</sup> nehmen wenigstens die Möglichkeit an, daß den Schriftsteller bei Gestaltung dieser Szene der Gedanke an die Sage geleitet hat. Den meisten modernen Kritikern ist aber eine so verwegene Hypothese wie die Hausraths, die „das Würdige der Wahrheit mit dem Fantastischen des Märchens“ verbinden

1) Ap. Zeitalter<sup>2</sup> 208, 231.

2) Das Urchristentum I<sup>2</sup>, 499 f.

3) Wendt 250; Holzmann 93.

soß, überhaupt nicht mehr verständlich, geschweige denn annehmbar, und gilt die Episode von Lystra als historisch und bei näherem Zusehen als besonders glaubwürdig.<sup>1)</sup> Selbst Gfrörer, welcher im allgemeinen der Annahme „heiliger Sage“ doch nicht abgeneigt war, urteilte rücksichtlich der Szene in Lystra: „Das ist gewiß einer jener markigen, sich selbst verteidigenden Züge, welche die Sage nicht erfindet, und die Ursache wird im Ganzen durch die Wirkung beglaubigt.“<sup>2)</sup>

Schon L. Friedländer<sup>3)</sup> hat sich in einem Königsberger Programm vom Jahre 1875 energisch gegen eine solche Ableitung und Abhängigkeit unserer Erzählung von der Sage bei Ovid erklärt. Er bemerkt zunächst gegen Hausrath, daß die Fabel von Philémon und Baucis und die Szene, über welche die Apg. berichtet, nicht an denselben Ort gehören; jene Fabel, die Ovid von einem griechischen oder alexandriniſchen Autor entlehnt hat, hat Phrygien im allgemeinen wohl zum Schauplatz, der Ort wird aber nicht genannt. Der in Met. 8, 719: „Roch heut' könnt ihr sie seh'n, Die nachbarlich vereint in Lhybris steh'n“, genannte Name ist korrumpiert. Die Hdſſ. haben: Tineius, Trineius, Thineyas, Cineus, Thyrneius, Tyreneus, Thyrneius, Tiriathius.<sup>4)</sup> Die früher gewöhnliche Lesart Tyaneius ist höchst unsicher. Tyana in Kappadozien ist doch zu entfernt, als daß ein Einwohner der Stadt einen Baum Phrygiens zeigen konnte, wenn es nicht etwa auf dem Grenzgebiet von Phrygien und Kappadozien geschah. Tyana bildet auch nicht ein Adjektiv in dieser Form. Die Lesart Tyrcieus (so jetzt meistens) verſetzt die Szene nach Thyriaion, auf dem Wege von Philomelion nach Laodikeia gelegen. Wo auch immer die Bäume standen, in die das heilige Paar verwandelt sein sollte, sicher ist Lystra von dem in Frage kommenden Grenzgebiet entfernt. Die ganze Ähnlichkeit zwischen dem Mythos und der Erzählung der Apg. besteht darin, daß in beiden von Jupiter und Merkur, Zeus und Hermes, aber in ganz verschiedenem, ja entgegengesetztem Sinn die Rede ist. In der phrygischen Lokalsage, die zusammengefügt ist aus zwei ver-

1) vgl. Clemen, Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren egi-, quellen- und histor.-kritischen Forschungen, Gießen 1905, 46 f.

2) Das Urchristentum II, 1, Stuttgart 1838, 443.

3) De narratione in actis apost. 14, 11—18, Regiomonti 1875.

4) a. ed. Loers, Lips. 1843, 295.

breiteten Sagenzügen von der Einkehr von Göttern bei Menschen und der Errettung einzelner aus der Flut, dreht sich alles um die Heiligkeit des Gastrechtes, dessen Übung von den Göttern hoch belohnt, dessen Verletzung von ihnen streng bestraft wird. Aber weder Apg. 14 noch Gal. 4 ist von Lohn und Strafe für Gastfreundschaft oder Ungastlichkeit die Rede. Wie jene Worte 4, 14 sich auf die Lystrenser beziehen sollen, welche die Apostel nicht wie Boten Christi, sondern als Götter der Heiden verehrten, nachher auf Anstiften der Juden mißhandelten und vertrieben, ist nicht abzusehen. Lächerlich ist es, wenn Hausrath sogar eine Beziehung auf die Episode in Lystra finden will in Gal. 3, 5, wo der Apostel die Galater darin erinnert, daß Gott ihnen noch immer den heiligen Geist reichlich darreiche und durch denselben in ihnen Wunderkraft wirke; und in Gal. 6, 7 mahnt der Apostel seine Leser, sie mögen sich keiner Täuschung hingeben in der Meinung, die Übung und Förderung alles Guten sei eine gleichgültige Sache, die ihnen frei stehe, denn Gott der Allwissende, Allheilige und Gerechte läßt seiner nicht spotten, und wie die Saat, so die Ernte, und 6, 10 fordert er sie in einem energischen Appell zur That und zur Arbeit auf, im Tun des Rechts nicht zu ermüden und das Gute zu tun, solange sie die geeignete Zeit dazu haben. Was hat das alles mit den in Lystra geschilderten Vorgängen zu tun?

Des weitern wird man bezweifeln können, ob denn die Sage damals auch in jenen Gegenden noch fortlebte. Ja selbst wenn bewiesen werden könnte, wie es nicht kann, daß der Verfasser der Apg. die Fabel von Philemon und Baucis gekannt hat, würde keineswegs daraus folgen, daß er Ovids Metamorphosen gelesen hat, wie Hausrath behauptet, nach dessen Meinung er sogar mit Homer Od. 17, 485 bekannt gewesen ist.<sup>1)</sup> An und für sich ist es schon sehr unwahrscheinlich, daß ein Christ jener Zeit, sei es ein Grieche oder Orientale, Lateinisch verstanden hat. Allerdings glaubt ja Hausrath sogar, daß Lukas Schriften Senecas gelesen hat, weil er den Prokonsul von Achaja Junius Annäus Gallio, den Bruder des Philosophen Seneca, kennt (18, 12). Wir können deshalb der Bemerkung von Blas<sup>2)</sup> nur zustimmen: „qui Ovidii loco ad eriminandam Lucae fidem utantur

1) a. a. O. III, 147 Anm. 1. — 2) ed. 160.

εὖς ἐγὼ μὲν οὐκ ἔχω πῶς ἐπαυλώσω.“ Der ganze Erklärungsversuch Hausrath's ist ein wunderbares Produkt scharfsinniger Kombinationsgabe und naiver Gläubigkeit.

Diejenigen, welche die auf der sog. ersten Missionsreise (Apg. 13, 1—14, 27) gestifteten Gemeinden Pisidiens und Lykoniens als die Adressaten des Galaterbriefes ansehen, weil diese Landschaften zu der seit dem J. 25 v. Chr. bestehenden römischen Provinz Galatien geschlagen waren, wollen herausfinden,<sup>1)</sup> daß sich Lukas in der Darstellung der Ereignisse in Lystra mit verschiedenen Andeutungen und Voraussetzungen des Galaterbriefes berührt. So klinge die enthusiastische Aufwallung der Lystrenser bei Pauli Heilwunder deutlich wieder in der mächtigen Begeisterung für den Missionar, die der Apostel in die Worte kleide: „wie einen Engel Gottes nahmt ihr mich auf, wie Christus Jesus“ (Gal. 4, 14 f.). Wohl war jene Szene in Lystra ein Ausbruch naiven Volksaberglaubens, welchen die Missionäre entriistet zurückwiesen; aber bei denen, welche sich belehren und belehren ließen, verwandelte sich der heidnische Aberglaube, in welchen ihre Begeisterung anfangs verkleidet war, in die dankbare Freude darüber, daß nicht die Götter des Olymp, sondern „der lebendige Gott, der Himmel und Erde gemacht hat“, seine Boten zu ihnen gesandt und Christus selbst in der Person des Paulus sie besucht habe. Ja auch in den Worten Gal. 1, 18 („ein Engel vom Himmel“) erblickt man einen Nachklang desselben Ereignisses, und ebenso sucht man Gal. 4, 13 ff. (δὲ ἀσθένειαν τῆς σαρκός) für die Theorie auszubenten. Nach einigen soll es auch unzweifelhaft sein, daß der Apostel Gal. 6, 17 auf die Steinigung in Lystra, oder auch auf die Kutenschläge in Antiochia (Apg. 13, 50) und auf jene in Ikonium (Apg. 14, 5) anspiele.

Aber bei einer näheren Betrachtung der Apg. 14 geschilderten Vorgänge wird es doch recht zweifelhaft, ob im Galaterbrief so

1) vgl. Weiglöder, Jahrb. f. deutsche Theol. 1876, 606 ff.; Apost. Zeitalter<sup>2</sup> 228 f.; Jacobsen, Die Quellen der Apg. 17 ff.; Cornely, Epist. ad Corinthios altera et ad Gal., Paris 1892, 537 f.; Bal. Weber, Die Adressaten des Galaterbriefes, Ravensburg 1900, 62; ders. Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil, Ravensburg 1900, 255 ff.; Zahn, Einl.<sup>3</sup> I, 127; ders. Der Brief des Paulus an die Galater, Leipzig 1905, 217; Belfer, Einl. in d. N. T.<sup>2</sup>, Freiburg 1905, 420; ders. Apg 183; Clemen, Paulus II, 196. Gutjahr, Die Briefe des hl. Apostels Paulus I, Graz 1904, 325 f.

zahlreiche Rückverweisungen auf sie vorliegen. Es ist zunächst schwer, die angebliche Übereinstimmung zwischen der mächtigen Begeisterung für die Glaubensboten, die sich bei der Opferzene in Lystra kundgab, und zwischen, dem was Paulus Gal. 4, 14 von den Lesern rühmt, daß sie ihn trotz seiner Krankheit, die ihn zu einem Gegenstand des Abscheues hätte machen können, wie einen Engel Gottes, ja wie Christus selbst aufgenommen haben. überhaupt wahrzunehmen (s. oben S. 104 ff.). Wenn Zahn und Belfer in dem Versuch dieser Deutung an Jacobsen und Weizsäcker einen Vorgänger haben, so hat Ramsay<sup>1)</sup> aus derselben Stelle eine Beziehung auf die freudige Aufnahme der Heilsbotschaft seitens der Heiden in Antiochia (Apg. 13, 43 bis 50) herausgelesen. Das eine ist so gezwungen und gekünstelt wie das andere. Schon das Schweigen über den bei diesen pistibisch-lykaonischen Abenteuern mitbeteiligten Barnabas, der damals keineswegs die Rolle eines untergeordneten Begleiters Pauli spielte (vgl. Apg. 14, 12. 14 ff.), verbietet derartige phantasiereiche Kombinationen. Paulus will doch Gal. 4, 14 alle Gemeinden Galatiens an die begeisterte Aufnahme erinnern, die er bei ihnen gefunden hatte, nicht etwa bloß die Christen in Lystra, und ohne Zweifel ist das Wort Gottes überall, wo eine Gemeindebildung gelang, mit Freude aufgenommen worden (vgl. 1 Theff. 1, 5; 2 Theff. 1, 3 ff.; Phil. 1, 5).<sup>2)</sup>

Gal. 4, 13 erwähnt Paulus, daß er „wegen Schwachheit des Fleisches“ ihnen die Heilsbotschaft verkündigt habe, d. h., daß er wegen einer Krankheit sich genötigt sah, einen längeren Aufenthalt als er eigentlich vorhatte, bei ihnen zu nehmen, und deshalb in ihrer Mitte die Missionsarbeit begann. Das paßt aber nicht auf die Gemeinden der ersten Missionsreise. Soll man wirklich annehmen, daß er in Antiochia, Iconium, Lystra, Derbe jedesmal krank geworden ist und nun durch diese Krankheit zur Predigt veranlaßt worden sei?; daß jedesmal die Bewohner trotz der Krankheit ihn als einen Engel, ja Christus selbst begrüßt hätten?

1) Church 66.

2) J. Zöckler, Paulus der Apostel Jesu Christi, Göttersloh 1899, 97; Haupt, Theol. Stud. u. Krit. 1900, 140. Auch S. Weber lehnt die Beziehung der Worte Gal. 4, 14 auf Antiochia oder Lystra als exegetisch haltlos ab (Abdrucken 62, Abfassung 299).

Gerade in Lystra hat er nicht aus Anlaß einer Erkrankung das Evangelium gepredigt und ist er nicht trotz dieser Krankheit etwa als ein Götterbote gefeiert worden, sondern letzteres war die Folge der Heilung des Lahmen gewesen, bei welcher Paulus offenbar gesund erscheint. Das ganze Missionswirken in diesen Städten schildert die Apostelgeschichte doch als ein von rüstiger Frische des Körpers und des Geistes getragenes, durch widrige Umstände in seinem persönlichen Verhalten auf keine Weise gehemmtes und erschwertes. Als eine Erholungsreise nach einem Malariaanfall, wie Ramsay meint, schildert erst recht nicht die Apostelgeschichte die Flucht des Barnabas und Paulus nach Lystra und Derbe.<sup>1)</sup> δι' ἀσθενείας heißt doch eigentlich nur: wegen infolge, aus Anlaß einer Erkrankung. Neuere Exegeten (Cornely, Weber) möchten διὰ c. Acc. lieber, wie schon die griechischen Väter (Chrys., Theod. v. Mops., Euseb. Em. . .), von der Zeitdauer oder dem Zustande fassen = δι' ἀσθενείας unter Krankheit (Bulg. per infirmitatem), wie Blas<sup>2)</sup> auch lesen will. Allerdings heißt διὰ νύκτα die Nacht hindurch (per noctem), διὰ χειμῶνα den Winter hindurch (per hiemem), aber ἀσθενεία ist eben kein Zeitbegriff. Man könnte δι' ἀσθενείας höchstens als ungenaue, etwas ungrießische Ausdrucksweise im Sinne von „bei, unter Schwachheit“ betrachten, sei es daß diese die Folge von Krankheit oder erlittener Verfolgung und Mißhandlung gewesen. Von einer leiblichen Schwäche, Ohnmacht und Kraftlosigkeit des äußeren Menschen, die ein begleitender Nebenumstand der ganzen Dauer der Missionsstätigkeit in der Provinz Galatien gewesen wäre, erfahren wir nichts in der Apostelgeschichte c. 14, die uns vielmehr den Apostel schildert rastlos wirkend in höchster körperlicher und geistiger Energie. Mit den alten griechischen und lateinischen Auslegern könnten wir nur an „Verfolgungen“ denken, die Paulus während der ersten Missionspredigt in Galatien zu erdulden hatte. Aber „Schwachheit des Fleisches“ ist doch eine recht eigenartige Ausdrucksweise für „Verfolgungen und äußere Hemmnisse“ und stimmt auch nicht zu dem paulinischen Sprachgebrauch in 2 Kor. 11, 29; 12, 5, wie Cornely und wie B.

1) Zülcher, Einl. in d. N. T., Tübingen 1906, 61 gegen Ramsay, Paulus 78 ff., Kendall, Expos. 1894, I, 254 ff.

2) Gram. § 42, 1 (S. 134).

Weber meinten, wo „Schwachheit“ im Sinne von Mangel an Glauben oder Vertrauen und Armseligkeit überhaupt steht.

Auch Gal. 1, 8 liegt keine Rückverweisung auf den Götterboten Hermes vor, wenn hier zur entschiedensten Bekräftigung des Evangeliums gesagt wird, daß der Fluch sich selbst auf einen Engel vom Himmel erstreckt, wenn ein solcher das Evangelium anzufassen wagen sollte. Die Malzeichen Jesu, die er an seinem Leibe trägt (Gal. 6, 17) können ebensowohl auf die vielleicht 8 oder 9 Monate vorher in Philippi erlittenen Mißhandlungen hindeuten, deren Spuren noch sichtbar gewesen sein mögen, als auf die Narben und Wunden, welche die Steinigung in Lystra an seinem Körper zurückgelassen hat, je nach Ansetzung der Zeit, in welcher der Brief geschrieben worden ist.

In Derbe wird der Aufenthalt der Glaubensboten nicht allzu lange gewährt haben. Nachdem sie auch hier eine kleine Gemeinde ins Leben gerufen hatten, traten sie die Heimkehr an, und zwar zogen sie auf demselben Wege zurück, den sie gekommen waren, und besuchten so wiederum die vor kurzem gestifteten Gemeinden: Lystra, Iconium und Antiochia, überall sie innerlich befestigend und ermutigend, in Anfechtungen und Trübsalen den Weg zur zukünftigen Herrlichkeit zu erblicken (14, 22). Zugleich gaben sie den jungen Gemeinden eine feste Organisation, indem sie ihnen Presbyter bestellten (14, 23). Ein zweites Mal kam Paulus in diese Gegend, als er nach dem Apostelkonzil in der Begleitung des Silas die sog. zweite Missionsreise antrat. Durch Syrien und Cilicien ziehend gelangte er zu den Gemeinden Lykaoniens. Er teilte ihnen damals die Beschlüsse des Apostelkonzils, welche zunächst nur für die bereits von den Judaisiten beunruhigten Christen des syrischen Antiochia und der benachbarten Gebiete bestimmt waren (15, 23), mit (16, 4) und stärkte sie eben dadurch (16, 5) gegen die auch auf sie zu erwartenden Angriffe der Judaisiten. Damals veranlaßte er auch in Lystra die Beschneidung des jungen Timotheus, der als Sproß einer gemischten Ehe von Geburt der heidnischen wie der jüdischen Welt angehörte. Bei Gelegenheit seiner ersten Anwesenheit war er befehrt worden, jetzt nahm Paulus ihn zum Missionsgehilfen und Begleiter auf der weiteren Reise an (16, 3) — eine edle Frucht, herangereift auf den vom Apostel mühsam bearbeiteten lykaonischen Gefilden.



## XVII.

**Nochmals das Indulgenzbrief des Papstes Kallistus und die Bußschriften Tertullians.**

Von Professor Dr. Effer, Bonn.

In einer Abhandlung: die Bußschriften Tertullians de paenitentia und de pudicitia und das Indulgenzbrief des Papstes Kallistus (Bonner Universitätsprogramm 1905) hatte ich zu beweisen versucht, daß Tertullian in seiner katholischen Periode die Wiederaufnahme bußfertiger Unzuchtssünder in die Kirche auf dem Wege der paenitentia secunda bezeuge und somit in der gegen das Edikt des Papstes Kallistus gerichteten Schrift de pudicitia gegen sich selbst und seine frühere Ansicht zu kämpfen genötigt war. Im Gegensatz zu einer weitverbreiteten, aber doch nicht allgemeinen Ansicht, nach welcher das päpstliche Edikt eine Neuerung und Durchbrechung der bisherigen Disziplin war, erblickte ich die Bedeutung desselben darin, daß es eine von Tertullian selbst als peremptorisch bezeichnete Entscheidung in einer die Gemeinden tief bewegenden Frage war, nicht eine neue Praxis einführte, sondern eine bestehende, aber nicht unwidersprochene, wohl auch nicht allgemein eingeführte, verteidigte und ihr zum siegreichen Durchbruch verhalf.

