ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

IN VERBINDUNG MIT

D. W. GASS, D. H. REUTER UND D. A. RITSCHL

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER,

ORDENTLICHER PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT MARBURG.

I. Band, 4. Heft.

GOTHA,

FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.

1877.

Ausgegeben den 5. Mai 1877.

PROSPECTUS.

Fehlte es schon seit längerer Zeit an einer Fachzeitschrift, welche in zweckmässiger Weise die heutige Kirchengeschichts-Wissenschaft vertrat und förderte, so ist jetzt das Bedürfnis nach einem solchen Organ ein dringendes geworden, da jüngst auch die einst von Illgen gestiftete „Zeitschrift für die historische Theologie" eingegangen ist. Dieser letztere Umstand hat die Absicht zur Reife gebracht, von Ostern 1876 ab unter obigem Titel eine neue Zeitschrift erscheinen zu lassen, deren Bestimmung es ist, die **Kirchen-** und **Dogmen-Geschichte** in ihrem ganzen Umfange zu pflegen, so dass auch die christliche Culturgeschichte, die Archäologie der kirchlichen Kunst, die monumentale Theologie wie die kirchliche Geographie und Statistik ihre Berücksichtigung finden. Doch wird in der Art, wie die Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe versucht werden soll, das jetzige Unternehmen durchaus selbstständig und unabhängig von dem früheren sein.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte **will in erster Linie der streng wissenschaftlichen, methodischen Forschung dienen.** Aus diesem Grunde werden **Untersuchungen** den grössten Teil des Raumes in Anspruch nehmen. Ausserdem aber soll die Zeitschrift noch liefern:

1) **Essays.**
2) **Kritische Uebersichten** über die Leistungen auf den verschiedenen kirchengeschichtlichen Gebieten, dazu bestimmt, periodisch den Fortschritt der Wissenschaft wie auch die Lücken der Forschung aufzuzeigen und zugleich regelmässige Recensionen einzelner Bücher entbehrlich zu machen.
3) **Analekten:** kürzere Mitteilungen über neue handschriftliche und monumentale Funde; bisher ungedruckte Quellenstücke von mässigem Umfange; statistische Nachrichten und dergleichen.

(Forts. auf S. 3 d. Umschl.

Das ursprüngliche Basilidianische System.

Von

Dr. J. L. Jacobi.

Das System des Basilides wird bekanntlich in zwei sehr verschiedenen Gestalten überliefert. Die Frage, welche von beiden die ursprüngliche sei, ist nicht unwichtig, weil sie die Entwicklungsgeschichte der Gnosis überhaupt berührt. Auch für die Kritik des vierten Evangeliums ist die Beantwortung wegen des Zeugnisses, was dem Basilides zugeschrieben wird, nicht ohne Wert. Ich halte die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes für sicher, weil mir die damit verbundenen Schwierigkeiten viel geringer zu sein scheinen, als diejenigen, welche die Annahme eines nichtapostolischen Ursprungs begleiten. Ein äusseres Zeugnis mehr oder weniger, selbst wenn es der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehört, hat für mich keine entscheidende Bedeutung; aber es ist darum von Wichtigkeit, weil es in dem Grade, als es zur Anerkennung gebracht werden kann, die Untersuchung durch Beseitigung einer Anzahl von Hypothesen vereinfacht.

Die Bekanntmachung des grossen polemischen Werkes, jetzt gewöhnlich Philosophumena oder *Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων* genannt, welches mit immer wachsender Uebereinstimmung dem Hippolytus zugeschrieben wird, durch Miller im Jahre 1851 hat den Untersuchungen über die Gnosis einen neuen Impuls gegeben, und keinem Gnostiker ist seitdem ein so eifriges Studium zugewendet als dem Basilides. Die von mir auf Grund des Hippolytus gegebene Dar-

stellung [1]) ist von Uhlhorn [2]), Gundert [3]), Baur [4]), Hilgenfeld [5]), Möller [6]) berichtigt und erweitert worden. Herr D. Uhlhorn hat durch den Hinweis auf den Einfluss des Stoicismus einen Gesichtspunkt von weitgreifender Wichtigkeit für das System eröffnet, wiederum aber, wie ich glaube, durch zu consequente Anwendung desselben in mehreren Punkten die Ideen des Basilides nicht in das richtige Licht gesetzt. Die Darstellung des Herrn Gundert leidet alles Scharfsinnes und aller Gründlichkeit ungeachtet an dem Fehler, dass er auch in der von Hippolytus gegebenen Entwicklung überall schroff dualistische Principien wirksam findet. Mit Ausnahme des Herrn D. Hilgenfeld haben die Obengenannten bei Hippolytus die echte Form der Basilidischen Lehre zu finden geglaubt. Von derselben Ansicht geht Herr D. Hase aus, ebenso die Herren D. Kurtz, D. Weizsäcker in seinen Untersuchungen über die evangelische Geschichte, D. Hofstede de Groot in seiner Schrift über Basilides, Niedner in seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte, D. Godet in seinem Commentar zum Evangelium Johannis. Dagegen erklären die Herren D. Hilgenfeld, D. Volkmar [7]), D. Lipsius, D. Guericke, D. F. Nitzsch sich für die Priorität der früher bekannten Darstellung, bei welcher auch D. Ebrard und D. Herzog in ihren Kirchengeschichten, Thomasius in seiner Dogmengeschichte und D. Luthardt in seinem Commentar zum Evangelium Johannis stehen bleiben. Diese Gestalt des Systemes wird aus einer Gruppe von Schriftstellern abgeleitet, welche vornehmlich durch Irenäus (I, 24) bezeichnet ist. Dazu gehört ferner der Anhang zu Ter-

---

1) Basilidis philosophi gnostici sententias ex Hippolyti libro *κατὰ πασῶν αἱρέσεων* nuper reperto illustr. Berol. 1852.