Während meine Beweisführung mehrfach Zustimmung fand, wurde sie von Funk in der Tübinger theol. Quartalschrift (1906. 4. Heft. S. 541—568) angegriffen. Funk fühlte sich in dieser Frage besonders interessiert, weil die von mir bekämpfte Auffassung, die er eine „fast allgemeine“ nennt, von ihm „in letzter Zeit katholischerseits in Deutschland allein eingehender vertreten wurde.“ Nur kurz streifte unsere Frage de Labriolle in der Einleitung zu seiner Ausgabe und Übersetzung der beiden Bußschriften Tertullians (Tertullien, de paenitentia, de pudicitia. Texte latin, traduction française. Paris 1906). Auf seine gelegentlichen Bemerkungen und seine Übersetzung wichtiger Stellen werden wir noch zu sprechen kommen. Volle Zustimmung fand Funk bei Vatissol, der im Bulletin de litter. eccles. (1906, Nr. 10, 339—348) die Gegenargumentation Funks wiederholte, ohne aus Eigenem viel hinzuzufügen. Ein Teil seiner Aus-

föhrungen ist gegen A. d'Alès gerichtet, ber wie schon früher in seiner *la théologie de Tertullien* so auch in seinem neuesten Werk *la théologie de saint Hippolyte* unsere Frage zum Gegenstand ber Untersuchung gemacht unb bie gewöhnlichere Auffassung bestritten hat. Glücklich in dieser Frage mit Funk vollkommen übereinzustimmen, schließt Batiffol seine Abhandlung mit ber peremptorischen Entscheidung: *la cause est entendue*. Eine solche absolute Zuversicht besaß Funk nicht, unb ba die Gegengründe Funks dadurch an Wert nicht gewinnen, baß Batiffol sie einfach wiederholt, so bleibt es fraglich, welche sachliche Gründe diesen Überschuß an Zuversicht hervorbrachten, zumal Batiffol die Argumente Funks nicht einmal überall richtig wiedergibt unb mit Behauptungen unterschreibt, bie ich nicht erhoben habe unb bie deshalb Funk auch nicht wiederlegen konnte. In ber *Revue du clergé français* (1907. 113—131) ergriff auch E. Bacandard bie Feder zu einem Gegenartikel gegen d'Alès unb mich, in dem aber ebenfalls bie Beweisführung Funks nur wiederholt wurde. d'Alès antwortete eingehend in derselben Zeitschrift (337—365).<sup>1)</sup>

Bevor ich auf bie Kontroverse eingehe, sind einige Punkte richtig zu stellen, unb zugleich ist gegenüber verwirrenden Aufstellungen Batiffols ber Grundgedanke derselben genau zu fixieren. Den Vorwurf allerdings, den Batiffol allen jenen macht, bie in unserer Frage es wagen, eine andere Ansicht zu haben als er: sie seien Gegner bes Prinzips ber Dogmenentwicklung könnte ich mit gebührender Geringschätzung blos notieren. Ich brauche auch nur an Monceaux (*hist. litt. de l'Afrique* I, 432 f.) unb an Loofs zu erinnern, ber in ber neuen 4. Auflage seines Leitfadens zum Studium ber Dogmengeschichte (S. 206 ff.) bie Ansicht, wonach Tertullian in *de poenitentia* bie Wiederaufnahme ber Kapitalstünder in bie Kirchengemeinschaft bezeuge — das habe ich in dieser Allgemeinheit nicht einmal behauptet — aufrechterhält unb von dem Edikt bes Kallist schreibt: „Kallist vertrat lediglich bie bereits herrschende Anschauung.“ Beide wird Batiffol sicher

1) Batiffol unb Bacandard schrieben eine Polemik gegen meine Ausführungen, ohne sie überhaupt gelesen zu haben. Beide kennen nur den Gegenartikel von Funk. Schon d'Alès hat ihnen (l. c. 343) das vorgehalten. Als ferner Bacandard bei Batiffol las, daß schon drei Jesuiten (d'Alès, Lebreton, Stauffer) mir zugestimmt hätten, kam er auf den Gedanken, auch mich gleich in den Ordensstand zu versetzen.

von dogmatischer Befangenheit freisprechen. Man könnte übrigens die Frage aufwerfen, was denn unsere Streitfrage mit der Entwicklung des Dogmas, ja überhaupt mit dem Dogma zu tun habe, wenn man der Überzeugung ist, daß die Katholiken und Montanisten in Bezug auf das dogmatische Prinzip einer Meinung waren. Und dieser Überzeugung ist Vatissol. Er betont mit Nachdruck: *Montanistes et catholiques sont d'accord sur le principe, que l'Eglise peut remettre les péchés, quitte par prudence à ne pas user de ce pouvoir* (S. 341 f.). Sofort aber erhebt sich auch die andere Frage, ob Vatissol zu diesem Urteil berechtigt ist, ob er nicht vielmehr in einem solchen Urteil den tiefsten Grund der damaligen Kontroverse zwischen Kirche und Montanismus vollständig verkannt hat. Tatsächlich hat er hinsichtlich dieses Punktes alles auf den Kopf gestellt. Führen wir zunächst seine Worte an:

La première (der erste Beweis, den ich für meine These geführt haben soll) est tirée d'un passage très clair du de pudicitia (cap. 21). Tertullien montaniste réfute l'assertion de Calliste ainsi exprimée: „*Habet potestatem Ecclesia delicta donandi*“. Tertullien va-t-il nier ce principe? Nullement, car il l'admet, et il l'admet, d'autant mieux, qu'il cite un oracle montaniste, ou ce principe est affirmé . . . Ainsi, montanistes et catholiques sont d'accord sur le principe, que l'Eglise peut remettre les péchés, quitte par prudence à ne pas user de ce pouvoir. Cela est si assuré que Tertullien ne discutera pas le pouvoir de l'Eglise: mais il distinguera sur l'identité de l'Eglise qui a ce pouvoir: Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia spiritus per spiritualem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum (de pudic. 21). L'Eglise qui a le Paraclet avec elle peut remettre les péchés, l'Eglise des montanistes, mais non l'Eglise, qui n'est que visible en ses évêques, l'Eglise catholique. Peu importe pour nous, d'ailleurs cette distinction: il nous importe seulement, que le principe soit reconnu par les montanistes et les catholiques, que l'Eglise a le pouvoir de remettre les péchés, quitte à n'en pas user. Mais est-ce que cela prouve en faveur de la thèse de M. Esser, que l'Eglise, vers l'an 200 remettait l'adultère, la fornication, l'homicide et l'apostasie? Bien mieux, les expressions de Tertullien n'impliquent-elles pas que l'Eglise, qui a le pouvoir de remettre, a le pouvoir aussi de n'en pas user?<sup>1)</sup> On ne peut donc rien conclure de ce passage de de pudicitia (gemeint ist das 21. Kapitel) qui affirme la *potestas donandi* inconditionnée de l'Eglise — *potestas*, qui n'est mise en question par aucun historien.\*

1) Mit diesen Worten wird dem Tertullian eine dogmatische Auffassung zugeschoben, die Vatissol eigen ist, jene nämlich, daß die Kirche auf die Ausübung ihrer Schlüsselgewalt verzichten könne.

Das sind in kurzer Zusammenfassung dieselben Gedanken, die Vatissol in seiner Abhandlung: *Les origines de la pénitence* (*Etudes d'histoire et de theol. positive*. I, 96 ff.) weiter ausgeführt hat. Die Reservation der drei Kapitalsünden war also nur „*une création juridique de l'Eglise et avait été posée pour des motifs de discipline*,“ und wenn die Kirche die sog. unvergeblichen Sünden nicht nachließ, so geschah dies nur „*de son propre arbitre et par sa volontaire abstention*“ — dieses war nach Vatissol die prinzipielle Auffassung Tertullians, in der er mit Kalixt übereinstimmte.

So viele Sätze, so viele Irrtümer. Was zunächst die gegen meine These gerichteten Sätze angeht, so schieben sie mir eine Behauptung zu, die ich nicht erhoben habe, und, was mir schier unbegreiflich ist, eine Beweisführung für diese Behauptung, die mir nie in den Sinn kommen konnte. Nach Vatissols Darstellung hätte ich den „ersten Beweis“ für meine These aus „einer sehr klaren Stelle von de pudicitia“ gezogen, wo der Papst das Prinzip aufstellt: *habet ecclesia potestatem delicta donandi* (c. 21; 269, 22), ein Prinzip, dem nach Vatissol Tertullian zustimmte. Dieser Beweis aber sei hinfällig, weil aus der Anerkennung der Gewalt die Ausübung derselben nicht folge. Im Grunde zielt der Vorwurf dahin, daß ich von dem angeblich anerkannten dogmatischen Prinzip aus die historische Frage nach der tatsächlichen Praxis der Kirche in der Behandlung der Kapitalsünder um das Jahr 200 hätte lösen wollen. Einer solchen, hier unangebrachten dogmatischen Beweisführung gegenüber glaubt Vatissol den „Historiker“ vorführen zu müssen, wie auch die ganz überflüssige Bemerkung zeigt, daß kein Historiker das dogmatische Prinzip, die Gewalt der Kirche, in Frage stelle. Die Dogmatiker bestreiten allerdings vielfach, daß die Kirche das ihr von Vatissol bereitwillig zuerkannte Recht besitze und auf die Ausübung ihrer Schlüsselgewalt ganzen Klassen von Sündern gegenüber generell verzichten könne, und sie halten es deshalb von dogmatischen Prinzipien aus für unmöglich, daß die ganze Kirche den Kapitalsündern Jahrhunderte lang die Losprechung versagt habe. Vatissol mag sich nun für berechtigt halten, unter Hinweis auf die dogmengeschichtliche Entwicklung die Stichhaltigkeit einer solchen Beweisführung zu bestreiten; aber ich frage ihn, wo hat er sie mir bei mir gelesen? Er polemisiert eben nach freier Er-

findung. Und hätte er wenigstens noch Junks Abhandlung genau gelesen. So aber ließ er sich durch eine gelegentliche Bemerkung Junks, die er nicht verstand, weil er das Material nicht vor Augen hatte, in die Irre führen. Wie kann er ferner mir die Auffassung zuschreiben, Tertullian habe in dem genannten Prinzip mit Kallist übereingestimmt, da ich das gerade Gegenteil behauptet habe und gerade in der Leugnung der kirchlichen Losprechungsgewalt von Seiten Tertullians und der Montanisten den tiefsten Kernpunkt der Kontroverse zwischen Kirche und Montanismus, wenn man will, die dogmatische Seite derselben erblicke? Nun aber muß ich gegen Vatissol den Vorwurf erheben, daß er die prinzipielle Seite der Kontroverse nicht richtig erfaßt hat, weil ihm die „sehr klare Stelle“ im 21. Kapitel und noch manche andere Stellen unklar geblieben sind.

Tertullian und die Montanisten sahen in der Reservation der schweren Sünden keineswegs eine „juridische Schöpfung der Kirche“, „einen freiwilligen Verzicht der Kirche“ auf die Ausübung einer ihr zustehenden Gewalt, sondern sie leugneten direkt diese Gewalt selbst, und sie faßten die Reservation derselben als eine solche auf, nach der diese Sünden Gott reserviert seien und der Kirche die Gewalt sie nachzulassen nicht zustehe. Ja, nach ihrer Auffassung lag die Sache sogar so, daß auch Gott selbst diese Sünden — von verschwindenden Ausnahmefällen abgesehen — nicht vergeben will, und hierin ist der Grund zu sehen, daß sie der Kirche die Gewalt sie zu vergeben verweigerten. Welche Bedeutung dieser letzte Punkt für unsere Kontroverse hat, werden wir später nachweisen. Hätte Tertullian die von Vatissol ihm zugeschriebene Auffassung gehabt, so wäre die von ihm angeführte Unterscheidung zwischen peccata remissibilia und inremissibilia nur in dem Sinn gemeint gewesen, daß zwischen beiden Klassen ein von der kirchlichen Gewalt aus disziplinären Gründen aufgestellter und somit wieder aufhebbarer, nicht aber ein innerlich notwendiger, der kirchlichen Gewalt vollständig entzogener Unterschied statuiert wurde. Dem widerspricht aber de pudicitia auf Schritt und Tritt. Schon sofort wo Tertullian diese Unterscheidung einführt, läßt er keinen Zweifel, daß die Ausdrücke remissibilia und inremissibilia im strengen Sinne gemeint sind,<sup>1)</sup> und so deutlich wie möglich erklärt er wiederholt, daß

1) de pud. 2; 224. 14: alia (paenitentia) erit, quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia, quae consequi nullo modo possit,

die *venia* solcher Sünden, wenn sie überhaupt eintritt, Gott allein vorbehalten sei, niemals aber der Kirche zustehe.<sup>1)</sup> Den vom Papst vorgebrachten Beweisgründen sucht er durch die Erklärung zu entgehen: sie bewiesen nichts für eine Gewalt über die nach der Taufe begangenen schweren Sünden, sondern beträfen nur die in der Taufe vergebbaren Sünden der Heiden,<sup>2)</sup> und wo ihm diese Ausflucht schwer fällt, erklärt er kurzweg: nur Gott allein komme diese Gewalt zu.<sup>3)</sup> Wir übergehen vorläufig andere Argumente und wenden uns zu der Stelle, die Batiffol als „sehr klar“ bezeichnet. Auf das vom Papste in die Diskussion hineingestellte und energisch betonte Prinzip: *habet ecclesia potestatem delicta donandi* antwortet Tertullian: *hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum paraclatum in prophetis novis habeo dicentem: potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alii delinquant.* (de pud. 21, 269, 23). Mit einem jener Advokatenkniffe, an denen de pudicitia reich ist, leugnet er im zweiten Satztheile, was er im ersten behauptet hat, setzt *ecclesia* = *spiritus* und freut sich anscheinend noch seines Kunststückes, mit dem er zwar nicht bei den Katholiken seiner Zeit aber bei Batiffol Erfolg erzielte. Der angerufene prophetische Ausdruck ist nur die montanistische Antwort auf das katholische Prinzip, eine Antwort, die einerseits die vollständige Leugnung dieses Prinzips enthält und andererseits die Verlegenheit offenbart, in welche der Montanismus versetzt war und zuletzt jedes System versetzt wird, das die unsichtbare Geist-Kirche proklamiert. Umso mehr wurde Tertullian durch dieses Verhängnis getroffen, als er die apostolische,

*in delicto scilicet inremissibili.* Für die leßteren Delikte gilt: *ubi nec postulationis, ibi aequae nec remissionis.*

1) de pud. 18; 261 26: *majoribus et inremissibilibus (delictis) a Deo solo (venia consequi poterit);* de pud. 19; 262, 24: *haec erit paenitentia (für die Eheverwehlerin) quam et nos (die Montanisten) debere quidem agnoscimus multo magis, sed de venia Deo reservamus.* de pud. 12; 242, 25 mit Rücksicht auf das Aposteldekret: *satis denegavit (Spiritus sanctus) veniam eorum, quorum custodiam elegit, vindicabit, quae non perinde concessit.*

2) de pud. 7—10.

3) de pud. 11; 241, 7 gegenüber der Verzeihung, die der Herr dem sündhaften Weibe zuteil werden ließ: *nihil ex hoc adversariis confertur, etsi jam Christianis veniam delictorum praestitisset. Nunc enim dicimus: soli Domino hoc licet.*

im Episkopat fortlebende Ordnung hinsichtlich der Glaubensregel festhalten wollte. So kam er im Anfang des cap. 21 zu seiner Unterscheidung zwischen der *doctrina apostolorum* und der *potestas apostolorum*, um in bezug auf letztere kurzweg zu sagen: *quid potestas? Spiritus; Spiritus autem Deus*. Die Gewalt, Sünden zu vergeben, gehört zu dieser *potestas*, die nur dem hl. Geiste zusteht, und wenn sie einem Menschen zukommen soll, nur etwas rein Persönliches sein kann. Tertullian stellt sie deshalb mit der charismatischen Wundergabe auf gleiche Stufe, um daran die Folgerung zu knüpfen: *Itaque si et ipsos beatos apostolos tale aliquid (schwere Sünden) indulsisse constaret . . . non ex disciplina sed ex potestate fecissent; nam et mortuos suscitaverunt, quod Deus solus*. Auch das Faktum, daß die Apostel eine solche *potestas* je ausgeübt haben, leugnet Tertullian; aber selbst wenn dieses Faktum feststände, so würde es sich nur um eine rein persönliche Ausstattung für einen einzelnen Fall, keineswegs um eine Gewalt handeln, die den Aposteln kraft ihres Amtes eigen war und auf ihre Nachfolger, auf die Kirche, übergehen, sich fortpflanzen sollte, wie die von ihnen verkündete Glaubensregel. Es ist demnach klar, welchen Sinn Tertullian dem Terminus „*potestas*“ unterlegt.<sup>1)</sup>

Jeden Zweifel bezüglich dieser seiner Stellungnahme räumt übrigens Tertullian selbst durch seine Kritik an der Beweisführung des Papstes aus Matth. 16, 18 ff. weg, eine Stelle, die zu den wichtigsten in de pudicitia gehört, die aber Vatissol mißverstanden hat.<sup>2)</sup> Allerdings ist die Stelle zu deutlich, als daß

1) Vgl. de pud. 21 (269, 16): *exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla, ut agnoscam divinitatem et vindica tibi delictorum ejusmodi remittendorum potestatem*. cap. 11 (241, 9): *soli domino hoc (die Aussprechung der Maria Magdalena) licet, hodie potestas indulgentiae ejus operetur*.

2) cap. 21 (269, 31): *De tua nunc sententia quaero, unde hoc jus ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni coelestis, vel, quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in coelis, idcirco praesumis, et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est, ad omne ecclesiam Petri propinquam — qualis es evertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem?! Super te, inquit, aedificabo ecclesiam meam, et dabo tibi claves, non ecclesiae, et, quaecunque solveris vel alligaveris, non quae solverint vel alligaverint*.

ihr Sinn ganz konnte verfehlt werden, und so sieht auch Vatissol in ihr eine Antwort vom Standpunkt des reinen Montanismus aus, der, jede übernatürliche Gewalt als eine rein charismatische auffassend, sich außerhalb des kirchlichen Glaubens stellte (Etudes 98 ff.), eine Auffassung, welche die kurz vorhergehende, nach der Tertullian mit Kallist im Prinzip einig gewesen sei, aufhebt. Aber bei dieser wichtigen Stelle muß man genau verfahren, und das hat Vatissol versäumt, und auch de Labriolle hat sich hier mehrerer Übersetzungsfehler schuldig gemacht. Es ist nicht richtig, daß, wie Vatissol deutet, „Tertullien reproche à Calliste d'usurper un droit, qui est celui de l'église“ und ebenso unrichtig ist es, wenn er bemerkt: cet „id est“, qui paraît obscur, exprime au contraire très bien la relation du pouvoir de l'évêque au pouvoir de l'église. Er sowohl wie de Labriolle übersetzen falsch: je te demande à quel titre tu t'arroges ce droit de l'église, während es heißen muß . . . woher du dieses Recht für die Kirche in Anspruch nimmst. Tertullian bestreitet nämlich offenkundig, daß in Matth. 16, 18 ff. der Kirche irgendwelche Gewalt verliehen sei, und er bestreitet sogar ausdrücklich, daß auch dem Petrus selbst irgendwelche Gewalt der Sündenvergebung für die Gläubigen verliehen worden sei. Das id est etc. mußte Tertullian hinzufügen, um dem Gedanken des Papstes gerecht zu werden, der eben behauptet hatte, in Petrus sei der Kirche die Schlüsselgewalt übertragen worden, die als wirkliche Gewalt (potestas) der Sündenvergebung auf jede Kirche (so ist omnem ecclesiam zu übersetzen), die im organischen Verbande mit der einen auf Petrus gegründeten Kirche steht, übergegangen sei. Es ist dem Papst nicht in den Sinn gekommen zu behaupten, diese Gewalt sei bloß auf ihn als persönliches Vorrecht des Nachfolgers Petri oder bloß auf die römische Kirche übergegangen. Tertullian bestreitet das „derivasse hanc potestatem“, weil er von seinem jetzigen Standpunkt aus bestreiten muß, daß Matth. 16, 18 ff. der Kirche eine Gewalt übertragen worden sei, und daß er dieses bestreitet, beweisen seine Worte: „dabo tibi claves“ non ecclesiae; et „quaecunque solveris vel alligaveris“, non quae solverint vel alligaverint. Ja, er geht noch weiter. Er bestreitet auch, daß dem Petrus selbst eine in seinem apostolischen Amt inbegriffene Gewalt der Sündenvergebung für die Gläubigen verliehen worden sei. Eine haarsträubende Exegese soll zeigen, daß

die ihm verliehenen Prerogativen nur so gedacht waren, daß er als der erste die Notwendigkeit der Taufe predigen und als der erste sie spenden sollte usw. Auch für den Apostel wird die Gewalt der Sündenvergebung auf die Taufe beschränkt, ein Gedanke, in dem die die ganze Schrift de pudicitia durchziehende Tendenz nochmals scharf zum Ausdruck kommt. Adeo nihil ad delicta fidelium capitalia potestas solvendi et alligandi Petro emancipata. Sollte also auch Petrus eine Verggebungsgewalt hinsichtlich der Sünden des Getauften ausgeübt haben, so wäre er nur für einen einzelnen Fall Organ des hl. Geistes gewesen, der nur durch ihn offenbarte, was er selbst getan und wozu er einzig und allein das Recht hat. Ein solches Offenbarungsorgan des hl. Geistes kann aber jeder Gläubige werden, mit der apostolischen Nachfolge steht die Sündenvergebung ebenso wenig in Verbindung als sie in der Gewalt der Apostel enthalten war. Der Bischof hat nur die Pflicht und Gewalt, die officia disciplinae vorzunehmen, d. h. in Bezug auf unsern Punkt die schweren Sünder von der Kirche auszuschließen.<sup>1)</sup> So schließt denn Tertullian seine exegetischen Künsteleien mit dem Ausruf: quid nunc et ad ecclesiam, et quidem tuam psychico? Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet: aut apostolo aut prophetae.<sup>2)</sup> Für die Kirche hat die Matthäusstelle überhaupt keine Bedeutung, und erst recht nicht für jene Kirche, wie sie die Psychiker auffassen, die da den Parakleten und seine Propheten nicht anerkennt und somit jene Organe nicht besetzt, durch die der hl. Geist eine eventuelle Ausübung seiner Gewalt der Gemeinde verkündigen läßt. Wo auch immer in der Kirche eine Vollmacht, schwere Sünden nach der Taufe zu vergeben, zur Ausübung kam, da war es stets nur eine außerordentliche und außergewöhnliche Kundgebung des hl. Geistes, dem einzig und allein die Gewalt Sünden zu vergeben zukommt und der die Ausübung dieser Gewalt in den einzelnen Fällen durch prophetisch Begabte verkünden läßt, eine Kundgebung demnach, die das all-

1) de pud. 21 (269, 19) quod si disciplinae solius officia sortitus es cap. 14. (248, 20): hoc (sc. extra ecclesiam dare) enim non a deo postularetur, quod erat in praesidentis officio.

2) De Sabriolle (l. c. 199) überieht diese Stelle unrichtig: Qu'y a-t-il là qui regarde l'église, j'entends la tienne, Psychico? Car après Pierre cette puissance appartiendra au spirituels, à l'apôtre ou au prophète.

gemeine Prinzip, daß solche Sünden vor Gott eigentlich unvergebbar sind und der Kirche keine Gewalt über dieselben verliehen ist, unberührt läßt.<sup>1)</sup>

Nicht auf Grund eigener Beurteilung der Bußgefinnung des Sünders fand eine solche Offenbarung der eingetretenen Verzeihung von Seiten des prophetisch Begabten statt, sondern wenn jene Ekstase eintrat, wie sie Tertullian selbst geschildert hat: *In spiritu homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspiciat, vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina. De quo cum inter nos et*

---

1) Im Anschluß an diese Ausführung bringt Tertullian seine jetzige Auffassung von der Kirche zum scharfen Ausdruck. *Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus . . . Illam ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit; sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.* Im dem Satz: *Illam ecclesiam* — posuit denkt Tertullian an die Stelle Matth. 18, 20. vgl. *de exhort. cast. 7. sed ubi tres, ecclesia est, licet laici.* Daß numerus omnis im folgenden Satz ist deshalb nicht zu übersetzen: tous ceux qui partagent etc. (Gabrielle l. c. 199), sondern: jede beliebige Zahl. Tertullian sieht sich in flagrantem Widerspruch zu seiner Schrift: *de praescr. haer. genedita*, die montanistischen Winkelzusammenkünfte als „Kirche“ zu vertheidigen. Weil diese den Parakleten und seine Propheten anerkennen, so kann in ihnen eine Sündenvergebung in einzelnen Fällen eintreten, während sie in der Großkirche einfach unmöglich ist. Die *ecclesia spiritus*, wie Tertullian sie sagt, steht zur *ecclesia numerus episcoporum* nicht in ausschließlichem Gegensatz, vielmehr will Tertullian den *numerus episcoporum* für die Einheit des Glaubens und die Pflichten der Disziplin anerkennen, nur darf dieser *numerus episcoporum* sich keine potestas beilegen, die nur dem hl. Geiste zukommt, und er muß den montanistischen Parakleten und seine Propheten anerkennen. Es ist eine irrige Behauptung Harnacks (Dogmeng. I, 408) daß Kallistus die Kirche als *numerus episcoporum* definiert habe, es ist auch unrichtig, daß Tertullian seinem Gegner diese Definition zuschreibe. Auf die Widersprüche und Halbheiten, in die Tertullian sich durch seine neue Theorie überhaupt und, was unsere Frage angeht, schon dadurch verwickelte, daß er die Gewalt der Bischöfe für geringere Sünden anerkannte, sei nur kurz hingewiesen. (vgl. die tief eindringenden und von gründlichem Studium Tertullians zeugenden Ausführungen Adams: *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn 1907, S. 213 ff.) Er trat eben in Widerspruch zur kathol. Tradition und seiner eigenen Vergangenheit; aber er wollte diese nicht ganz verleugnen und irgenbwie mit der Kirche im Zusammenhang bleiben.

psychicos quaestio est, interim facile est amentiam Petri probare (adv. Marc. IV, 22 ed. Kroymann 493, 1).<sup>1)</sup>

Der tiefste Grund für die Unvergebbarkeit der Sünden liegt demnach darin, daß Gott solche Sünden nicht vergeben will. Der Kampf gegen die vom Papste in dem Satze: *habet ecclesia potestatem delicta donandi* für die Kirche in Anspruch genommene Vergebungsgewalt ist ein Kampf gegen die Gnade und Barmherzigkeit Gottes und die Wirksamkeit des Erlösungsverdienstes Christi. Das angebliche Orakel des Parakleten: *non*

---

1) Diesen genau fixierten Sinn hat „*potestas*“ auch im letzten Kapitel von *de pud.*, wo Tertullian seine frühere Ansicht über die Interzession der Märtyrer (*ad mart.* 1) widerruft. *At tu jam et in martyras tuos effundis hanc potestatem.* Die Ausführungen Funk über diesen Punkt (*Kircheng. Abh.* I. S. 180 f.) treffen nicht das Richtige. Funk schreibt: „dem Apologeten kam es vor allem auf die Erweiterung des Rechtes der Märtyrer an, nicht auf die nähere Bestimmung desselben, auf die Ausdehnung des libellus pacis auf die Unzüchtigen, während er bisher naturgemäß wenigstens im allgemeinen auf die Gefallenen sich beschränkte.“ Indes Tertullian bestreitet das Recht, die *potestas* des Märtyrers überhaupt. Von einer „Erweiterung des Rechtes“ sagt er nichts, sondern er widerruft seine eigene frühere Ansicht, und zwar in voller Konsequenz seiner jetzigen Auffassung von dieser „*potestas*“. Er will zunächst das Prädikat des Märtyrers dem Befenner nicht zustehen, wenn er noch auf Erden weilt. Aber auch wenn er das Martyrium in sicherster Aussicht, ja schon im Besitz hat, *gladio jam capiti librato, puta in patibulo jam corpore expanso, puta in stipite jam leoni concessio* gilt: *quis permittit homini donare, quae deo reservanda sunt? . . Sufficiat martyri propria delicta purgasse.* (271, 25) Diese Gewalt ist eben eine solche, die nur dem hl. Geiste zukommt und von ihm nur in besonderen Fällen übertragen wird. Deshalb wird auch an den Märtyrer die übliche Forderung gestellt. Will er bei der Vergebung schwerer Sünden in irgend einer Weise mitwirken, so muß er sich als geistbegabt erweisen. *Si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat, occulta cordis edicat, ut ita delicta concedat.* *Si dominus tantum de potestatis suae probatione curavit, ut traduceret cogitatus et ita imperaret sanitatem* (bei der Heilung des Nichtbrüchigen), *non licet mihi eandem potestatem in aliquo sine eisdem probationibus credere* (272, 9). Also hat auch in dieser Beziehung Kallist die alte Praxis aufrechtgehalten, die Neuerung lag auf Seiten Tertullians und seiner Partei. Aus der Ausdrucksweise Tertullians darf man nicht folgern, Kallist habe den Märtyrern eine Vossprechungsgewalt neben dem Bischof zugestanden. Vielmehr beweist die Begründung der bischöflichen Gewalt aus der Martyrsstelle, daß er ihnen nur die Ausstellung eines libellus pacis zugestanden haben wird.

faciam, ne et alii delinquant,<sup>1)</sup> räumt die Buße als sakramentale Institution, als secundum subsidium (de paen. 12, de pud. 5), in ihrer wesentlichen Bedeutung weg, und wenn auch den schwereren Sündern der Weg p e r s ö n l i c h e r Bußübung wenigstens dann, wenn seine Sünden nicht enorme und naturwidrige waren, nicht versperrt wird, so ist doch diesem mühsamen Wege die Sicherheit des Zieles und die Gewißheit der Veröhnung genommen, die Erlangung der Vergebung bei Gott ist eine höchst problematische. Allerdings, das steht dem Tertullian fest, wenn Gott eine Vergebung zuteil werden läßt, so ist der Sünder auch mit der Kirche veröhnnt, und die spiritalen sind die Organe, welche diese Veröhnung der Gemeinde kund tun, damit diese die göttliche Tat durch Gewährung der vollen Kirchengemeinschaft anerkenne. Eine Vergebung der Sünde vor Gott, die nicht auch die Gemeinschaft mit der Kirche nach sich zieht, kennt Tertullian nicht. Ein *peccator restitutus* ist stets ein solcher, der mit Gott und mit der Kirche veröhnnt ist. Andererseits wird selbst bei den für immer ausgeschlossenen Kapitalsündern der Zusammenhang mit der Kirche doch noch wenigstens in dem Sinne gewahrt, daß ihre Buße als eine vor der Kirche sich vollziehende irgendwelche Hoffnung auf Verzeihung bei Gott gewährt. Die monströsen Sünder sind dagegen von jeder kirchlichen Buße ausgeschlossen, weil bei ihnen jegliche Möglichkeit einer Verzeihung bei Gott ausgeschlossen ist.<sup>2)</sup>

1) In dem Parallelenpruch: *Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alii delinquant*, ist Subjekt zu *faciam* der hl. Geist, nicht wie Adam (a. a. O. S. 143) meint, das „eigene Ich“ der Geistbegabten. Auch letztere haben keine Vollmacht, sondern sind nur Offenbarer. Der Zusatz: *ne et alii delinquant* soll den Spruch als glaubwürdig beweisen nach der öfters betonten Regel, daß der Parallel Förderer und Weiterbildner der Sittenzucht ist und dadurch die Wahrheit seiner Aussprüche beweist. Deshalb fügt Tertullian, auf den Einwand der Katholiken: dieser Parallel sei *pseudopropheticus spiritus*, eine öfters gegebene Antwort wiederholend, hinzu: *magis eversoris faisset, et semetipsum de clementia commendare et ceteros ad delinquentiam tentare. Aut si hoc secundum spiritum veritatis affectare gestivit, ergo spiritus veritatis potest quidem indulgere fornicatoribus veniam sed cum plurium malo non vult.*

2) de pud. 4; 225, 31: *reliquas autem libidinum furias impias et in corpora et in sexus ultra jura naturae non modo limine verum omni ecclesiae tecto submovemus, quia non sunt delicta sed monstra.* Den

Um diesen Kernpunkt, von dem die Polemik Tertullians wie vom leitenden Prinzip ausgeht, über allen Zweifel sicher zu stellen, verweise ich auf den Gehalt von *de pudicitia*. Da Tertullian der Beweisführung seiner Gegner folgt und oft dieselbe mit ihren eigenen Worten anführt, so können wir Beweisführung und Gedankengang der Katholiken rekonstruieren. Alle Beweise derselben, aus der Barmherzigkeit Gottes, aus den Parabeln des Herrn, aus der Handlungsweise des Herrn, aus dem Verfahren des Apostels gegenüber dem Blutschänder in Korinth, aus der Lehre der Apostel, aus der der Kirche übertragenen Schlüsselgewalt, zielen dahin, daß Gott dem bußfertigen Sünder verzeihen will und deshalb die Kirche solchen Sündern vergeben kann, und die Gegenargumentation Tertullians zielt überall dahin, daß er den grundlegenden katholischen Gedanken, jenen nämlich, daß Gott die schweren Sünden verzeihen will, mit dem Aufgebot aller Sophistik bestreitet. Im cap. 2 stellt er den die göttliche Barmherzigkeit verheißenden Schriftstellen eine Reihe anderer gegenüber, die von der göttlichen Gerechtigkeit handeln und beweisen sollen, daß Gott für manche Sünden nur Strafe hat. Auf Grund solcher Schriftstellen — *hinc retinentium hinc dimittentium delicta* — gibt er die von ihm neu eingeführte Einteilung der Sünden in *remissibilia* und *inremissibilia*. Die letzteren tragen den Charakter der *damnatio* an sich, nicht bloß Ausschluß aus der Kirche, sondern ewigen Ausschluß, weil Gott sie von der Verzeihung ausschließt. *Omne delictum aut venia dispungit, aut poena, venia ex castigatione, poena ex damnatione*. Deshalb: *alia erit (sc. paenitentia) quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet inremissibili*. Im gleichen, die Verzeihung bei Gott verneinenden Sinne ist der Satz gemeint: *ubi est postulationis ratio, ibi etiam remissionis, ubi nec postulationis, ibi nec remissionis*. Damit der strikte Sinn dieses letzten Satztheiles nicht

---

Sinn dieses rigoristischen Satzes erklärt er cap. 13; 244, 16: *et adeo potuisset dicere (Der Apostel im 2. Korintherbrief) et fornicatori dilectionem solummodo concessam non et communicationem (Zulassung zur kirchl. Buße und seelsorgerische Behandlung, aber keine Rekonjilation), incesto vero nec dilectionem, quem scilicet auferri jussisset de medio ipsorum, multo magis utique de animo* vgl. auch Adam a. a. O. S. 222 ff.

bezweifelt werden kann, erklärt er cap. 19 (265, 25): horum (für die schweren Sünder) ultra exorator non erit Christus. Für die schweren Sünden nach der Taufe hat das Erlösungsverdienst Christi keine Wirksamkeit; non post fidem emundat nos sc. vis dominici sanguinis (263, 15); semel Christo mortuo nemo potest, qui post Christum mortuus, delinquentiae, et maxime tantae, reviviscere; aut si possit fornicatio et moechia denuo admitti, poterit et Christus denuo mori (cap. 17; 257, 3). Ebenso wird in den Kapiteln 7—11 die Anwendung der Parabeln auf den christlichen Todsünder formell aus dem Grunde bestritten, weil solche Sünder bei Gott keine Gnade mehr finden, und nur die Deutung auf die im Sakramente der Taufe wirksame Gnade für die im Heidentum begangenen Sünden zugelassen. Gott verzeiht die schweren Sünden nur einmal, nämlich in der Taufe.<sup>1)</sup> Auf die Interpretation der Katholiken „ovis proprie Christianus et bonus pastor Christus, et ideo Christianus in ove intelligendus, qui ab ecclesiae grege erraverit“ (cap. 7; 231, 5) antwortet Tertullian: die Parabel bezieht sich auf die Heiden, auf die Christen höchstens, wenn Sünder in Frage kommen, die keine schweren Sünden begangen haben. Als Grund für den unbedingten Ausschluß der Todsünder gibt er an, daß sie „tot“ sind und nicht mehr belebt werden können. Bene interpretaberis parabolam viventem adhuc revocans peccatorem. Moechum vero et fornicatorem quis non mortuum statim admissio pronuntiavit? quo ore mortuum restitues in gregem ex parabolae ejus auctoritate, quae non mortuum pecus revocat (233, 3)? Den gleichen Rigorismus offenbaren die Worte, die er bei der Deutung der Parabel vom verlorenen Sohne spricht: Quis enim timebit prodigere, quod habebit postea recuperare? quis curabit perpetuo conservare, quod non perpetuo poterit amittere? Es ist eben ausgeschlossen, daß solche Sünder von Gott wiedererlangen vestem priorem, indumentum spiritus sancti, und daß sie wieder sitzen eo in toro, de quo indigne vestiti a tortoribus solent tolli et abjici in tenebras, nedum spoliati. Im Anschluß hieran

1) Daß die Verzeihung der schweren Sünden auf die Taufe beschränkt wird und diese Auffassung in grossem Widerspruch zu de paenitentia steht, habe ich in meinem Programm S. 13 ff. bewiesen. Funk hat hierauf kein Wort erwidert und demgemäß Batiffol und Vacandard auch nicht.

leugnet er so bestimmt wie nur möglich, daß Gott die Buße solcher Sünder lieber habe als ihren Tod; sed hoc volunt psychici, ut deus justus iudex ejus peccatoris paenitentiam malit quam mortem, qui mortem paenitentia maluit. Quod si ita est, peccando promeremur (239, 31). Im cap. 12 tritt uns die Deutung des Aposteldekretes auf die Trias der Kapital Sünder entgegen, wobei Tertullian sich bewußt ist, daß er diese Deutung als eine neue vorbringt und in den Worten, mit denen er sie rechtfertigen will, zugesteht, daß sie unberechtigt ist. Und wie soll dieses Dekret aufzufassen sein? Als eine unwiderufliche Kompensation, nach der die Gesetzeswerke vom hl. Geiste abgeschafft wurden, dafür aber das ewig geltende Gesetz eingeführt wird, daß derselbe hl. Geist den Getauften die schweren Sünden nicht vergibt. *Tota lex sumetur, si veniae condicio solvetur . . . jam nec recipiet, quae dimisit, nec dimittet, quae retinuit.* Satis denegavit veniam eorum, quorum custodiam elegit, vindicabit, quae non perinde concessit. Im cap. 14 wird das „tradere hujusmodi satanae in interitum carnis“ (1. Kor. 5,5) als Ausspruch der Verdammnis erklärt (non in emendationem, sed in perditionem. . . ipsam substantiam damnans) und damit auch das folgende „ut spiritus salvus sit in die domini“ nicht auf Verzeihung bei Gott gedeutet werden könne, wird es durch eine verwegene Interpretation weggedeutet: *superest, ut eum spiritum dixerit (sc. apostolus), qui in ecclesia censetur, wobei es allerdings ein Rätsel bleibt, was sich Tertullian hier unter dem „Pneuma“ in der Kirche gedacht hat. Er hat es sicher selbst nicht gewußt, durch dick und dünn mußte er eben als angebliche Lehre des Apostels verteidigen: Gott habe den schweren Sündern die Verzeihung versagt. Nemo praesumat, vitium a Deo (sc. fornicatorem) denuo reintegrari posse . . . post lavacrum inremissibile (sc. ista delicta) constituit (sc. apostolus) siquidem denuo ablui non licet (cap. 16; 252, 25; 253, 1). Ebenso deutet er 1. Tim. 1, 20, und wenn der Apostel hier hinzufügt: ut discant non blasphemare, so kann dieser medizinelle Zweck seiner Maßregel sich nur auf die übrigen Gläubigen, nicht auf die bestrafte Sünder selbst beziehen; de ceteris dixit, qui illis traditis satanae, id est extra ecclesiam projectis, erudiri haberent blasphemandum non esse. Für die Sünder selbst gilt: non habentes jam solacium navis ecclesiae (cap. 13; 245, 20. 24).*

Das prophetische Orakel: *non faciam, ne et alii delinquant* tat seine Dienste, es galt als Norm der Schrifterklärung. Ja, bei dem Blutschänder, als einem monströsen Sünder, wird sogar die absolute Unmöglichkeit, Verzeihung bei Gott zu finden statuiert und deshalb ihm selbst jene in Ausnahmefällen eintretende Möglichkeit, durch die Geistbegabten Verzeihung zu erhalten, versagt. Im Anschluß an die Worte des Apostels (1 Kor. 5, 2): *et non magis luctum habuistis, ut tollatur de medio vestrum, qui hoc opus fecit*, schreibt nämlich Tertullian: *pro quo lugerent? utique pro mortuo. Ad quem lugerent? utique ad dominum, ut quo modo auferatur de medio eorum, non utique ut extra ecclesiam detur. Hoc enim non a deo postularetur, quod erat in praesidentis officio, sed ut per mortem hanc quoque communem et propriam carnis ipsius, quae jam cadaver corruptiionem esset et immunditia inrecuperabili tabiosum, plenus de ecclesia deberet auferri. Et ideo, quoquo modo interim potuit auferri, iudicavit dedendum ejusmodi satanae in interitum carnis. Maledici enim jam sequebatur, quae diabolo projiciebatur, ut sacramento benedictionis exauctoraretur *nunquam in castra ecclesiae reversura.*<sup>1)</sup> (248, 18) Auch diese Stelle zeigt*

1) Durch diese willkürliche Exegese sucht Tertullian zu beweisen, daß der Sünder, der im 2. Korintherbrief Verzeihung findet, nicht der Blutschänder des 1. Korintherbriefes sein könne. Sogar das Wort „*dilectionem*“ 2. Kor. 2, 8 wird gepreßt, um zu beweisen, daß die monströsen Sünder von jeder Möglichkeit der Verzeihung ausgeschlossen sind und die montanistische Praxis, sie von der kirchlichen Buße auszuschließen, die richtige und notwendige sei. (cap. 13, 244, 16 vgl. S. 95 Anm 2). So folgt für Tertullian erst recht, daß 2 Kor. 2, 5 ff. nicht der Blutschänder gemeint sein kann; es könnte höchstens ein fornicator gemeint sein. — Es verdient noch angemerkt zu werden, daß die Katholiken das „*tradere satanae in interitum carnis*“ auf zeitweiligen Ausschluß aus der Kirche und auf die Bußübung mit nachfolgender Rekonkiliation deuteten: *hic jam carnis interitum in officium poenitentiae interpretantur . . . ut ex hoc argumententur, fornicatorem, immo incestum non in perditionem satanae ab apostolo traditum, sed in emendationem, quasi postea veniam consecuturum, igitur et consecutum* (cap. 13; 244, 22). Ebenso deuteten sie, und sicher mit Recht 1 Tim. 1, 20 *ut emendarentur non blasphemare auf die gerügten und bestrafte Sünder selbst. Zum Beweise dafür, daß „tradere satanae“ keineswegs eine eotige Straffentzug bedeute, beriefen sie sich auch auf 2. Kor. 12, 7, worauf Tertullian antwortet: hier sei nur von einem angelus satanae, nicht vom Satan selbst die Rede. (245, 3). Diese Ausführungen und die ins Detail gehende*

übrigens ebenso wie die vorher zitierte, daß die Versöhnung mit Gott die Versöhnung mit der Kirche zur Folge hat, das „nunquam in castra ecclesiae reversura“ steht korrelativ zu der unbedingten Verfassung der Versöhnung vor Gott, wie das „solatium navis ecclesiae non habentes“ korrelativ zu dem göttlichen Verdikt steht. Die Beziehung des Forums der Kirche zum Forum Gottes ist überall beibehalten. Das unbedingte und gänzlich unabänderliche göttliche Verdammungsurteil bewirkt, daß die monströsen Sünder von jeder Teilnahme an der Kirche ausgeschlossen sind. Bei den anderen schweren Sündern bleibt eine Verbindung mit der Kirche insofern noch bestehen, als sie zur Buße vor der Kirche (aber nicht zur *paenitentia secunda*) zugelassen werden, um eventuell noch Verzeihung bei Gott und dann auch die Gemeinschaft mit der Kirche wiederzuerlangen.<sup>1)</sup> Aber als allgemeine Regel gilt auch für sie, daß sie vergießen „jejunas pacis lacrimas“ (cap. 1, 222, 7); denn *nemo praesumat, vitiatum a deo redintegrari denuo posse* (c. 16; 252, 5); sie sind aus der Kirche ausgestoßen, *ut paenitentiam perderent*. (c. 15; 252, 5). So sehr ist Tertullian von dem Gedanken erfüllt, daß Gott solchen Sündern nicht verzeihen will, daß er seine Lieblingsidee von der Eineike ihm unterordnet und im Anschluß an das Zitat: *praestet nubere quam uri* folgende Ergeße zum besten gibt: *quibus oro ignibus*

Ergeße erwecken den Eindruck, daß sie nicht erst durch das Edikt des Kallist hervorerufen worden sind.

1) vgl. auch Adam (a. a. O. 225), der aber die Sache minder genau darstellt, wenn er schreibt: „In dem kirchlichen Verdammungsurteil erblickte ihr (der Montanisten) Rigorismus gar zu gern ein ewiges göttliches Verdikt.“ Man wird besser sagen: Weil ihr Rigorismus an der Gnade Gottes verzweifelte und die Buße als sakramentale kirchliche Institution in der Hauptsache leugnete, so wurde von der Kirche verlangt, den ewigen Ausschluß zu dekretieren. In wesentlicher Übereinstimmung mit meinen Ausführungen betont aber Adam die Wahrung des Zusammenhanges zwischen dem kirchlichen und göttlichen Forum bei Tertullian selbst als er Montanist geworden war, und richtig hat er erkannt, daß den schweren Sündern nur eine ungewisse Rettungsmöglichkeit blieb. Nur hätte er den Unterschied zwischen der Lage der schweren und monströsen Sünder hervorheben müssen; die von ihm zitierte Stelle *de pud.* 14 bezieht sich nur auf letztere. Dagegen hat Adam den Gedanken der „Wertheiligkeit“ bei Tertullian m. G. zu scharf und einseitig in den Vordergrund gerückt und ist zu Schlußfolgerungen gelangt, die der Einschränkung bedürfen, ein Punkt der hier nicht weiter erörtert werden kann.

deterius est uri, concupiscentiae an poenae? atquin si fornicatio habet veniam, non uritur concupiscentia ejus. Apostoli autem magis est, poenae ignibus providere; quodsi poena est quae urit, ergo veniam non habet fornicatio, quam manet poena . . . Quarta remedia instaurat spiritus sanctus, ne id scilicet denuo admittatur, quod *ignosci denuo non vult*. (c. 16; 254. 19.)

Zum Abschluß dieser Ausführung sei noch auf eine Stelle hingewiesen, die den Gegensatz der Anschauungen prägnant zum Ausdruck bringt. Die von der Unkeuschheit handelnden Stellen beim Apostel fassen die Katholiken als apostolische Mahnungen und Warnungen auf, die aber, ernste Buße vorausgesetzt, die Verzeihung, und zwar die Verzeihung vor Gott und somit vor der Kirche, nicht ausschließen. Sed haec (die von der Unzucht handelnden Stellen) ad interdictionem pertinebunt omnis impudicitiae et ad indictionem omnis pudicitiae, salvo tamen loco veniae, quae non statim denegatur, si delicta damnantur . . . Adimi quidem peccatoribus . . . communicationem, sed ad praesens, restituendam scilicet ex paenitentiae ambitu, secundum illam clementiam dei, quae mavult peccatoris paenitentiam quam mortem. (c. 18; 258, 28; 259, 23).

So die Katholiken, die offenbar die venia vor Gott und communicatio vor der Kirche unmittelbar zusammenhängend denken. Und was antwortet Tertullian? *Hoc fundamentum opinionis vestrae usquequaque pulsandum est*. Und welches ist dieses Fundament der katholischen Anschauung? Daß Gott verzeihen will wegen seiner Barmherzigkeit auf Grund des Verdienstes Christi. Und welche Ansicht stellt Tertullian als die seinige und die montanistische ihr gegenüber zugleich als solche, die er beim Apostel gefunden haben will? *Debuerat* (sc. apostolus) enim quae damnauerat proinde determinasse, quonam usque et sub qua condicione damnasset, si temporali et condicional (nämlich unter der Bedingung der Buße, wie aus dem vorhergehenden Satze sich ergibt) et non perpetua severitate damnasset. Porro cum in omnibus et post fidem (nach der Taufe) talem (den schweren Sünder) prohibeat admitti et admissum a communicatione detrudat, *nostrae magis sententiae adsistit*, eam paenitentiam ostendens dominum malle, quae ante fidem, quae ante baptisma morte peccatoris potior habeatur, semel diluendi per Christi gratiam semel pro peccatis nostris morte functi.

Ita clementia Dei malentis paenitentiam peccatoris quam mortem ad ignorantes adhuc et adhuc incredulos spectat, quorum causa liberandorum venerit Christus, non qui jam deum norint et sacramentum didicerint fidei (cap. 18. 261, 6).

So sehr wirkt allerdings die kirchliche Vergangenheit und wohl auch die Absicht, zur Kirche sich nicht in zu schroffen Gegensatz zu stellen und den Anschein einer bloßen Verschärfung der Disziplin zu wahren, ein, daß er sich genötigt sieht, den Rigorismus zu mäßigen durch den Zusatz: *salva illa paenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, aut majoribus et inremissibilibus a deo solo.* Aber wir wissen jetzt, wie wenig die letzteren Worte besagen wollen. Das allgemeine Prinzip soll durch sie nicht in Frage gestellt werden. So erklärt sich denn auch die oft angeführte und ungenau interpretierte Stelle im cap. 3, die Zeugnis abgelegt für die Verlegenheit Tertullians, wenn er sich mit seiner früheren Ansicht auseinandersetzen und Gegnern antworten muß, die ihm seine eigenen früheren Prinzipien vorhalten, aber keineswegs die Möglichkeit einer Verzeihung eröffnen will, die, bloß vor Gott und dem Gewissen des Sünders sich vollziehend, mit dem Ausschluß von der Kirche zusammenbesteht. Der Einwand der Katholiken: *si aliqua praenitentia caret venia, jam nec in totum agenda tibi est* gegen jene „Art der Buße“, von der die montanistische Doktrin feststellte, „daß sie der Verzeihung entbehre“ (c. 3; 224, 20) trifft die montanistische Disziplin aufs Haupt und stellt sie vor die Alternative, entweder die Buße ganz fahren zu lassen, wie sie dies ja auch konsequent bei den monströsen Sündern tat, oder aber die Vergebung vor Gott und damit auch vor der Kirche als Zweck und naturgemäßen Abschluß der Buße zuzugestehen. Tertullian, sonst so stark und schroff in der Verfolgung der Prinzipien bis in ihrer letzten Konsequenzen, wurde mit diesem Einwand vor die Inkonsequenz des montanistischen Doktrin und Disziplin gestellt. Weshalb zog sie nicht für alle schweren Sünder jene Konsequenz, die sie für die monströsen Sünder zu ziehen sich nicht scheute? Er fühlt den Druck des Einwandes (*merito itaque opponunt*) und weiß keine andere Ausflucht als die Unterscheidung zwischen einer bloßen *pax humana* und einer *pax* vor Gott. Aber an erstere dachten seine Gegner gar nicht und gerade die letztere stand in Frage, und diese leugnete Tertullian, wie er dies selbst

in der Formulierung des Einwandes anzuerkennen gezwungen ist. Gegen jene Art der Buße richtete sich der Einwand, *quam cum maxime definimus venia carere*. Deshalb seine geschraubte Antwort, die nur jene täuschen kann, die sein die Möglichkeit der Verzeihung vor Gott leugnendes und auf Ausnahmefälle beschränkendes Prinzip vergessen haben. Es ist genau der dargelegte Standpunkt, der in den Worten zum Ausdruck kommt: *ad dominum remissa (sc. paenitentia) et illi prostrata hoc ipso magis operabitur veniam, quod eam a solo deo exorat, quod delicto suo humanam pacem sufficere non credit . . . de notae suae exemplo ceteros admonet et lacrimas fratrum sibi quoque advocat et redit plus utique negotiata, compassionem scilicet quam communicationem* — Sätze, die nur der Widerhall des montanistischen Drafels: *non faciam, ne et alii delinquant* sind. Und wenn er fortfährt: *non vacabit (sc. paenitentia) ab emolumento, si non vacaverit ab officio*, so werden die Bisher konkret gesprochen auf eine vielleicht doch noch eintretende, durch die Geistbegabten zu verkündende göttliche Erbarmung vertröstet. Ob er an die Verzeihung beim Eintritt in die Ewigkeit gedacht hat, mag dahingestellt sein. Die Worte: *et si pacem hic non metit apud dominum seminat; nec amittit sed praeparat fructum* können diesen Gedanken nahelegen; aber jedenfalls fallen auf sie die düstren Schatten jenes Rigorismus, der die Barmherzigkeit Gottes auf die Sünden vor der Taufe einschränkt, der nur eine kleine Zahl von Heiligen als die pneumatische Kirche des hl. Geistes verehrt, und dieser Kirche den Zweck setzt, die schweren Sünder als unheilbare, dem ewigen Untergang gewidmeten Glieder unbarmherzig von sich zu stoßen, und der nur unwillig eine bloße Rettungsmöglichkeit ihnen läßt. Eine unrichtige Auffassung ist es auch, wenn man sagt, daß diese Sünder auf ihre „eigenen Kräfte“ auf den „Weg der Selbstheiligung“<sup>1)</sup> verwiesen worden seien.

1) So Batiffol, *Études*, 95; auch Adam, (a. a. O.) 171 gibt diesem Gedanken zu breiten Spielraum. Die Stelle *de pud.* 10, (240, 25) auf welche Adam verweist, hat nicht den Sinn, den er ihr beilegt, weist vielmehr nach einer ganz anderen Richtung hin. Die Stelle *Matth.* 3, 8 f. *facite dignos paenitentiae fructus . . . potest deus de lapidibus istis filios suscitare Abrahae*, sucht Tertullian für seine Ansicht zu benutzen, nach der die Verzeihung der schweren Sünden nur in der Taufe stattfindet. *Sic et nos sequitur (sc. Johannes), qui haecenus (bis zur Übernahme der Buße vor*

Im Hintergrunde steht nicht der Gedanke der „Selbstheiligung“ und der „Werkgerechtigkeit“, sondern der düstere, die Barmherzigkeit Gottes leugnende oder beschränkende Rigorismus. Aller Bußeifer der widernatürlichen Sünder gilt als vergeblich, und dem Bußeifer der anderen schweren Sünder wurde nur eine Rettungsmöglichkeit gelassen. Das Prinzip wurde, weil es in seiner Schroffheit zu abstoßend wirkte und sich zum katholischen Gedanken in zu scharfen Gegensatz stellte, in etwa durchbrochen.  
(Fortf. folgt.)



## XVIII.

## Ein Schatzverzeichnis der Kirche zu Vormbach am Inn.

Von Dr. Albert Michael Koeniger.

Vormbach, zwischen Passau und Schärding am Inn gelegen, findet sich schon um 770 urkundlich erwähnt.<sup>1)</sup> Im 10. Jahrhundert erbaute dortselbst Graf Tiemo I. von Vormbach ein Schloß und von ihm rührt wahrscheinlich die Ortskirche zu St. Martin her,<sup>2)</sup> die als Filialkirche wohl zu Sulzbach a. J. gehörte. Noch im selben Jahrhundert dürfte zu Vormbach auch das spätere Wallfahrtskirchlein Maria am Sand entstanden sein, das infolge eines Gelübdes errichtet und erst 1831 wegen Baufälligkeit abgetragen werden mußte. Im Jahre 1050 ward neben letzterem ein kleines Kloster (Kanonikat) gegründet, das aber erst zur Entfaltung gelangte, als es unterm 17. Dezember 1094 von dem damaligen Grafen von Vormbach, Tiemo II., reich dotiert und mit Benediktinermönchen besetzt wurde. Am gleichen Tage weihte es Bischof Ulrich von Passau ein und gewährte ihm das Recht der freien Abtwahl.<sup>3)</sup>

Noch unter dem ersten Abte Berengar (1094—1108) wurde dem jungen Kloster nebst anderen Kirchen auch die zu St. Martin in Vormbach mit Zehnt und Zubehör 1096 übergeben und

1) UB. ob der Enns I 54. — Zur Geschichte von V. vgl. Ehrhard, Geschichte und Topographie der Umgebung von Passau, in: Verh. des hist. Vereins für Niederbayern XL (1904) 175—207. Vgl. dazu *Mon. boica* IV, 11—126 (Vormbacher Traditionsbuch).

2) Ehrhard 204. — 3) Ehrhard 175 f.

unter dem zweiten Abte Wirnto (1108—1127) erhielt sie pfarrliche Rechte.<sup>1)</sup>

Die Abtei Vormbach sah nun durch lange Zeiten herauf bis ins 19. Jahrhundert gute und böse Tage, bis endlich, 708 Jahre nach seiner Gründung, das Kloster am 26. Mai 1803 aufgehoben wurde.<sup>2)</sup> Bereits am 25. Juli 1803 erschien die Regierungskommission an Ort und Stelle, um von den Schätzen des Klosters Einsicht zu nehmen; doch gewährte die Bibliothek, wie einer der Kommissäre, Frh. v. Aretin, berichtet, keine große Ausbeute: nur 12 Manuskripte wurden des Aushebens für werthachtet und nach München geschickt.<sup>3)</sup> Unter diesen befand sich auch die heute noch in der kgl. Hof- und Staatsbibliothek dortselbst vorhandene und im Manuskriptenkatalog III 3 mit Nr. 6141 verzeichnete Handschrift, welche auf ihrem letzten Blatte zwei Schatzverzeichnisse der Kirche zu Vormbach enthält, die jedoch, wie wir bald sehen werden, identisch sind. Soweit ich weiß, sind dieselben noch nicht veröffentlicht; für eine kommende Geschichte der Schatzverzeichnisse sind sie aber nicht ganz ohne Wert und auch zur künftigen Geschichte der mittelalterlichen Bibliotheken liefern sie einen kleinen Beitrag, wie sie ebenso für die Liturgiegeschichte nicht ohne Belang sind. Sie mögen deswegen hier Veröffentlichung finden.

Da beide Stücke undatiert sind, müssen wir uns die Handschrift Nr. 6141 selbst etwas näher ansehen. In weißem, gepreßtem Leder gebunden, mit Messingschließen und schwarzgrünem Schnitt, weist sie vorn auf dem Deckel in Gold die Jahreszahl 1620 auf und mißt mit jenem 18 × 24 cm. Den Inhalt bilden 162 Pergamentblätter von 17 × 22,5 cm Größe, die sämtlich beschrieben sind und zwar bis fol. 161a in zwei Spalten von je 5 cm Breite. An der Hauptmasse des Buches sind zwei Schreiber beteiligt, die beide sehr sauber und exakt ihre Arbeit verrichtet haben. Die Hand des einen ist bis fol. 81b zu verfolgen, wo sie von einer zweiten abgelöst wird, die etwas größere und kräftigere Schriftzüge und schwärzere Tinte gebraucht. Bei der Miniatur des zweiten Schreibers verrät sich ein viel gröberes, stumpferes Instrument als bei der des ersten, dagegen ist er in Ausmalung der Initialen seinem Vorgänger unverkenn-

1) Ehrhard 177, 179. — 2) Ehrhard 201. — 3) Aretin, Beiträge V 103 f. und 111.

bar überlegen. Der ganze Bestand bis fol. 161 a ist aber, wenn auch von zwei Händen gefertigt, der Schriftgattung nach zu urteilen doch vollständig gleichzeitig: es ist die nachkarolingische Minuskel des 10. Jahrhunderts.<sup>1)</sup>

Die Blätter 1 a bis 15 b enthalten ein sogenanntes Kapitulare (Comes), d. h. ein Register mit den Anfangs- und Schlußworten der (hier) evangelischen Perikopen des Kirchenjahrs, nach einer römischen Vorlage gefertigt, wie sich aus der Kamhaftmachung der Kirchen Roms ergibt. Daran schließen sich ein Prologus quatuor evangeliorum, eine epistola s. Hieronymi (ad Damasum), ein Inhaltsverzeichnis der einzelnen Kapitel des Matthäus-Evangeliums, ein Prolog zu letzterem und 10 synoptische Tafeln zu den Evangelien insgesamt. Nun folgt der Text des Matthäus selbst und der Reihenfolge nach die übrigen Evangelien, jedes mit einem Prolog versehen.

Was sonst noch auf den letzten anderthalb Blättern der Handschrift steht, befindet sich in keinem inneren Zusammenhang mit der eben namhaft gemachten Hauptmasse derselben; es sind, wie sonst üblich, spätere Einträge verschiedener Hand und verschiedenen Inhalts. Zunächst kommt fol. 161 b eine Omelia cotidiana victoris, deren Schriftcharakter spätestens in die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts zu setzen ist; denn er zeigt Reste der Kursive in dem e und r, welsch letzteres bei Verbindungen mit nachfolgendem t einen hochhinaufgezogenen, spitz angelegten Winkel aufweist.<sup>2)</sup> Auf fol. 162 a und teilweise 162 b stehen zwei Weihnachts-Sequenzen „Natus ante secula“ und „Eia recolamus laudibus“, deren erste Rotker dem Stammler als Verfasser zukommt, während die zweite neuestens ihm abgesprochen wird.<sup>3)</sup> Beide sind in der Schrift des 10. Jahrhunderts geschrieben, jedoch ohne kursive Spuren,<sup>4)</sup> so daß man sie also schon aus diesem Grunde später als das vorige Stück ansehen muß. Von gleicher Hand folgt dann auf fol. 162 b

1) Der Schriftcharakter deckt sich mit Tafel 17 in *Arnold-Langl*: 4. Aufl., Berlin 1904, die auf das 10. Jahrhundert angelegt ist.

2) Vgl. *Paoli-Lohmeyer*, *Lat. Paläographie*, Innsbruck 1902, 40 f.

3) *W. v. Winterfeld*, Welche Sequenzen hat Rotker verfaßt? in *J. f. d. Alt. u. Lit.* 47 (1905) 330 f.

4) Tafel 52 in *Arnold-Langl*, 4. Aufl., Berlin 1906, ins 10. Jahrhundert dort gesetzt, zeigt den nämlichen Typus.

ein Profalobspruch auf Maria und eine weitere, gleichzeitige Hand fügte hiezu einen mit Reumen versehenen Lobspruch auf den neugeborenen Heiland (Quis est iste puer).

Die letzten der Einträge auf fol. 162b sind nun unsere beiden Schatzverzeichnisse. Das eine derselben (I) ist oben links ganz am Rande der Länge nach neben dem Texte in hellbrauner Tinte (3 × 12,5 cm) herunter geschrieben, während das andere (II) das letzte Drittel des Blattes, in zwei Spalten geteilt (je 5 × 4,5 cm), mit tief schwarzbrauner Tinte, einnimmt. Jedes stammt von anderer Hand; I in langgestreckten, wenig Kunstfertigkeit offenbarenden Buchstaben, II in kleinerer, zierlicherer und regelmäßigerer Schrift. Sichtlich stehen Beide der Zeit nach nicht fern, und sie stellen die vollendete Minuskel (11. und 12. Jahrhundert) dar; doch zeigt II etwas edigere, die kommende Gotik bereits mehr verratende Formen und man erkennt schon hieraus das jüngere Alter.<sup>1)</sup> Zur weiteren Beurteilung müssen wir nun beide hersehen. Bei I kamen durch Zuschneiden beim Einbinden 1620 je ca. 3 Buchstaben in Wegfall; das Fehlende ist aber nicht schwer zu ergänzen.

I.	II.
XII Casule ·	(1. Spalte):
Cappe VI · [a halb sichtbar.	Hic est thesaurus ecclesie
Albe XXVI · [b " "	forebahcensis ·
Stole XVII · [o " "	XII Casule · Cappe VI ·
Tria cingula ·	Albe XXX · Stole XVIII ·
Dalmatic III · [m " "	Tria cingula · Zone
Subdiaconalia	XXXVI · Dalmatic III ·
III cum tribus fa-	Subdiaconalia III ·
nonibus · Pallia	
altaris VII · [a " "	(2. Spalte):
Dorsalia II ·	Pallia altaris X ·
Mappule VI ·	Dorsalia II ·
Calices III ·	Mappule VII ·
Plenaria III · [n " "	Calices III ·
tria argento [a " "	Arundines III ·
fabricata · [Häckerl v. r sichtbar.	Plenaria III ·
Arundines III ·	

Auf den ersten Blick erkennt man, daß beide Verzeichnisse identisch sind und somit der in II genannte Ort auch für I in

1) II läßt sich mit Tafel 21 in Krudt-Langl, 4. Aufl., in Einklang bringen (ca. 1135).

betrachtet kommt, daß von Anfang an eine diesbezügliche Bezeichnung gar nicht hatte.

Unter der „ecclesia Fornbachensis“ kann nun keine andere Kirche gemeint sein als die zu St. Martin in Vormbach. Denn zur Zeit, in welche die Verzeichnisse dem Schrifttypus nach fallen (11./12. Jahrhundert), bestanden dortselbst nur zwei Gotteshäuser, das ältere, eben genannte und die etwas jüngere Botivbez. Klosterkirche „Maria am Sand“; eine dritte, die große Klosterkirche, ward erst 1636 erbaut.<sup>1)</sup> In ungefähr gleichzeitigen Urkunden ist die St. Martinskirche auch tatsächlich einfach ecclesia Fornbachensis genannt; <sup>2)</sup> später, als seit der Vergabung derselben an das Kloster (1096) das Bewußtsein von der Zugehörigkeit beider Kirchen zum Kloster auch in der Bezeichnung zum Ausdruck kam, unterschied man die ecclesia maior von der ecclesia Dei genetricis, so in der um 1200 verfaßten Vita Wintonis.<sup>3)</sup>

Indem aber I jeden Vermerktes bezüglich des Ortes des Schatzes entbehrt, setzt es denselben als bekannt und gar nicht mißdeutbar voraus. Anders II, das zur genaueren und offenbar notwendigen Kennzeichnung der Angabe: *Hic est thesaurus ecclesiae Fornbachensis* nicht entraten kann. Dieser Umstand berechtigt zur Annahme, daß I zu einer Zeit eingetragen wurde, in der die Kirche zu St. Martin noch nicht an das Kloster vergabt war, daß ferner die Handschrift 6141 ursprünglich Eigentum dieser Kirche gewesen und ein Geistlicher derselben den Eintrag vornahm. Kirchenbücher wurden ja überhaupt gerne zum Eintragen von Inventarien benützt<sup>4)</sup> und so wird auch unser Komes als ein beim Gottesdienst unentbehrliches Handbuch zu solchem Zwecke herangezogen worden sein. Der Übergang der Kirche an das Kloster wird eine Neuinventarisierung veranlaßt haben und so ist es erklärbar, wenn hierbei die Inventarstücke eigens als der Kirche zu Vormbach gehörig bezeichnet werden. Daß bei Verzeichnis II weniger der Raum gespart wurde — damals war in den Klöstern sicherlich nicht, eher an einer Dorf-

1) Ehrhard 205. — 2) *Mon. boic.* IV, S. 19—21 (1122—1130).

3) *Mon. Germ.* SS XV, 2, 1131.

4) E. h. Gottlieb, Über mittelalterliche Bibliotheken, Leipzig 1890, 323 f.

kirche Mangel an Pergament<sup>1)</sup> — und daß auch dasselbe in seinen exakten Schriftzügen eine größere Schulung, wie sie eben die Klöster aufwiesen, voraussetzt, mag in etwa unsere Annahme unterstützen. B. II ward wohl nach I gefertigt; auf die sachlichen Unterschiede wird weiter unten hinzuweisen sein. Die geringen Zahlendifferenzen bei den einzelnen Stücken lassen erkennen, daß beide zeitlich kaum weit voneinander abliegen.

Es dürfte also wahrscheinlich sein, daß Verzeichnis II im Jahre 1096 oder nicht viel später hergestellt wurde, Verzeichnis I aber einige oder mehrere Jahre früher.

Was ihren Inhalt angeht, so wird man aus ihnen zunächst im allgemeinen auf einen besonderen Reichtum der Vormbacher Ortskirche im 11. Jahrhundert nicht schließen können. Sie hatte offenbar nur das zum Gottesdienste Notwendigste zur Verfügung, ohne nennenswerte Kostbarkeiten. Geht man gleichzeitige Inventare größerer Gotteshäuser und besonders von Klosterkirchen durch, dann wird einem erst der „Reichtum“ der Kirche zu Vormbach klar. Unsere beiden Verzeichnisse sind aber wohl typisch für den Besitz einer gewöhnlichen Landkirche damaliger Zeit an kirchlichen Gebrauchsgegenständen; daß es noch ärmere gab, soll nicht geleugnet werden. Der Zahl der Gewänder nach zu schließen, mögen etwa 2—3 Geistliche mit mehreren Chorknaben an unsrer Kirche tätig gewesen sein. Das nicht weit entfernte Eholwing, ebenfalls im Besitz der Grafen von Vormbach, hatte an seiner Kirche, die eine Pertinenz der Vormbacher darstellte, nach der Schenkungsurkunde von 1096 damals vier Hofkapläne;<sup>2)</sup> allerdings war es auch der Lieblingsaufenthalt der Grafen und seine Kirche hatte schon 1040 pfarrliche Rechte (Tauf- und Begräbnisrecht).<sup>3)</sup> Vielleicht, daß die Eholwinger Kapläne Vormbach mit-

Der Qualität nach trugen die aufgeführten Gegenstände offenbar den Durchschnittscharakter an sich; denn bei keinem ist ein Unterschied hervorgehoben zwischen einfachen und reicher ausgestatteten, was besonders bezüglich der Kultgewänder auffällt, deren etwaige reichere Ausstattung sonst immer eigens betont wird. Auch ein Unterschied in den Farben ist nicht berücksich-

1) Vgl. B. Wattenbach, Schriftwesen im M. A., 1896<sup>2</sup>, 125 f.

2) Mon. boic. IV. 14. — 3) Ehrhard, 178.

tigt, da ein solcher in prinzipieller Hinsicht damals noch nicht bekannt war; erst Innozenz III. (1198—1216) führte die Kultfarben im heutigen Sinne ein.<sup>1)</sup>

Die Reihenfolge, in welcher die Gegenstände geordnet erscheinen, ist folgende: 1. Gewandstücke und Leinenzeug, 2. metallene Geräte, 3. Bücher. In I sind zwar die arundines erst nach den planaria genannt; bei Aufstellung von II fühlte man offenbar das Bedürfnis, die metallenen Gegenstände zusammenzunehmen und kehrte beide der Ordnung nach um. Diese Reihenfolge, wie sie unsre Verzeichnisse im ganzen aufweisen, ist im Prinzip auch die sonst in den Inventarien übliche.

Besehen wir uns noch die Stücke im einzelnen näher. Der bis ums Jahr 1000 in Italien meist gebräuchliche Name planeta für Messgewand in unserem heutigen Sinn<sup>2)</sup> ist hier gegeben durch das sonst übliche Wort casula. Es werden 12 R a s e l n aufgezählt, eine verhältnismäßig hohe Zahl; dabei sind aber sicher auch diejenigen mitgerechnet, welche die Diakone an Fasttagen statt der Dalmatik trugen;<sup>3)</sup> so entspricht die Zahl der sonstigen Größe des „Schatzes“. Unter den cappae sind den ganzen Körper bedeckende Überwurfkleider, dem heutigen Bluviale entsprechend, zu verstehen, die vor allem in den Chor angezogen wurden.<sup>4)</sup> Ein Inventar des Klosters Prüfening bei Reglheim aus dem Jahre 1165, herausgegeben von O. Holder-Egger, wegen seiner allgemeinen Bemerkungen über die Kultkleider der einzelnen Weihestufen wertvoll, nennt die cappa ein spezielles kirchliches Kleidungsstück der Chorknaben;<sup>5)</sup> als solches dürfte sie auch in unsern Verzeichnissen in Betracht kommen. — Die hohe Zahl (26 bzw. 30) der Alben erklärt sich aus der Benützung dieses Sakralkleides von seiten sämtlicher Mönche, der höheren wie der niederen. — Ihr entspricht ungefähr die Anzahl der in II namhaft gemachten zornae. Über die Bedeutung der letzteren und der beidesmal in Dreizahl aufgeführten cingula müssen wir uns noch klar werden.

1) D. Kellner, Geortologie, Freiburg 1906<sup>2</sup>, 51 f.

2) J. Braun, S. J., Die liturgische Gewandung, Freiburg 1907, 151.

3) Braun, 163.

4) Fr. X. Kraus, Realencyklopädie der christl. Altertümer II (1886) 628; Du Cange, Glossarium 1884<sup>2</sup> II 111.

5) „Aus Münchener Handschriften“, Neues Archiv XIII (1888) 562.

„An Stellen“, sagt Krieg, „wo von zwei Gürteln die Rede ist, dem Cingulum und Subcingulum, dürfte die Sache dahin zu deuten sein, daß ersteres der schmale, unter dem Hauch der Albe verborgene Gürtel, letzteres das darüber liegende Zierstück ist.“<sup>1)</sup> Nach dieser Richtung hin sind sicherlich auch die beiden Begriffe *cingula* und *zonas* in II zu fassen d. h. erstere als kostbarere Zierstücke, letztere als die gewöhnlich leinenen, heute noch für alle höheren Ordines gebräuchlichen Gürtel zum Aufschürzen der Albe. Dem entspricht es auch, wenn nur drei der ersten Art, dagegen 36 der zweiten in II inventarisiert sind. Wenn I letztere überhaupt nicht nennt, so liegt das ohne Zweifel in ihrer qualitativen Bedeutungslosigkeit, wie denn überhaupt die Schatzverzeichnisse nur selten von dem liturgischen Zingulum (hier *zona* genannt) reden.<sup>2)</sup> Daß aber in II sie eigens eingetragen sind, hat seinen Grund wahrscheinlich in der erklärlichen genaueren Inventarisierung bei oder bald nach der Übergabe der St. Martinskirche an das Kloster Bormbach. Bemerkenswert bleibt, daß das Wort *cingulum* hier statt des sonst sogenannten *subcingulum* vorkommt. — Betreffs der 17 bezw. 18 Stolen mag nur erwähnt werden, daß der hierfür vordem gebräuchliche Ausdruck *orarium* noch bis ins 11. Jahrhundert hin und wieder sich zeigt.<sup>3)</sup> — Die Dalmatiken sind das spezifische Kultgewand der Diakonen; als solches für die Subdiakonen sind die *subdiaconalia* aufgezählt. Mit diesem Namen führt sie auch der Ordo Romanus VI. aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts vor, während sie beispielsweise bei Ekkehard IV. von St. Gallen in seinen Casus, bei Honorius von Augustodunum u. a.,<sup>4)</sup> auch in dem oben erwähnten Prüfeningener Inventar *subtilia* heißen.<sup>5)</sup> — Bei Aufzählung der *subdiaconalia*, die ohne Zweifel auch für Verzeichnis I in der Dreizahl zu nehmen sind, fügt dieses noch an: *cum tribus fanoibus*. Fano ist im 9. und 10. Jahrhundert der Ausdruck für Manipel; mit der Wende des Jahrtausends trat der Gebrauch des Wortes *manipulus* in den Vordergrund, im 12. Jahrhundert jedoch war wieder *fano* das gewöhnlichere.<sup>6)</sup>

1) Strauß RE. II, 193, 2. Sp. unter „Kleidung, liturg.“

2) Braun, 106. — 3) Braun, 566.

4) E. Du Cange VII<sup>2</sup> 611. — 5) Neues Archiv XIII 561.

6) Braun, 518.

So zeigt es sich bereits auch in unserem Verzeichnis. Warum aber spricht Verzeichnis II von den 3 Fanones oder Manipeln nicht? Noch im 10. Jahrhundert und teilweise auch im 11. diente der Manipel, aus Leinen und in der Hand getragen, praktischen Zwecken als Hand- oder Schweißtuch; seit dem 11. Jahrhundert aber begann er mehr und mehr ein bloßes Bierstück zu werden, das an den Arm gehängt wurde.<sup>1)</sup> Als Biermanipel kam er aber zunächst für die Subdiakonen in Anwendung; die Diakonen und Priester erhielten ihn als solchen erst später (12., 13. Jahrhundert).<sup>2)</sup> In dieser Art und Anwendung tritt er uns auch in Verzeichnis I entgegen; das cum deutet daraufhin, daß Manipel und Subdiakongewand zusammengehören, da letzteres ohne ersteren praktisch nicht in Gebrauch steht. Dies mag auch der Grund gewesen sein, warum die Fanones in II nicht mehr erwähnt werden; mit Namhaftmachung der Subdiakonalien sind sie als vorhanden vorausgesetzt. Das eine aber erhellt klar aus beiden Verzeichnissen, daß Manipel für Priester und Diakone nicht vorgeführt werden, daß sie also damals in der Form von Biermanipeln von beiden Kategorien noch nicht getragen wurden. Doch auch reine Leinenmanipel werden nicht aufgezählt; wenn sie bei der Liturgie in Verwendung gewesen und als liturgische Gebrauchsstücke betrachtet worden wären, würden sie wahrscheinlich in II, das ja auch die 36 einfachen Zone namhaft gemacht, eingetragen worden sein. Auch das Präfeningener Verzeichnis von 1165 weiß von Manipeln für die beiden oberen Ordines noch nichts; der allgemeine Vermerk über die priesterliche Kleidung dortselbst, der u. a. von *stola cum manipulo* redet, wird dadurch illusorisch, daß bei der tatsächlichen Aufzählung der Priestergewänder dieses Klosters ein Manipel sich nicht findet.<sup>3)</sup>

Die Aufzählung der Subdiakonalia und bezw. der Fanones bringt den Kreis der Sakralkleider der Geistlichen in beiden Verzeichnissen zum Abschluß, der, wenn auch äußerlich nicht besonders bemerkbar, — ob in II deswegen eine zweite Kolumne begonnen wurde, läßt sich nicht bestimmen — der Sache nach doch sich herausfühlen läßt. Auffällig ist, daß von einem *Humeralis* (*Amittus*) in keinem der Verzeichnisse die Rede ist.

1) Kraus RE. II 196, 1. Sp.; Braun, 532.

2) Vgl. Braun, 536. — 3) Neues Archiv XIII, 561.

Zwar ist ja festgestellt, daß das Schultertuch „verhältnismäßig spät auftritt“, denn erst „seit dem 9. Jahrhundert ist es in allgemeineren Gebrauch gekommen“;<sup>1)</sup> die Zeit aber, in welche unsre Inventarien fallen, ließe dasselbe doch schon als im Gebrauch stehend vermuten. Das Prüfeningerverzeichnis von 1165 nennt 6 Stücke. Unbetrachtet der erklärlichen und, wie wir bezüglich der *zonas* festgestellt haben, auch tatsächlichen Genauigkeit vom Verzeichnis II muß man jedoch sagen, daß entweder ein *Humerales* um 1096 in Vormbach noch nicht im Gebrauch stand oder daß man es dort mindestens nicht zu den liturgischen Gewandstücken rechnete.

Den zweiten Kreis der inventarisierten Gegenstände unsrer Verzeichnisse beginnen die Altartücher (*pallia*), die in II eine Vermehrung durch 3 Stücke gegenüber I aufweisen. — Die Dorfsalien waren an den Wänden hinter den Sätzen im Chor aufgehängte Teppiche, einerseits zur Zierde, andererseits und wohl hauptsächlich zum Schutze vor der Kälte von den Wänden her.<sup>2)</sup> Auch in diesen Dorfsalien zeigt die Vormbacher Kirche damals keinen Reichtum, denn die genannten zwei waren eben nur das Notwendigste in dieser Hinsicht. Das Prüfeningerverzeichnis z. B. zählt nicht weniger als 5 bessere und 4 mindere Dorfsalien auf. — Nicht ganz klar ist, was unter den nun folgenden *mappulae* zu verstehen sei. *Mappula* ist sonst der Ausdruck für Manipel in seiner ursprünglichen Gestalt und Verwendungsweise;<sup>3)</sup> so könnte man, für sich betrachtet, auf den Gedanken kommen, unter den *mappulae* seien hier die Manipel für Priester und Diakone gemeint, die wir nach dem oben Gesagten<sup>4)</sup> in den Verzeichnissen sonst vermisten. Allein abgesehen davon, daß am Ende des 11. Jahrhunderts eben der ältere Ausdruck für Manipel wohl kaum mehr sich finden dürfte, sind unsere *mappulae* in einer Anzahl aufgeführt (6 bezw. 7), die keineswegs weder Zier- noch Leinenmanipel darunter vermuten läßt; denn ihre Zahl müßte doch den Stolen (17 bezw. 18) oder Kaseln (12) ungefähr gleich sein, da sie ja für Priester und Diakone (bezw. Subdiakone) hätten vorhanden sein müssen. Außerdem wird eine

1) Braun, 24.

2) Deuser in Kraus' RE. I 376; *Du Cange* III<sup>2</sup> 184.

3) Krieg in Kraus' RE. II 194, 1. Sp.; Braun, 517.

4) S. 212.

solche Vermutung durch die Stellung, welche die mappulae in der Reihenfolge unserer Inventarstücke einnehmen, nicht nahegelegt; sie hätten sonst ihren Platz weiter oben bei den Sakralkleidern, zumal in dem genauer verfahrenenden Inventar II gefunden. Vielleicht darf man sie, — und ihre Aufzählung vor den Kelchen läßt dazu neigen — als eine Art der später sogenannten Purifikatorien ansprechen, da „die Kelche wahrscheinlich an der in der Nähe des Altars befindlichen Biszina ausgewaschen und mit einem daselbst angebrachten Handtuch ausgetrocknet wurden.“<sup>1)</sup>

Betreffs der Kelche mag nur darauf hingewiesen werden, daß während der Zeit, die zwischen die Anlage der beiden Verzeichnisse fällt, dieselben um einen sich vermehrten; Grund und Anlaß läßt sich natürlich nicht feststellen. Von Interesse ist die Umstellung, welche sich bei den letzten beiden Gegenständen in II gegenüber I findet; wir haben oben schon darauf hingewiesen, daß offenbar sachliche Gründe dazu veranlaßten.<sup>2)</sup> Die Arundines waren Röhrchen aus Silber oder Gold, durch die bei der bis ins 13. Jahrhundert üblichen Kommunion unter beiden Gestalten der verwandeste Wein von seiten der Gläubigen eingenommen wurde;<sup>3)</sup> sonst findet sich dafür auch der Ausdruck *sistula*, wie bei Thietmar von Merseburg.<sup>4)</sup>

Zum Schlusse machen die Vormbacher Verzeichnisse noch die liturgischen Bücher der St. Martinskirche namhaft und zwar vier *Plenarien*, d. h. Bücher, die Sakramentar, Lektionar und Antiphonar in sich vereinigen. Hier weichen sie nun darin voneinander ab, daß in I noch der Zusatz steht: *tria argente fabricata*:<sup>5)</sup> unter den 4 vorhandenen Plenarien finden sich 3 silberbeschlagene und 1 gewöhnliches (in Leder). Das ist der einzige Fall, in welchem in unseren Verzeichnissen eine Unterscheidung der Qualität wegen nötig erschien, freilich nur in I.

1) B. Thalhofer, Handbuch der Liturgik I (1883) 845. — 2) S. 210.

3) *De Cange* I<sup>2</sup> 415. — 4) Thietmar Chronicon VII 40; vgl. *De Cange* III<sup>2</sup> 514.

5) Von dem *tria* ist nur noch der zweite Grundstrich des *a* sichtbar; es könnte aber auch der letzte Teil eines *m* oder *n* sein, doch sünde sich hierfür keine dem Text entsprechende Konjektur. — *Fabricata* ist ein Ausdruck, der sich häufig in den alten Inventarien bei Charakterisierung der Bücher findet. Vgl. Gottlieb a. a. O. 289.

Vielleicht daß II wegen I der Mühe einer Differenzierung sich überhoben glaubte oder aber, daß dem Kloster — man vergleiche das oben über die Anlegung der Verzeichnisse Gesagte <sup>1)</sup> — die silberbeschlagenen Bücher ihrem Werte nach gar nicht besonders auffielen, da es selbst womöglich rühmenswertere Schätze in solchen Dingen besaß.

Den inventarisierten Plenarien wäre schließlich noch unferreits der Komes selbst, in dem beide Vormbacher Verzeichnisse stehen, anzufügen, wofern natürlich unsere oben begründete Annahme, Verzeichnis I sei schon vor der Vergabung der Kirche zu St. Martin an das Kloster Vormbach eingetragen worden, auf volle Richtigkeit Anspruch erheben darf; denn die Handschriften, in welche Inventarverzeichnisse geschrieben wurden, sind häufig in das betreffende Inventar selbst aus naheliegenden Gründen gar nicht miteinbezogen worden. <sup>2)</sup> Über das Schicksal der erwähnten vier Vormbacher Plenarien scheinen keine Nachrichten mehr vorhanden zu sein. Der im Jahre 1610 gefertigte, auf der Münchner Staatsbibliothek befindliche *Catalogus codicum manuscriptorum in monasterio Formpacensi* (Cm. 6153) erwähnt ihrer wie auch unseres Komes nicht; er führt überhaupt keine liturgischen Bücher auf.



## XIX.

### Verjollene Unterrichts- u. Erbauungsbücher aus der Frühzeit des Buchdrucks.

Gebet- und Schulbücher verbrauchen sich allezeit gar schnell; nach dem Verbrauche legt man sie bei Seite, sie werden vergessen und verkommen nach und nach. Daher die Seltenheit so manchen Druckes, der der Frömmigkeit oder der Belehrung gedient hat. Von manchen derartigen Büchern hat sich ein oder das andere Exemplar erhalten, von manchen gar nur der Titel.

Es sei gestattet, hier eine kleine Zusammenstellung von besonders interessanten Lehr- und Erbauungsbüchern aus der Frühzeit des Buchdruckes zu geben.

1) S. 208. — 2) Gottlieb 324<sup>3</sup>.

Der sel. Janssen konnte für seine Geschichte des Volkes 4 Frühdrucke benützen, welche seitdem verschollen sind, nicht etwa als ob sein Nachlaß in Unordnung geraten wäre, sondern schon zu Lebzeiten wußte er ihren Verbleib nicht anzugeben, beziehungsweise nicht einmal von wem er sie entliehen hatte.

Zwei dieser Drucke konnte er bei einem Aufenthalte in Rom bei Kardinal Reischach einsehen und teilweise excerpieren, es war die christliche Ermahnung zu einem frommen Leben und das Buch von Früchten und Bäumen.

#### Ein cristlich ermanung. 1513.

1. Wie Janssen I, <sup>17-18</sup> 364 Note 1 angibt, fand er bei Kardinal Reischach in Rom einen Sammelband; dieser enthielt unter anderem die kulturgeschichtlich wichtigen Lettres de Pierre de Froissard. Lyon 1527, außerdem „Ein cristlich ermanung“, deren Druck Janssen I, XXXV ins Jahr 1513 <sup>1)</sup> setzt mit „Mainz“ als Druckort.

Alle Bemühungen, sei es in Rom, sei es in Deutschland oder Frankreich, des Buches habhaft zu werden, führten bis jetzt nicht zum Ziele.

Janssen machte sich Auszüge, die er zum Teile wiedergibt; im 1. Bande seiner Geschichte finden sich etwa sechs Stellen; sie alle zeichnen sich aus durch Kraft der Sprache, Klarheit des Inhaltes. Auf Grund dieser Stellen kann man den ev. Verlust des Buches nur beklagen. Das Buch zählt wenigstens 24 Blätter. Der Nachlaß Reischach's kam zur Versteigerung in Rom, weshalb man annehmen darf, daß das Buch doch noch einmal in Italien zum Vorschein kommt. <sup>2)</sup>

Derselbe Sammelband enthielt auch den köstlichen Druck: Buch von Früchten, Bäumen und Kräutern. Mainz 1498, ohne Name des Druckers oder Verfassers.

Das Buch bespricht die „verschiedene Geschlechter der Getreide“, und wie diese sich nach der Bodenbeschaffenheit richten sollen; es erwähnt die künstliche Verstärkung des Düngers, künstliche Anpflanzung von Waldungen und wendet sich mit

1) I, 274 Note 1 heißt der erweiterte Titel: Ein cristlich ermanung zum frommen leben. Mainz 1509 (nicht 1513).

2) Karl Graf v. Reischach starb 23. Dez. 1869 zu Annecy in Savoyen.

Vorkliebe dem Obst- und Weinbau zu. Letzterer sei eine Lieblingsbeschäftigung der Deutschen u. s. w. Janssen I, 363. 364.

Auch diese Stellen lassen das Buch schmerzlich vermiffen.

Die folgenden Nummern konnte Janssen in feiner Wohnung benutzen.

2. Über den „Seelenführer, ein nughberlich Buch für jeglichen cristen menschen zum frumen leben und seligen sterben“ erfahren wir bei Janssen I, LI daß er 47 Blätter in Quart zählte und 1498 bei Peter Schöffner in Mainz erschienen war; sonst nirgends finde ich diesen Druck erwähnt.

Etwas an sieben Stellen des ersten Bandes von Janssen finden sich Auszüge, ich hebe hervor die Stelle S. 47: „Frage die Kinde offen uf — mahnt er die Eltern — was sy vom Glauben und den Gebotten verstanden und in den Erclerungen der here Puncten vor Puncten in Kirche und Schule gelernt hant. Daran liegt ihr Heil und din eigen (dein eigenes Heil).“

Darnach fand also Religionsunterricht in der Schule statt, was sich auch sonst erweisen läßt.

Der sel. Janssen konnte sich nicht mehr erinnern, woher er diesen Wiegendruck erhalten hatte, ich vermute, daß er es von irgend einem adeligen Hauje oder Korporationsbibliothek erhalten habe. Auch seine hinterlassenen Brieffchaften geben keine Spur.

3. Nach Janssen I, LIV erschien im Jahre 1509 wieder zu Mainz bei Scheffer [wohl Schöffner] ein Wyhegertkin für alle frummen cristenmenschen. Er gibt daraus zwei Stellen, nämlich S. 70 und 75.

Es beginnt mit einem Gedichte:

Es taget minnencliche  
die sunn der gnaden vol:  
Jesús vom himelriche  
muß uns behüten wol.

Bei Janssen S. 75 wird eine das Lesen der Bibel betreffende Stelle aus Blatt 12 wiedergegeben.

Der Drucker kann Johann Schöffner sein, aber auch Peter Schöffner der Jüngere, Sohn des berühmten Peter Schöffner. Man darf der Hoffnung leben, daß dieses Buch wieder zum Vorschein kommt gleich dem Seelenführer.

4. Gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts besaß die Universitätsbibliothek zu Gießen ein Leben des heil. Martinus.

Im Jahre 1791 sandte der Bibliothekar H. Schmidt an die Redaktion des „Journal von und für Deutschland“ einige Bemerkungen zu Panzer's Deutsche Annalen und bezeichnete als Zusätze einen deutschen Gerson und ein Leben St. Martins, vierundfünfzig Blätter in Quart, unpaginiert, die die Aufschrift haben: dijt ist eyn vorredde in dijt boech von sant Martins leben.

Das Buch schließt: hie endet sich dijs boech von sant martins leben. Deo gracias. Amen. Sodann folgt noch ein lateinisches Gebet und ein doppelter deutscher Epilog.<sup>1)</sup>

Nirgends anderswo gedenkt die Bibliographie dieser Seltenheit; es ist wenig Aussicht zum Wiederfinden vorhanden. F.

PS. Gegen alles Erwarten taucht eben ein deutsches Beichtbüchlein auf, welches sicher als das allererste betrachtet werden kann, nämlich ein Peter Schöfflerdruck, Durandustype, aus den 60er Jahren. Der Druck fand sich in der Stiftsbibliothek zu Aschaffenburg. Die gelehrte Bewertung steht in sicherer Aussicht.



## XX.

### Kirchliche Zeitfragen.

#### Ein Hirtenbrief der Bischöfe der Kirchenprovinz Mailand zum Syllabus vom 4. Juli.<sup>2)</sup>

Von Stiftspropst Dr. A. Bellesheim in Aachen.

Von hervorragender Seite ist gesagt worden,<sup>3)</sup> der Syllabus v. 4. Juli betreffe deutsche Schriftsteller so gut wie gar nicht, richte sich vielmehr gegen Franzosen und Italiener. Ob das so ganz buchstäblich richtig ist, wollen wir hier nicht untersuchen.

1) Zentralblatt für Bibliothekwesen VII, 246; Copinger 3894.

2) Errori moderni. Comunicazione del Sillabo di Sua Santità Pio X. Lettera pastorale dell' episcopato lombardo. Luglio 1907 pag. 32. An der Spitze des lombardischen Episcopats steht rühmlich der Cardinal-Erzbischof Ferrari von Mailand. Von seinem Seeleneifer legen Zeugnis ab die Dekrete seiner Diözesansynode von 1902. Vgl. darüber meinen Bericht in Bering-Deiner, Archiv für kath. Kirchenrecht Bd. 83 (1903) S. 559—564.

3) Vom Abg. Dr. Spahn in einer politischen Rede zu Rheinfach am 11. August 1907.

Aber jedermann wird die überwiegende Bezugnahme auf Franzosen und Italiener ohne weiteres einräumen. Seit Jahren stehen weite Kreise der Geistlichkeit und Laienschaft Italiens unter dem Banne des Modernismus und Reformismus. Die in Betracht kommenden Fragen betreffen die sog. innere Apologetik, die zwar im Anschluß an Kardinal Newman, aber mit Übertreibung seiner Anschauungen, die althergebrachten *praesambula fidei* und *motiva credibilitatis* bis zur Bedeutungslosigkeit herabsetzt. Diesen Leuten gilt eine einzige Träne mehr als ein Duzend Syllogismen. Sodann befaßen sie sich mit der höhern Bibelkritik, die man von Baron Hügel in England und Loisy in Paris übernimmt. Noch stärker wirkt auf die italienischen Modernisten ein der Gedanke des Kulturkatholizismus, welchem der Syllabus vom 3. Juli 1907 in These 65 das Urteil gesprochen hat. Sie lautet: „der heutige Katholizismus läßt sich mit wahrer Wissenschaft nicht vereinigen, es sei denn, daß er in eine Art undogmatischen Christentums umgestaltet würde, d. h. in einen weitherzigen und liberalen Protestantismus.“

Seit Jahren hat sich mehr als ein italienischer Bischof in Hirten Schreiben und andern öffentlichen Kundgebungen wider diesen Geist der Neuerung gewendet und auf dessen Gefahren hingewiesen. Am 15. April 1907 ist für den Modernismus ein verhängnisvoller Tag angebrochen. Damals hat Papst Pius X. in einer Ansprache, die in der ganzen Welt tiefen Widerhall erzeugt, das Gebahren dieser Krypto-Protestanten offengelegt,<sup>1)</sup> nachdem bereits der Präfekt der Index-Kongregation, Kardinal Steinhuber, dem Kardinal-Erzbischof Ferrari von Mailand die von dem letztern ausgesprochene Verwerfung der mailänder Zeitschrift „Il Rinnovamento“ am 29. April 1907 brieflich mitgeteilt hatte.<sup>2)</sup> Wenn die Kongregation abweichend von ihrem althergebrachten Verfahren der Indizierung von Büchern jetzt auch eine Zeitschrift zensurierte, so geschah das wegen der Kühnheit und Gefährlichkeit des neuen Unternehmens.<sup>3)</sup>

1) Der italienische Urtext dieses *gravissimo discorso* steht in *Civiltà cattolica* 4 Maggio 1907 pag. 358–359. Die wichtigsten Stellen hat der hl. Vater mit besonders feierlichem Akzente betont.

2) *Civiltà catt.* 18 Maggio 1907 pag. 489.

3) *L. c.* Insomma non si può dubitare che la rivista sia fondata con lo scopo di coltivare uno spirito pericolosissimo di indipendenza dal magistero della chiesa.

Wie begründet diese Maßnahme war, dafür spricht mehr als alles andere die Antwort der Leiter des *Rinnovamento* auf das Ersuchen des Kardinals Ferrari um Unterdrückung dieses neokatholischen Organs. Sie trägt das Datum des 13. Mai und ist, wenngleich sie die Stellung der Redaktion zu dem Modernismus und Reformismus in verblüffender Offenheit darlegt, diesseits der Alpen viel zu wenig beachtet worden. Die Leiter des Blattes bekennen sich als treue Katholiken, vom Wunsche beseelt, der kirchlichen Auktorität zu gehorchen, während sie sich darüber beklagen, daß man die Unterdrückung der Zeitschrift begehrt habe. Diesen Schritt zu tun, lehnen sie bestimmt ab. Denn unmöglich könnten sie der Index-Kongregation ein Recht zu der Forderung einräumen, wissenschaftlich-religiöse, politische und soziale Studien einzustellen. Die letztern müßten unabhängig sein und erscheinen, um nicht die Anklage zu wecken, als ob nur in außerkatholischen Kreisen Freiheit der Methoden und ruhiger Betrieb der Wissenschaft möglich sei. Dem gegenüber genügt es, auf These 57 des genannten Syllabus zu verweisen, welche lautet: „Die Kirche stellt sich feindlich zu den Fortschritten der natürlichen und der theologischen Wissenschaften.“ Wie zum Hohn bemerken die Herausgeber, ihre Stellungnahme könnte furchtsamen Geistern Argerniß bereiten. Das sechte sie aber nicht an. Denn die Liebe, welche Gehorsam fordere, verlange auch den ebenso demütigen, wie festen Widerstand gegen Maßregeln, deren Annahme ihnen das Gewissen unterjage.<sup>1)</sup>

In seiner Antwort vom 22. Mai war es dem Kardinal Ferrari ein Leichtes, dieses Gewebe von unfirchlichen Anschauungen und heuchlerischer Katholizität zu entlarven. Im Munde nichtkatholischer Männer, so bemerkte er, würde er obige Antwort begreiflich finden. „Aber es handelt sich um solche, die ‚vollen Gehorsam und lebendigste Liebe zur katholischen Kirche vorgeben.‘“ Indem er sich auf den berühmten Brief Pius IX. an den Erzbischof v. Scherr von München vom 21. Dezember 1863 beruft, fügt er bei: Vollständige Unabhängigkeit der Geistesrichtung von der Leitung der Kirche fordern, wie die Herrn Redakteure tun,

1) *Civiltà cattol.* 20 Luglio 1907 pag. 226: Umile ma ferma resistenza a misura di cui non sapremmo giustificare l'accettazione nè alla nostra coscienza, nè agli altri.

und dennoch von lebendigster Liebe zur Kirche reden — „das ist nicht zu begreifen.“<sup>1)</sup>

Wünscht jemand ein treues Bild der Ausgestaltung des italienischen Modernismus, so verweisen wir ihn an das Buch A. Cavallanti's, welches der Bischof von Crema durch ein warmes Geleitwort empfohlen hat.<sup>2)</sup> Die seit mehreren Jahren erfolgten Verwerfungen dieser in katholischen Kreisen im Schwange gehenden Geistesrichtung, die man sonst nur mühevoll auffindet, sind hier sorgfältig zusammengestellt und in ihrer weittragenden Bedeutung dargelegt. Verständnißvoll zeichnet er den Stammbaum: Kant, Comte, Lammenais, Tolstoi, Harnack, Loisy. Aber nicht minder wird der Amerikanismus dafür verantwortlich gemacht. Seine Analysen zusammenfassend bemerkt Cavallanti: „Kurzum, die unerfüllliche Gier nach Neuerungen, die ultramontane und überseeische Philosophie (Deutschland, Frankreich und England), die Bevorzugung der kühnen Neuerungen der angelsächsischen und der grundstürzenden Abstraktionen der deutschen Schule, die Sucht nach neuen, aber unsichern Methoden, die Verachtung des Alten und der Haß gegen die Scholastik, die nichts verschonende Hyperkritik, die Lektüre und die Vertrautheit mit den Erzeugnissen der nichtgläubigen Literatur bilden die Ursachen und die Gründe des Modernismus.“<sup>3)</sup>

Es ist unverkennbar: die Sätze des Syllabus vom 4. Juli 1907 lagen in der Luft, sie bildeten die Elemente, die in manchen Kreisen gierig eingesogen wurden.<sup>4)</sup> Ohne sie in der

1) *Civiltà catt.* I. c. pag. 228.

2) A. Cavallanti, *Modernismo e Modernisti*. Brescia. Tipografia Luzago. 1907 (XV. 432). Eine eingehende Besprechung in *Civiltà cattolica* 4 Maggio 1907 pag. 312. Biel gepriesen wird in den Kreisen italienischer Reformer die Schrift: E. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*. Paris 1906. Der jugendliche Verfasser bemerkt: „In den Kreisen der einfachen Gläubigen wird durch die Verkündung des Christentums mit den zeitgenössischen Ideen jeder religiöse Fortschritt vorbereitet. Die Formeln der lehrenden Kirche leisten nichts anderes, als daß sie diese Fortschritte anerkennen.“ Am 26. Juli 1907 wurde diese Schrift auf den Index gesetzt. Vgl. dazu These 6 des Syllabus v. 3. Juli 1907: *In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens ecclesia, ut docenti ecclesiae nihil supersit nisi communes discentis opiniones sancire.*

3) Cavallanti 8. 9.

4) Im Dekrete *Lamentabili* 3. Juli heißt es in der Einleitung: *Ne vero huius generis errores, qui quotidie inter fideles sparguntur, in eorum animis radices figant.*

von der Kongregation des hl. Offizium aufgestellten Form zu kennen, haben die Bischöfe der Lombardei sie durch ihr Hirten-schreiben vom Monat Juli schon eben zuvor verworfen. „Während wir,“ bemerken sie, „unsern Bericht mit diesem tröstlichen Gedanken zum Abschluß brachten, erwächst uns neuer Trost und feierliche Gewähr des Gesagten durch den eben veröffentlichten Syllabus mit den durch Dekret der hl. römischen und allgemeinen Inquisition unter Genehmigung und Bestätigung des Statthalters Jesu Christi verworfenen 65 Sätzen. Diese 65 Thesen verwerfen auch wir, indem wir mit Vergnügen Wiederhall verleihen der Stimme des Nachfolgers Petri, der sie verwirft in Kraft der von Christus kommenden Auktorität.“<sup>1)</sup>

Neben der sakrilegischen Einziehung des Kirchengutes, hebt der Hirtenbrief an, bilden die modernen Irrtümer eines der namhaftesten Mittel, um die Interessen der Kirche unheilbar zu schädigen. Ohne den Namen ausdrücklich zu nennen, nehmen die Bischöfe Bezug auf den indizierte Roman *Il Santo* des Senators Fogazzaro und auf die ebenfalls indizierte Zeitschrift *Rinnovamento*. Wie vor diesen, warnen sie die Gläubigen vor Ansprachen und Versammlungen, in denen der Geist der Auflehnung wider die Kirche waltet. „Diese neue Methode besteht darin, daß man sich hartnäckig für katholisch erachtet und ausgibt, während man in Wahrheit vom Glauben und dem Gehorsam der wahren Katholiken sich weit entfernt.“<sup>2)</sup>

In dieser Gesinnung ist es leicht, mit modernen Irrtümern den Bund zu flechten. Als solche werden bezeichnet der Monismus und der Buddhismus, „den man dem Christentum vorzieht als dem Unendlichen nächstehend.“<sup>3)</sup> Den mit solchem Treiben verbundenen Gotteslästerungen (bestemmie) die katholische Gotteslehre gegenüberstellend, wenden die Bischöfe sich aber auch wider jene Neuerer, die, ohne das übernatürliche Ziel des Menschen absolut zu leugnen, es nach falschen Anschauungen und willkürlich umzustempeln suchen. „Bewaffnet mit einer Kritik, die in jeder Frage das letzte Wort sprechen möchte, schiden sie sich an, das alte Gebäude der christlichen Lehre, wenn es möglich wäre, niederzureißen, und betonen unaufhörlich die Notwendigkeit der modernen Wissen-

1) *Lettera pastorale* 22.

2) *Lettera past.* 5. — 3) *L. c.* 7.

schaft, die alten Dogmen den neuen Meinungen anzupassen, ihren Wortlaut zu verändern, weil dieser neueren Gedankenrichtungen in gebildeten Geistern nicht entspreche und ihren Sinn gemäß den Anschauungen der modernen Philosophen umzugestalten. Damit bekunden sie ihre Grundansicht, als sei die Lehre des Glaubens ein Erzeugnis des menschlichen Geistes, oder, wenngleich von Gott ausgegangen, dennoch den Menschen derart anheimgegeben, daß sie durch ihre Bemühungen erhalten, entwickelt, vermehrt und in Übereinstimmung mit den Fortschritten des Menschengestes zu einer höheren Form emporgeführt werden müßte.<sup>1)</sup> Ohne es zu ahnen treten hier die Bischöfe jenen Irrtümern entgegen, die im Syllabus Nr. 64 verworfen ist: „der Fortschritt der Wissenschaften erfordert, daß die Begriffe der christlichen Lehre von Gott, der Schöpfung, der Offenbarung, der Person des menschengewordenen Heilandes, der Erlösung reformiert werden.“

Auch die Thesen 5 und 6 des Syllabus wurden von den lombardischen Bischöfen schon zum voraus verworfen. Jene lauten: „Da im Glaubensschätze nur die geoffenbarten Wahrheiten enthalten sind, so steht es der Kirche in keiner Beziehung zu, hinsichtlich menschlicher Wissenschaft ein Urtheil zu fällen“ (5), und weiter: „Bei der Definition der Wahrheiten arbeiten die lernende und die lehrende Kirche so zusammen, daß der lehrenden Kirche nicht anders zu tun übrig bleibt, als die allgemein angenommenen Meinungen der lernenden zu genehmigen“ (6). Wie als Kommentar zu diesen, Kirchenrecht und Dogmatik in gleicherweise tödtlich verletzenden Thesen lesen sich die Worte des Hirtenbriefes: „Keiner menschlichen Wissenschaft, mag sie geschichtlicher oder philosophischer Natur sein, kann es zustehen, über die von Gott kommende Wahrheit und den katholischen Glauben zu Gericht zu sitzen . . . Nicht der weltlichen Wissenschaft, sondern der heiligen Hierarchie der Kirche wurde von Gott das Amt der Bewachung und der Predigt seines Wortes übertragen.“ Und weiter wird im Sinne des Syllabus bemerkt: „Unerträglicher Irrtum wäre es daher, den Laien einen aktiven Anteil an diesem Amt zuzuerkennen, die Lehren der Religion zu bewahren und zeitgemäß zu erklären.“<sup>2)</sup>

In weiteren Abschnitten des Hirten Schreibens beleuchten die

1) *Lettera past.* 9. — 2) *Lettera past.* 19.

Bischöfe die Emanzipation der biblischen Kritik von der Leitung der Kirche und die Gleichstellung unserer heiligen Bücher mit den profanen Werken der heidnischen Kulturwelt. Und noch energischer lehnen sie die Bemühungen der Reformier ab, nach Auflösung des ganzen theologischen Lehrgebäudes zur ursprünglichen Reinheit des Evangeliums zurückzukehren. Haben die Vertreter der Kirche nicht in allen Jahrhunderten an der Entwicklung und Verteidigung der Lehre gearbeitet? „Und weshalb sollten wir denn in übertriebener Wertschätzung uns für besser erachten als unsere Vorfahren waren, und meinen, der im siebenten oder achten Jahrhundert zum Stillstand gebrachte Fortschritt habe erst in unsern Tagen wieder eingesetzt? Und wird man nicht nach Ablauf eines weitem Jahrhunderts uns bemitleiden, weil wir uns für besser hielten als unsere Vorfahren, tatsächlich aber unter ihnen standen?“

Der Ausgangspunkt der Modernisten liegt nach der Auffassung des Hirtenbriefes in der falschen Annahme, die Kirche habe bei der Verkündigung der Lehre geirrt. In der Tat gehört diese Auffassung zu den vornehmlichsten Irrtümern des Syllabus. „Die Wahrheit ist nicht mehr unveränderlich, als auch der Mensch, da sie ja mit ihm, in ihm und durch ihn sich entwickelt“ (58). Und noch gefährlicher lautet These 59 „Christus lehrte nicht einen festbegrenzten Lehrinhalt, der auf alle Zeiten und alle Menschen anzuwenden sei, sondern vielmehr leitete er eine gewisse religiöse Bewegung ein, die den verschiedenen Zeiten und Orten sich anpaßte oder anzupassen sei“. Das Ziel aber, dem sie bewußt oder unbewußt entgegenreisen, ist die Schöpfung „einer philosophischen Sekte, mit der Bestimmung, menschlichen Meinungen und dem Wechsel rein weltlicher Systeme zu folgen.“<sup>1)</sup> Denn den gottbestellten Lehrern der Kirche treten sie als anmaßliche Lehrer entgegen, „erkühnen sich, die allgemein angenommenen theologischen Konklusionen erneut zu prüfen, viele derselben abzulehnen und beinahe alle übrigen zu verbessern.“<sup>2)</sup> Auch wird der Einwurf abgewiesen, als könne Bejahung der vollen und ganzen katholischen Wahrheit die christliche Liebe beeinträchtigen. Im Gegenteil nur Wahrheit erzeugt Liebe.

Zuletzt warnen die Bischöfe vor dem Mißbrauch, „welcher mit der modernen Kultur“ und den Ergebnissen moderner Wissen-

1) *Lettera past.* 16. — 2) *Lettera past.* 16.

schaft getrieben werde. Auch möchten die Gläubigen auf ihrer Hut sein gegenüber öffentlichen Vorlesungen (*lettura*) über religiöse Fragen durch Personen ohne kirchliche Sendung. Daß katholische öffentliche Blätter religiöse Probleme behandeln, ist nach dem Hirtenschreiben „gleichsam eine moralische Notwendigkeit. Ihnen werdet ihr Glauben schenken, so lange sie die Genehmigung der zuständigen kirchlichen Obrigkeit besitzen, das Urteil eines wahren, der Kirche und dem Papste unterworfenen Gläubigen zum Ausdruck bringen und sich um kein Pünktchen von der überlieferten christlichen Überzeugung entfernen. Sobald sie aber dieser Pflicht nicht entsprechen — entzieht ihnen eure Zustimmung, hört sie nicht einmal an.“<sup>1)</sup>

Unfehlbar, oder nur theologisch sicher? „Dank sei dem Herrn“, schreiben die Bischöfe, „dafür, daß er nicht aufhört, die Kirche, seine Braut, inmitten der Gefahren zu schützen und daß er uns jenes gesegnete Wort nicht vorenthält, welches vom unfehlbaren Lehrstuhl Petri herabsteigt und als strahlender Leuchtturm inmitten der Finsternis jener Irrtümer uns Führer ist, die dann und wann ebenso kühn, wie gefährlich in die Erscheinung treten.“<sup>2)</sup> Hier reden die Prälaten vom Standpunkt der Praxis und des täglichen Lebens. Zwar spricht das Dekret vom 4. Juli 1907 nur von *errores*.<sup>3)</sup> Zugleich werden aber als Gegenstände, denen jene Irrtümer widerstreiten, hervorgehoben: „Die Disziplin der Kirche, die Erklärung der heiligen Schrift, die bedeutendsten Geheimnisse des Glaubens“. Am 4. Juli hat Pius X. „auf grund genauen Vortrages das Dekret der Kardinäle genehmigt und bestätigt und befohlen, die obenangeführten Sätze seien alle und einzeln als verworfen und geächtet vor jedermann anzusehen“.

Es gibt namhafte Gelehrte, welche die Unfehlbarkeit der Kirche, mithin auch die des Papstes, bei der Verhängung von Zensuren, welche nur theologische Irrtümer (nicht Häresie) be-

1) *Lett. past.* 21.

2) *Lettera pastorale* 22: Sieno grazie e benedizioni al Signore, che non cessa mai di assistere la sua Sposa la Chiesa di mezzo ai pericoli; che non ci lascia mai privi di quella benedetta parola, la quale viene dalla *infallibile* Sede di Pietro, e come faro luminosissimo ci è guida di mezzo al tenebro degli errori.

3) *In errores incidat gravissimos. Qui errores longe erunt perniciosiores.*

treffen, in Abrede stellen. Ihnen stehen aber ebenso angesehenen Theologen und Kanonisten gegenüber, welche auch diese letztern Zensuren auf die lehramtliche Unfehlbarkeit stützen.<sup>1)</sup> Der christliche Geist wünscht im Besitz der Wahrheit mit unerschütterlicher Sicherheit zu ruhen. Ein Kanzelredner, welcher bei der Erklärung der verworfenen Irrtümer die Möglichkeit einer nochmaligen Prüfung oder vielleicht der Rechtgläubigkeit derselben offen ließe, würde vollständig seinen Zweck verfehlen. In den entscheidenden Wendepunkten des Lebens, wo die Lösungsworte erschallen: Für oder gegen Christus, die Papst, die Modernismus und Reformismus — besitzt der Katholik einfach keine Zeit zur Prüfung des Unterschiedes zwischen Verwerfungen bloßer, wenn auch noch so verhängnisvoller, theologischer Irrtümer und wirklicher Häresien. Hier genügt in alleweg der Ruf: Petrus hat durch den Papst gesprochen, der Streit ist zum Austrag gebracht.

In allen Fällen beansprucht das Dekret von jedem Katholiken innere Zustimmung. Diese muß aufrichtig, vollkommen, uneingeschränkt sein. Notwendig wird sie auch den Charakter der Freude an sich tragen. Und wenngleich sie auch nicht den Charakter einer Glaubenszustimmung besitzen mag, so erwirbt der Katholik in ihr eine sichere Regel für sein Empfinden, Denken und Handeln, die in einer Ausübung des kirchlichen Lehramtes auf einer nichtwankenden Stütze ruht.

P.S. Unmittelbar vor Schluß dieses Heftes publiziert der Oss. Rom. v. 16. Sept. eine bedeutungsvolle Enzyklika gegen den Modernismus, worüber im nächsten Hefte.



## XXI.

## Literatur.

**Herman Schell** von D. Dr. Franz X. Rießl, o. Professor der Dogmatik an der Universität Würzburg. (VII. Bändchen aus Kultur und Katholizismus) 1907. München und Mainz, Verlag Kirchheim u. Co. Kl. 8<sup>o</sup> (VI u. 140 S.) elegant kartoniert M. 1.50.

Nach einem 6 Seiten umfassenden Geleitwort und nach einigen biographischen Notizen zeigt der Verf. in dem Abschnitt:

1) Heinrich, Dogmat. Theologie II (1876) 620. Hettinger Apologetik II (1888) 781. Wernz, Jus decretalium I (Romae 1905) 386. Katholik 1905 I 381. Vgl. meinen Bericht über den VII. Band der Collectio Conc. Lacensis (Friburgi 1890) in Hist.-Pol. Blättern Bd. 107 (1891) S. 369.

„Der philos. Ausgangspunkt“, wie Schell, geleitet von dem Streben, die aristotelische Ansicht vom Seelenproblem zu verteidigen und Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewußten zu bekämpfen, eine Apologie des Aristoteles geschaffen hat. Gleichwohl habe Schell bei der Behandlung der einschlägigen Probleme den Eindruck gewonnen, daß Platos Idealismus geeigneter sei, das unermesslich erweiterte moderne Weltbild aufzunehmen als die nüchterne und starre Metaphysik des Aristoteles. So seien alle aufsehenerregenden Positionen Schells, womit er die spekulativen Grundlagen der Theologie habe in Fluß bringen wollen, auf den platonischen Gottesbegriff zurückzuführen. Der theologische Ausgangspunkt findet sich in Schells Wirken des dreieinigen Gottes (Mainz 1885). In diesem großen Werke sei die Richtung und der Erfolg seiner ganzen geistigen Lebensarbeit grundgelegt. Das Geheimnis des dreieinigen Gottes stehe für Schell im Mittelpunkt aller Lehren und Aufgaben, welche die Offenbarung vorstelle. Im dritten Abschnitt wendet sich der Verfasser Schells Dogmatik zu. Diese ist nach seiner Ansicht ein energischer Versuch, das kathol. Dogma auf allen Linien in die modernen Perspektiven zu rücken. Das Werk sei ein in seiner Art einzigartiger und trotz der Fehler durch die Höhe der Ziele vorbildlicher Versuch, eine lebendige, innere Synthese des Zeitwissens in ähnlicher Weise herzustellen, wie sie die theol. Summa des hl. Thomas war. Auch dieser habe, ehe er seine Summa schrieb, in allen Winkeln der ihm bekannten Geisteswelt alle Probleme, alle Fragestellungen, alle Zweifel des Menschengesistes aufgesucht. Bei Schell sei jedes Dogma durch die Schmelze seiner Individualität hindurchgegangen, es sei im wahren und eigentlichen Sinne erlebt und zwar von einem Gemüte, das in sich selbst die tausendfältigen Stacheln des modernen Zweifels gleichsam vereinigt und abzubrechen versucht habe. Allerdings sei das dogmatische System Schells so eng mit den noch in Gärung begriffenen platonischen Grundgedanken verwoben, daß die Kirche es nicht als den zuverlässigen Ausdruck ihres Glaubensbewußtseins habe anerkennen können. Ein dogmatisches Lehr- und Lernbuch sei Schells Werk mit seiner Eigenart und in seiner ersten Gestalt, wie sie ein kraftvoller aber noch selbst in der Gärung begriffener Geiste geschaffen habe, nicht. Gleichwohl sei das Werk ein Nebruch, in dem der Theologie noch eine Riesearbeit harre, es sei

ein unererschöpfliches Arsenal für die theol. Forschung. In diesem Abschnitt beleuchtet der Verfasser auch die Bedenkllichkeiten des Schellschen Gottesbegriffes und seiner Auffassung der eschatologischen Probleme, ohne indessen auf die Einzelheiten einzugehen.

Im Abschnitt Schells Apologetik und „Christus“ behandelt Kiefl eingehender den Bd. III. „Jahwe und Christus“, der eine glänzende Apologie der Offenbarungsreligion von innen heraus ist.<sup>1)</sup> „In der von der Kritik wie von einem Erdbeben heimgesuchten Bibel will Schell der von Zweifeln durchwühlten Menschheit den ewigen, goldenen Wahrheitsgehalt aufzeigen. Anstatt einer aufsteigenden, natürlichen Entwicklung von Animismus und Totenkult aus zeigt er den innerlich organischen Fortschritt der übernatürlichen Offenbarungstat von Anfang des alten Testaments bis zum Abschluß des neuen, von dem Jahwegottesbegriff Israels, dem einzigartigen und kostbarsten Juwel des alten Testaments, bis zum dreieinigen Gott der Liebe in seiner Voll Offenbarung in Jesus Christus.“ In der Monographie „Christus“, bei der mit Recht Schells Einzelcharakteristik der vier Evangelien beanstandet wird, sieht Kiefl eine Leistung, die trotz des knappen Umfanges den Katholizismus auf der Höhe der historischen Frage zeigt, ein wahres Schatzkästlein von neuen Gedanken zur Verteidigung des alten Glaubens. Manche Mängel, die dem hervorragenden Werke trotz seiner unseugbaren Vorzüge anhaften, werden S. 82/83 auf ihre Ursache zurückgeführt. Aber wenn Schell im Interesse der gestellten Aufgabe so scharf zwischen der göttlichen und menschlichen Seite in Christus geschieden hat, so liegt u. E. eben in der Aufgabe selbst etwas Unnatürliches. Man hätte Schells Ziel erreichen und doch eine in ihrer Art vollständige Christologie liefern können. Der Nachweis, daß sich das edle Menschliche auch im kirchlichen Christusbilde finde, hat wenig praktische Bedeutung, der Gläubige wirft diese Frage in dieser Form nicht auf, für den Zweifler und den Ungläubigen enthält er nichts, das ihn zwingen könnte, über die Anerkennung des edel Menschlichen hinauszugehen.

Seite 88—104 handeln von Schells Stellung zu den modernen apologetischen Methoden und gipfeln etwa in dem Ge-

1) Vgl. indessen Lit. Rundschau 1907 Nr. 1, wo Braig den Grundgedanken der Schellschen Apologie als verfehlt bezeichnet.

denken, daß Schell keine einseitige moderne Denkrichtung geltend gemacht habe. Er habe vielmehr eine Berücksichtigung aller modernen Perspektiven unter der Hegide der alten Apologetik, d. h. des metaphysischen Intellektualismus verlangt. Besonderen Wert legt der Verfasser auf den Unterschied der Methode Schells und jener moderner französischer und englischer Apologeten. In einer Schrift, die irenisch wirken will, hätte Ref. gerne auf die animose Formulierung eines eschatolog. Problems S. 101 verzichtet, zumal die Frage selbst dadurch in keiner Weise gefördert wird. Der Abschnitt „Schell an der Alma Julia“ enthält den beachtenswerten Satz: „Schells Schule baute sich nicht auf einem Bekenntnis zu seinen abstrakten, wissenschaftlichen Theorien auf, sondern in dem Bekenntnisse zu seiner idealen Persönlichkeit.“ Aber jenem leuchtenden Bilde, das uns hier geboten wird, steht ein minder schönes gegenüber, das gleichwohl des inneren Zusammenhanges mit dem ersteren nicht entbehrt — jener Schell, der es seiner Ehre als Gelehrter und Hochschulprofessor schuldig zu sein glaubte, den verschiedenartigsten Größen zu erklären, warum er die Unterwerfung unter die kirchliche Autorität dem Abfall vorgezogen hat. Bei diesen Gelegenheiten hat Schell meist betont, welchen Verlust ein solcher Schritt der Sache gebracht hätte. Gewiß — *error Origenis magna fuit ecclesiae tentatio*, sagt Vincenz v. Lerin — aber welches wäre Schells Schicksal gewesen? Er wäre in eine philos. Fakultät übergetreten, einige Jahre wäre er noch beachtet worden, dann hätte man keine Zeit mehr für ihn gefunden. Schell hätte nur noch negativ und zerlegend wirken können — er hätte sich selbst untreu werden müssen.

In einem Nachwort sucht der Verfasser durch einige klare Zeitsätze dem Leser das Urtheil über die Ereignisse und Erörterungen der letzten Zeit zu erleichtern.

Mit der S. 138 betonten Unterscheidung zwischen Widerruf und Unterwerfung ist übrigens die Sache nicht abgetan. Durch die theils bekannten theils erst jüngst bekannt gewordenen brieflichen Äußerungen Schells ist die Frage nach der Art der Unterwerfung in den Vordergrund geschoben und ein für Schell keineswegs günstiger Eindruck hervorgerufen worden.<sup>1)</sup> Ohne daß wir darauf

1) Dahin zielten auch die Worte, mit denen unter demonstrativem Beifall die Schlussrede des Präsidenten der 54. Generalversammlung der

hier weiter eingehen wollen, sei an Prop. 7 des neuen Syllabus erinnert, die diese Frage nahe berührt. Überhaupt ist der Gesamteindruck, den Kiefls Beitrag zur objektiven Würdigung Schells macht, nicht nach jeder Seite hin der, den der Verf. erwartet zu haben scheint. Fürs erste ist doch sein Standpunkt etwas zu subjektiv: will er doch nur Schells Bild zeichnen, wie er es in intimum Freundesverkehr erlebt hat. Darum fehlen in diesem Bilde die tiefen Schattenlinien, die nun einmal aus Schells Briefwechsel auf seine Persönlichkeit fallen. Eine weitere Folge ist, daß Ks Darstellung viel zu sehr zur Apologie des pietätvoll verehrten Lehrers und Freundes geworden ist. Ohne daß es ausdrücklich ausgesprochen wäre, erhalten wir eine Verteidigung Schells gegen Commer — dessen Name nicht genannt wird — die von Einseitigkeit nach der entgegengesetzten Richtung nicht frei ist. Zwar berücksichtigt K., wie schon früher hervorgehoben wurde, die kirchlichen Beanstandungen der Lehre Schells und bekundet in deren Beurteilung eine gewisse Selbständigkeit, ja Freimütigkeit, aber er scheint uns doch die im Papstbrief bezeichnete Gefahr der Richtung Schells zu unterschätzen, wenigstens dürften nicht theologische Leser den Eindruck haben, als ob diese Gefahr nicht so groß sei, wie sie der Papstbrief hingestellt hat. Zur vollen Klarstellung der Sache und zur wirklichen Beruhigung der Geister müssen denn doch die Irrtümer und Bedenklichkeiten der Schell'schen Spekulation schärfer herausgestellt und die oben-erwähnten Schattenlinien eingetragen werden. Für den objektiven Geschichtschreiber — an welchen K. selbst appelliert — dürfte sich dann wohl ergeben, daß Schells Werke nicht den bleibenden Wert haben, den seine Freunde ihnen zuschreiben. Denn bei seiner einseitig apologetischen Richtung ist Schell — im Gegensatz z. B. zum hl. Thomas — auch in seinen positiven Formulierungen zu abhängig geworden von den so rasch wechselnden modernen Fragestellungen. Wenn diese nur mehr historische Be-

---

Kath. Deutschl. in Würzburg, Dr. Zehrenbach, die schwebende Angelegenheit streifte: „Ist die Forschung Sache der Wissenschaft, so ist die Entscheidung Sache des kirchlichen Lehramtes. Die Entscheidung mag fallen wie sie will, ihr gegenüber gibt es nur die Unterwerfung. Die Kirche ist nicht so grausam eine freudige Unterwerfung zu verlangen, aber was sie verlangen kann und was sie verlangen muß, das ist eine klare unzweideutige Unterwerfung.“

deutung haben, werden auch Schells Gedanken noch weniger Verwendbarkeit zeigen als die anderer Theologen, die Schell vielleicht an spekulativer Begabung nachstanden. So viel im allgemeinen, ohne daß damit ein völlig abschließendes Urteil gefällt sein soll.<sup>1)</sup> Im Einzelnen sei bemerkt:

S. 30 heißt es, daß die moderne Welt die geistigen Bedürfnisse der nach Gott lebenden Menschennatur ausgeprägter als irgend ein Zeitalter in sich trage, daß sie aber die Sprache der mittelalterlichen Klosterzöglinge nicht mehr verstehe und deshalb die großen, alten Ideen nur in neuem Gewande entgegen nehmen wolle. Gewiß ist es nur zu wünschen, daß jede Zeit

1) Die Veröffentlichung des (leider nicht allein stehenden) Hippold-Briefes hat eine Wendung herbeigeführt, in betreff deren wir uns dem durch die Presse bekannt gewordenen Urteil des Erzb. Teodorowicz v. Lemberg um so lieber anschließen, als der gleiche Kirchenfürst in Nr. 16 der Prager Bonifatius-Korrespondenz ein sehr mildes „Wort zur Klärung“ gesprochen hatte: „Schell hat sich hier selber gerichtet und mit eigener Hand seine Beurteilung unterzeichnet. . . Aber auch seinen Freunden und Anhängern, die in bestem Wissen und Gewissen sich ihm angeschlossen, hat er einen empfindlichen Schlag versetzt. . . Nach diesem unglückseligen Brief muß konstatiert werden, daß man fortan nicht mehr so leicht wird unterscheiden können zwischen Schells Persönlichkeit und seiner Doktrin. Vieles von dem, was in der Darstellung des Wiener Prälaten (Tommer) nicht genügend bewiesen und darum einseitig und allzu scharf erschien, hat durch jene Veröffentlichung einen mehr als genügenden Beweisgrund gefunden. . . Nun sieht man, wie begründet das Eingreifen des hl. Stuhles jetzt und früher gewesen ist, ja, wie dies geradezu nötig war“ . . . Inzwischen hat der glänzende Verlauf der 54. Generalversammlung in Würzburg die Hoffnung bestätigt, daß die Katholiken Deutschlands „aus dieser Kraftprobe noch stärker hervorgehen, noch mehr der Kirche ergeben, noch mehr untereinander geeint“ vor aller Welt dastehen, „ihre Einheit und ihre Kraft“ sich zu wahren wissen möchten. — Eine weitere Klärung der Sache ist durch die amtliche Publikation der durch die Corrip. Rom. ans Licht gezogenen Protokolle v. 24. Jan. 1904 und 6. Dez. 1906 erfolgt. Die Protokolle sind danach authentisch; Schell hat die ihm vorgehaltenen Irrtümer zugestanden, widerrufen oder in kirchlichem Sinne interpretiert und versichert, die Mahnungen seines Bischofs beachten und sich nicht bloß äußerlich, sondern aus innerer Überzeugung unterwerfen zu wollen. Das geschieht ihm, wie wir bereits betonten, keineswegs zur Unehre. Wie sich aber dazu die in seinen Briefen öfter wiederkehrende und von seinen Freunden verfolgte Behauptung verhält, er habe keinen Widerruf geleistet und nur der äußeren „Vehrpolizei“ sich unterworfen, bleibt auch nach Rießls Erklärung (Allg. Zeitung Nr. 406 v. 3. Sept. 1907) ein Rätsel. D. R.

die ihren Bedürfnissen angemessenste Form der Lehrverkündigung finde, aber trotz aller Achtung vor der Wissenschaft darf man ihre Wirkung nicht überschätzen. Kiefl selbst sieht in der Persönlichkeit Schells die Hauptursache seiner Erfolge. Wer möchte bestreiten, daß der Priester auch an der Hand minder moderner Werke und durch Vertiefung in seinen erhabenen Beruf eine Persönlichkeit werden kann, die Licht und Wärme ausstrahlt? Auch in der röm. Kaiserzeit zeigte sich gerade in den gebildetsten Kreisen eine große Heilsbedürftigkeit, aber man suchte Ruhe mehr in phantastischen Geheimkulten als in der Wissenschaft, und auch die Verkündiger des Christentums haben nicht erst das ganze Zeitwissen in sich aufgenommen, um die Welt zu erobern. Es ist auch wohl kein Zufall, daß die Männer, deren Einfluß in religiöser Hinsicht mächtig und nachhaltig war, stets mit einer schroffen Abkehr von der Welt begonnen haben. Ein heiliger Augustinus hatte das Unbefriedigende des Zeitwissens bereits erfahren, als er sich der Kirche zuwandte. Auch der hl. Thomas v. Aquin hat bei der Abfassung seiner Summa trotz der umfassenden Berücksichtigung der Spekulation und des Wissens seiner Zeit nicht jene aktuelle Wirkung im Auge gehabt, wie Schell und seine Freunde bei ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit. Die Freude an der lichtvollen, harmonischen und lückenlosen Ausgestaltung und Darstellung der Wahrheit war die Hauptsache. Wenn man sich auch über jede theol. Leistung von aktueller Bedeutung, die ein schwieriges Problem der Lösung näher bringt, freuen muß, so darf man gleichwohl gerade heutzutage nicht vergessen, daß der Weg zu Gott nicht so sehr durch Bücher führt, wie man in unserem literarisch überproduktiven Zeitalter vielfach wähnt. Welch' heilsame Lehre liegt gerade für unsere wissenschaftstolze Zeit in der Überlieferung, daß der sel. Albertus Magnus nach einer glänzenden Laufbahn als Gelehrter mitten in einer Disputation seine gesamte Wissenschaft verloren habe und geworden sei wie die Kinder, denen der Heiland besonders das Himmelreich versprochen hat.

§. 61. lesen wir: (Schell) „will sich nicht darauf beschränken lassen, durch positive und juristische Beweisführung die Vernunft von der Pflicht zu überzeugen, die Last der Glaubenslehre zu tragen, ohne die Last in Lust, die Tat des Gehorjams in Licht und Verständnis umzuwandeln“. Dies Ziel hat aber doch jede

spekulative Behandlung des Dogmas. Man soll auch nicht von versteinerten Skeletten und toten Kieselsteinen reden, denn alles was frühere Generationen im spekulativen Erfassen des Dogmas geleistet haben, ist lebendig und kann nicht sterben, wenn es auch jeder Zeit unbenommen ist, neue Wege in die Welt der Geheimnisse zu bahnen. Dem, der nicht schon glauben will, helfen die modernen Gedankengänge nicht mehr die Glaubenslast tragen als Werke älteren Stiles. Auch der genialste theol. Denker muß den Schüler vor die Pforte führen, über der *sacrificium intellectus* geschrieben steht. Durch sie kann nur der eingehen, der den seit Kant jede Erkenntnis in Frage stellenden Skeptizismus überwunden und gründlich mit dem Zeitirrtum gebrochen hat, daß der Mensch sich seine religiöse Weltanschauung selbst zu gestalten habe wie etwa seine ästhetische Richtung.

S. 69 empfindet Kiefl ein Gefühl des Reides angesichts der im Mittelalter herrschenden Bewegungsfreiheit auf philosophisch-theologischem Gebiet. Das Gefühl mag nicht unberechtigt sein, aber man muß bedenken, daß heute bei der ungeheueren Öffentlichkeit jede theol. Meinungsäußerung eine ganz andere Tragweite hat wie einst. Zudem wurden die theol. Kontroversen nie abgetönt und friedlich geführt, man war eben stets von der Überzeugung durchdrungen, daß es sich dabei um keine *materia vilis* sondern um die Integrität des *depositum fidei* handele. Diese Einsicht muß auch die Bitterkeit bei allen denen mildern, die unter der Heftigkeit solcher Kämpfe leiden, denn wenn irgendwo darf man hier die gute Absicht des Gegners voraussetzen. Auch bezüglich des S. 112 erwähnten „*tradere theologiam*“ dürfte im Hinblick auf das Motiv — das demutvolle Mißtrauen gegenüber der eignen Spekulation — der Ausdruck, es *entweihete* die Theologie, angebracht sein.

Daß die Schrift Kiefl's längst vor dem päpstlichen Brief vom 14. Juni geplant und in der Hauptsache vollendet war, verrät sich dem Kritiker an manchen Stellen. Daß diejenigen, die Schell ablehnen, gewonnen werden, erscheint uns zweifelhaft; sie werden mit Ausnahme von Laurentius Janssens an manchen Stellen fühlen, daß der Verfasser sie für minderwertig hält. Es wäre besser gewesen, wenn Verfasser sich bemüht hätte, nach dieser Richtung konzilianter zu sein, wenn wir es auch verstehen, daß dies für den persönlichen Freund Schell's nicht gerade leicht war.

Zur Beruhigung kann dienen, wenn die Freunde Schell's die Versicherung des Verf. bewahrheiten, daß es eine Schule, die bereit wäre, Schell auch in seinen abstrakten wissenschaftlichen Theorien beziehungsweise Irrtümern zu folgen, nicht gibt. Was Schell selbst anlangt, so muß man zugeben, daß er sich eine große, eines bedeutenden Theologen würdige Aufgabe gesetzt, daß er Großes gewollt hat. Zum Apologeten befähigte ihn eine überaus große Sensibilität für den Zweifel in jeder Form. Bei seiner vielseitigen wissenschaftlichen Bildung und seinem Streben fortwährend noch mehr von dem modernen Bildungsmaterial in sich aufzunehmen, kannte er genau die Schwierigkeiten, die sich aus der Beschäftigung mit den einzelnen Wissenschaften und ihren Zweigen für den religiös interessierten Katholiken ergeben. Er hat, wie Riefl richtig bemerkt, alle diese Zweifel mit seinem mitsühlenden Wesen gewissermaßen selbst durchgemacht und mit seiner positiven, auf die Erhaltung des Glaubensbestandes gerichteten Natur überwunden. Er hat gewußt, daß der Zweifel nicht bloß in Hochmut oder in Mißbehagen über das christliche Sittengesetz seinen Grund zu haben braucht. Kann sich ja doch kein aufmerksamer Beobachter der Erkenntnis entziehen, daß unser ganzes Geistesleben zahllose Bazillen enthält, die das Leben des Glaubens gefährden! Wegen sie müssen vor allem die übernatürlichen Mittel immun machen. Sonst ist das Wirken des rührigsten und weitfichtigsten Apologeten nicht von dem gewünschten Erfolge begleitet.

Schell war eine irenische Natur, aber er hat sich hierbei über die Tragweite der Wirksamkeit seiner Persönlichkeit getäuscht. Er hat nicht gewußt, daß der konziliante Katholik, der dem fremden Standpunkt Verständnis und Interesse entgegenbringt, atatholische Kreise nie zu einem besseren Urteil über den Katholizismus veranlaßt; nur er selbst wird als Einzelpersonlichkeit gewertet und als Ausnahme von der Regel betrachtet. Um so schmerzlicher berührt es uns daher, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Schell, um auch außerhalb der Kirche verstanden zu werden, sich vielfach einer Sprache bediente, die innerhalb der Kirche als etwas Fremdartiges empfunden wurde und der unbefangenen Aufnahme seiner Gedankengänge oft hinderlich war. Schell hat den ersten Band seiner Apologetik der streitenden Kirche in Treue gewidmet. Der Idee der kathol. Kirche gehörte

Schells glühende und begeisterte Liebe; das bekundet sein Leben, sein priesterliches Wirken und sein Schrifttum. Hätte ihm nur das Idealbild, das er von der Kirche in seinem Innern trug, auch stets das richtige Empfinden für die sichtbare Verwirklichung desselben eingegeben. Es wäre dann nicht zu jenen peinlichen Bemerkungen in seinen nach und nach veröffentlichten Briefen gekommen, deren Eindruck auch durch die vorliegende mit Wärme und Begeisterung geschriebene Monographie nicht getilgt wird. Übrigens stimmen wir von ganzem Herzen dem Wunsche zu, mit dem Kiefl sein Werk abschließt: „Möge das was irrtümlisch und haltlos in der Lehre des Toten war, der Wind verwehen; was groß und edel in seinem Streben war, das möge, in Liebe gesäet, in Treue reifen zum Segen der Kirche, der er allein dienen wollte.“

G. L. F.

**Neue Predigtliteratur.** Im folgenden geben wir eine kurze Besprechung einer Reihe uns zugegangener Predigtwerke.

1. P. Matthias von Bremscheid hat seinen rasch beliebt gewordenen „Kurzen Sonntagspredigten“ und „Festtagspredigten“ einen zweiten Zyklus Sonntagspredigten folgen lassen, die ebenfalls aufs beste empfohlen werden können. (Mainz, Kirchheim.)

2. Von den Predigtstizzen „seiner dankbaren Schülern und fleißigen Hörern gewidmet“ ist ein vierfacher Zyklus und Entwürfe zu Herz-Jesu-Predigten von P. Hurter erschienen, die recht brauchbares Material zu Herz-Jesu-Predigten und Betrachtungen liefern. Die Titel der Zyklen sind: Die Gefinnungen des göttlichen Herzens Jesu (acht Skizzen), Das königliche Herz Jesu (acht Skizzen), Das priesterliche Herz Jesu (neun Skizzen, die Schule des göttlichen Herzens Jesu (neun Skizzen). (Innsbruck, F. Rauch.)

3. Domprediger Georg Wagner in Augsburg hat zwei Zyklen von Marienpredigten (zugleich ein Lehrbuch für Marienverehrer) veröffentlicht unter dem Titel: *Ave Maria*. (Augsburg, Seig; à 85 Pf.) Der erste behandelt: Maria und das Vater unser. Die Beziehungen der einzelnen Bitten des Vater unser zu Maria sind schön und fruchtreich dargelegt. Doch hätten dieselben manchmal etwas tiefer gefaßt und mehr aus dem Leben Mariä illustriert werden dürfen; manche zu allgemeine Sätze wären dann weggefallen. Dasselbe gilt von dem zweiten Zyklus: Maria

unsere Führerin zum Glück welcher die wichtigsten Tugenden Marias Demut, Glaube, Pflichttreue, Sturmmut und Liebe behandelt. Ein Inhaltsverzeichnis fehlt bei beiden Heften.

4. Grabreden von J. Humaier, nebst einem Anhang trostreicher Sentenzen ist in zweiter vielfach verbesserter Auflage von P. Willunski S. J. herausgegeben. Wir sind für Grabreden überhaupt nicht eingenommen; diese etwas sentimentalen Predigten haben unser Urtheil nicht gebessert.

5. Die Festtags- und Gelegenheitspredigten von Josef Fuhrrott hat Stadtpfarrprediger Mik. Heller in Ingolstadt neu bearbeitet, zum Theil in eine völlig neue Form gegossen (Regensburg, Manz; M. 7,20.) Fuhrrott genießt als Prediger einen guten Ruf. Die Gedanken sind nicht besonders originell aber praktisch und eindringlich durchgeführt. Die Neubearbeitung bietet brauchbares Material für Festpredigten auf die Feste des Herrn (16 Predigten) auf die Festtage Mariä (12 Predigten) und einiger bekannter Heiligen. Bei den Marienpredigten hätte der Bearbeiter einige unrichtige Behauptungen entfernen sollen. So S. 262: „War Maria „voll“ der Gnade Gottes, so konnte Gott selbst ihr nicht mehr Gnade geben als sie hatte. Darum sagt auch der gottselige Franziskus Suarez: „Das Maß der Gnaden und Vorzüge Marias ist allein die göttliche Allmacht;“ hätte also der allmächtige Gott, der doch alles kann, Maria auch noch mehr Gnaden geben wollen, als er ihr schon gegeben hatte, so hätte er es trotz seiner Allmacht nicht gekonnt.“ Das ist einfach hin falsch und durchaus nicht der Sinn der Worte von Suarez. Ebenso unrichtig ist der Satz (S. 263): „Gott ist die Gnadenfülle selbst, diese Gnadenfülle kann von Gott nicht getrennt werden; Gott aber vereinigte sich in der Zweiten Person der Gottheit mit Maria; darum mußte sich mit ihr auch seine Gnadenfülle vereinen.“ Das hier Gesagte gilt nur von der hypostatischen Union, der erste Satz von der Allmacht Gottes gilt nicht einmal von der Gnadenfülle des Gottmenschen. Wir verweisen den Verfasser auf die vortrefflichen Ausführungen in Pohle's Dogmatik (II<sup>o</sup> S. 251, 252, 255). Übertrieben sind auch die Behauptungen (S. 241 ff.) über die Sünde der Verführung. Tertullian ist nicht „gottselig“ (S. 293).

6. Sehr verdienstlich ist die deutsche Bearbeitung ausgewählter Predigten von Joh. Heinr. Cardinal

Newman durch Guido Maria Drewes (VIII u. 607 S. brosch. M 4.—, in Leinw. geb. M 5.20. Rempten Kösel). Es sind große tiefe Gedanken, die Newman uns bietet, aus denen die Prediger reiche Anregung schöpfen können. Wer zu diesen Predigten greifen wollte, um rasch einige Gedanken zu einer Sonntags- oder Festtagspredigt zusammenzuraffen, würde freilich „ettküisik, merder., her. Veri., seljakš. qš. in. a. in. Perikopra.“ des Kirchenjahres an. Wer aber originelle und fruchtbare Gedanken sucht, wird dieselbe reichlich finden. Die Predigten wurden gehalten vor einem sehr gewählten Publikum in Oxford, bevor Newman konvertierte, sind aber merkwürdiger Weise völlig katholisch, so daß die bischöfliche Zensurbehörde diesen Predigten unbedenklich ihr Imprimatur geben konnte, gewiß ein hohes Lob für den Anglikaner Newman. Der Herausgeber gibt in gewählter Sprache, entsprechend dem kostbaren Inhalt eine vortreffliche Übersetzung. In dem Vorwort weist er darauf hin, daß man bei Newman vergeblich suche, was man in der Rhetorik der Schule als „Pathos“ bezeichne, dagegen sei er unerreicht in dem, was die Schule das „Ethos“ der Rede nennt. Wenn er im Anschluß daran etwas scharf gegen die zopfige Schulrhetorik polemisiert und das französische Dreigestirn Bossuet, Massillon, Bourdoulou etwas ungnädig behandelt; wenn er betont, daß das belehrende Element in der Predigt eine ganz andere Stelle einnehmen müsse, als bei Cicero und auch die Hervorrufung bestimmter Entschliessungen auf andere Weise zu erreichen sei als bei Cicero und auf anderem Wege gesucht werden dürfe als bei den Heroen der französischen Kanzel, so scheinen uns diese Bemerkungen nicht frei von Einseitigkeit. Die Art Newmans paßt doch wohl nur für ein ausgewähltes Publikum. Ein Heros der christlichen Beredtjamkeit wie Segneri redet ganz anders „im apostolischen Palast“ vor Papst und Kardinälen wie in seinen „Fastenpredigten“ vor dem Volk. Die Volksberedtjamkeit wird das pathetische Moment immer verwerten müssen, in anderer Weise als Cicero, aber auch in anderer Weise als Newman.

7. P. Buchholz S. J. gibt unter dem Titel: „Kanzelblüten“ — ausgewählte Predigten hervorragender Kanzelredner aus dem Nachlaß des verdienten P. Schleiniger eine Auswahl vortrefflicher Predigten in knapperer Form und praktischer Gestaltung. (Ravensburg, Alber.) Man kann für diese Gabe nur dankbar sein. In



## XXII.

## W i s s z e l l e.

**Missa beim hl. Ambrosius.** In dem soeben erschienenen 3. Bande seiner „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen“ erörtert der inzwischen heimgegangene Kirchenhistoriker Funk S. 134—143 in einer Kontroverse mit Kellner, die ältesten Zeugnisse für den Sprachgebrauch *missa* = Messe bei Ambrosius und in der sog. *Peregrinatio Silviae*. Die Abhandlung ist aus der Theol. Quart.-Schrift 1904 S. 50—59 herübergenommen, jedoch mit einem Zusatz, worin Funk zur neuesten Äußerung Kellners (Kölner Pastoralbl. 1904 6 und Heortologie 2. H. S. 58—63) Stellung nimmt. Dabei hat er in der Stelle des hl. Ambrosius ein für seine Deutung geradezu durchschlagendes Moment nicht beachtet oder jedenfalls nicht genügend betont, wie folgende Darlegung zeigen soll.

Es handelt sich um die bekannte Ep. 20, worin der Bischof von Mailand seiner in Rom weilenden Schwester Marcellina von den arianischen Unruhen des Jahres 385 berichtet und unter anderen in n. 4—5 (Migne P. L. 16, 995) schreibt: *Sequenti die, erat autem Dominica, post lectiones atque tractatum, dimissis catechumenis, symbolum aliquibus competentibus in baptisterio tradebam basilicae. Illic nuntiatum est . . . ego tamen mansi in munere, missam facere coepi. Dum offero, raptum cognovi etc.* Nach den biblischen Lesungen und der Predigt und nach Entlassung der Katechumenen war der Bischof eben damit beschäftigt, einigen Taufkandidaten das *Symbolum* zu erklären und zu übergeben, als eine beunruhigende Nachricht eintraf. Er ließ sich aber nicht stören, sondern fuhr in seiner Verrichtung fort und fing an „*missam facere*“, und während er opferte, kam eine weitere schlimme Nachricht.

Was bedeutet hier „*missam facere*“? Kellner versteht es von der Entlassung der Kompetenten und erklärt das „*coepi*“ durch die Annahme einer längeren Dauer des Entlassungsritus, die er aus Augustin und den Apostolischen Konstitutionen zu belegen sucht. Funk weist diese Erklärung zurück und bemerkt dazu: „Überdies handelt es sich ja nicht bloß um diesen Punkt, sondern noch um andere, die zwar von Kellner nicht gewürdigt wurden, die jedoch die bisherige Auffassung hinlänglich bestätigen“ (S. 142). Zu diesen Punkten gehört auch Funks Be-

merkung S. 136: „Zu der Übersetzung: Ich fange an die Messe zu verrichten, paßt ferner endlich trefflich der Anfang des folgenden Satzes: *Dum offero*. Ambrosius hat die Messe angefangen, und während er noch bei ihrer Feier ist (*dum offero*), kommt die weitere beunruhigende Nachricht.“

Die Bemerkung ist ganz richtig, nur trifft sie nicht die volle Tragweite des Verhältnisses der Worte „*missam facere coepi*“ zu „*dum offero*“. Hier liegt geradezu der entscheidende Punkt, der die Deutung *missa*-Messe zur Notwendigkeit macht. Ein Schriftsteller, der auf Logik und Sprachgefühl Anspruch macht — und keines von beiden wird jemand dem großen Ambrosius aberkennen wollen — kann bei Schilderung eines Vorganges den Anfang einer Handlung nur dann eigens hervorheben, wenn die betreffende Handlung zu der Zeit noch fort-dauert, wo das darauf Erwähnte geschieht. Faßt man nun „*missam facere*“ im Sinne von „die Entlassung (der Kompetenten) vornehmen“, so war diese Handlung schon vollständig abgeschlossen, als das *offerre* stattfand und die zweite Hiobspost eintraf. Wozu sollte da Ambrosius mit „*coepi*“ noch den Anfang der Entlassung anzeigen, da sie doch schon vorüber ist, wenn das eucharistische Opfer gefeiert wird? Das „*coepi*“ hat nur dann einen Sinn, wenn das „*missam facere*“ mit „*offerre*“ identisch ist.

Ein Beispiel möge das Gesagte veranschaulichen. Wenn ich einem Freunde brieflich von einer Feuersbrunst erzähle, werde ich allenfalls schreiben: Ich beginne meine Vorlesung; während ich den Vortrag halte, ertönt die Feuerglocke, — niemals aber: Ich beginne meine Vorlesung; während ich nach Hause gehe, ertönt die Feuerglocke.

Die Anwendung ist leicht. Als Ambrosius opferte und die Nachricht erhielt, war die „*missa*“ noch nicht vorüber. *Missa* bedeutet bei ihm die eucharistische Opferfeier, wie bei der Pilgerin, wenn sie *Peregrinatio* c. 43 schreibt: *Postmodum fit ordine suo missa, offertur et ibi*, oder c. 27: *Fit oblatio in Anastase maturius, ita ut fiat missa ante solem . . . Missa autem, quae fit sabbatio ad Anastase, ante solem fit, hoc est oblatio*.

Braunsberg.

Prof. Dr. Hugo Koch.

Redigiert unter Verantwortlichkeit: Dr. J. Becker u. Dr. J. Selbst, Mainz.  
Druck von Joh. Ball III. Söhne in Mainz.



Soeben erschien und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

# Herman Schell

von D. Dr. Franz X. Kiefl

o. ö. Professor der Dogmatik a. d. U. Würzburg  
Kl. 8<sup>o</sup>. (VI u. 140 S.) Mit Titelgravüre u. 2 Text-Illustrationen  
In moderner Druckausstattung, kartoniert Mk. 1.50  
(VII. Bd. v. Spahns Sammlungs-Ausgabe „Kultur und  
Katholizismus“)

„Inhaltsverzeichnis: zum-béteuse - béteuse - béteuse -  
Entwicklungsgang; der philosophische und theologische Aus-  
gangspunkt - Schells Dogmatik - Schells Apologetik und  
„Christus“ - Schells Stellung zu den modernen apologeti-  
schen Methoden - Schell an der Alma Julia - Nachwort.

— — — „Kiefls Verdienst ist es, die Diskussion über  
die Person und das Wirken Schells aus der Verwirrung  
spezialisierter theoretisierender Streitereien über seine in-  
tellektuelle Spekulationspunkte auf das einzig richtige  
Niveau der Würdigung der Gesamttenenz des  
Mannes und seines Werkes gehoben zu haben. . . . Dem  
Theologen, mag er für oder gegen den Helden sein, gibt  
das Buch viel“ . . . „Germania“ Berlin 1907 Nr. 211.

„Eine sehr lesenswerte Arbeit! . . . . Das Buch ist  
mit grossem Feuer und in hinreissender Sprache ge-  
schrieben. Wer es in Ruhe zu lesen begonnen, wird den  
Verfasser in atemlosem Interesse, ohne innezuhalten, bis  
zum Ende folgen“ . . .

„Augsburger Postztg.“ 1907 Nr. 202/03.

**Mainz·Verlag Kirchheim & Co. · München**

Soeben erschien und ist durch alle Buchhandlungen zu be-  
ziehen:

# Die Trennung von Kirche und Staat

**Eine kanonistisch-dogmatische Studie**

Mit dreizehn Beilagen, enthaltend offizielle Aktenstücke  
über die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich

von **Dr. Joh. Bapt. Sägmüller**

o. ö. Professor der Theologie an der Universität Tübingen

Mit kirchlicher Approbation

8. (VIII, 48 u. CXXXVI S.) Preis geb. Mk. 3.—

Zur Orientierung in einer der brennendsten Fragen der Gegenwart ist  
das Werk dem Kanonisten fast unentbehrlich, aber speziell auch jeder  
Politiker sollte es nicht versäumen, sich umfassende Belehrung über  
das wichtige Problem zu verschaffen, wofür vorliegende Publikation speziell  
zu empfehlen sein dürfte.

**Verlag Kirchheim & Co. in Mainz**

Herdersche Verlagshandlung • Freiburg im Breisgau  
Berlin • Karlsruhe • München • Straßburg • Wien • St. Louis, Mo.

□ Herders □  
Konversations=  
□ Lexikon □

Dritte Auflage

Reich illustriert durch Textabbildungen,  
viele Tafeln und Karten

Acht Bände gebunden

Mark 100.—      8/10      Kronen 120.—

Der VIII. (Schluß-) Band wird im Herbst 1907 erscheinen.



## Herders Konversations-Lexikon

hält die Mitte zwischen den großen und kleinen Lexika ;  
bietet in seinen acht Bänden hinreichend Stoff für jedermann ;  
zeigt gleichmäßige Stoffverteilung ;  
berücksichtigt alle Errungenschaften der Zeit ;  
verbindet knappste Fassung mit leichter Lesbarkeit ;  
gibt die Betonung, Aussprache u. das Geschlecht der Wörter an ;  
hat deutlichen Druck und kräftiges Papier ;  
ersetzt in seinen durchweg neu angefertigten Karten einen Atlas ;  
bildet in seinem Original-Einband eine Zierde jeder Bibliothek.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Wo keine Buchhandlung zur Verfügung steht oder keine Auskunft zu bekommen ist, erteilt die nächstgelegene der genannten Herderschen Buchhandlungen gern jede gewünschte Auskunft, sendet kostenlos den ausführlichen Prospekt und gewährt nach Vereinbarung bequeme Teilzahlungen.