2) Das System des Basilides, 1855.

3) Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche von Rudelbach und Guericke 1855. 56.

4) Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte 1853, und Theol. Jahrbücher von Baur und Zeller 1856.

5) Theolog. Jahrb. von Baur und Zeller 1856; Zeitschr. für wissensch. Theol. 1862, S. 4.

6) Gesch. der Kosmologie 1860, S. 344 f.

7) Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, 1855.

tullians Präscriptionen, welcher, wie Volkmar und Lipsius nachgewiesen haben, die lateinische Ueberarbeitung einer verlorenen kürzeren Streitschrift des Hippolytus ist. Ausserdem kommt Epiphanius (H. 21) Theodoret (Fab. h. I, 4) und in untergeordneter Weise Philaster (H. 32) in Betracht [1]). Mit diesen Zeugnissen werden die Fragmente aus den Schriften des Basilides und seines Sohnes Isidorus, welche Clemens von Alexandria in den Στρωματεῖς, Origenes und die Disputation des Archelaus von Kaskar mit Manes (c. 55) mitteilen, in Zusammenhang gebracht. Aber das ist eben die Frage, ob diese Fragmente mit grösserem Recht zu der Gruppe des Irenäus oder zu dem Bericht im Ἔλεγχος des Hippolytus zu beziehen sind.

Das System, welches man aus der Vereinigung der Fragmente mit jener Gruppe herstellte, hat Dualismus und Emanation zu seinen Grundzügen. Den Dualismus fasste man auf als durch die parsischen Einflüsse bestimmt, die Materie daher als etwas Positives, Tätiges; der Gegensatz ward also in grosser Herbigkeit gedacht. Die einzige namhafte Ausnahme bildete Gieseler [2]), welcher den Gegensatz durch die Bestimmung der Materie nach platonischer Analogie milderte. Wenn nun aber die Fragmente des Clemens und der Disputatio vorläufig ausser Anwendung zu lassen sind, weil auch von denen, welche auf der Seite des Hippolytus stehen, Ansprüche auf sie gemacht werden, so verliert die Annahme eines principiellen und schroffen Dualismus einigermassen an Sicherheit. Dennoch halte auch ich es für das Wahrscheinliche, dass ein solcher in der Darstellung des Irenäus und seiner Genossen als Ausgangspunkt vorauszusetzen ist. Die Zusammenstellung mit Saturnin, die herbe Charakteristik des Archon, von welchem man auf eine Materie von noch wilderem Gegensatz schliessen möchte, vornehmlich aber der

---

1) Ueber das Verhältnis dieser Zeugen zu einander und zu dem genannten verlorenen Werk s. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, S. 93.

2) Hall. Allgem. Lit.-Zeit. 1823, S. 825 ff.; Theol. Studien und Kritiken, 1830, S. 373 ff.

Doketismus der Person Christi, dies alles scheint darauf zu führen. Ebenso der Begriff der ῥίζα τοῦ κακοῦ und des Bösen als ἐνυπόστατον, wovon Epiphanius redet, gehört zwar jeder Art von Dualismus, ist aber hauptsächlich geläufig in diesem Kreis. Allerdings fehlt dieser Ausdruck in den anderen Darstellungen derselben Gruppe, und Epiphanius scheint, indem er ihn vorbringt, den Faden zu verlassen, der ihn vor- und nachher leitet; indes, wenn er ihn auch wirklich aus einer anderen, nicht bezeichneten Quelle geschöpft hätte, so würde er doch meinen, etwas den Ideen des Basilides Entsprechendes hinzuzufügen. Das System, welches Hippolytus in der Grundschrift des Pseudotertullianischen Anhangs zu den Präscriptionen vortrug, stimmte ohne Zweifel damit überein. Aber Quellen, welche ihm bei genauerer Nachforschung bekannt wurden, veranlassten ihn, diese Auffassung aufzugeben. Die Gestalt des Systems, welche er im Ἔλεγχος beschreibt, ist in der Grundrichtung viel pantheistischer, und die dualistische Betrachtung erscheint nur in vereinzelten, sehr gedämpften Einwirkungen. Statt der emanatistischen Form der Entwicklung entfaltet sich die Vielheit der Wesen im Aufsteigen von unten nach oben. Wie in allem diesem ein mehr hellenischer Geist herrscht, so zeigt er sich auch in einer grösseren Nüchternheit, in stärkerer Abstraction der allgemeinen Formen und in höherer Schätzung des Realen und Geschichtlichen. Soweit die Frage nach der Priorität der einen oder anderen Form, welche wir der Kürze halber als die des Irenäus oder des Hippolytus bezeichnen wollen, eingehender behandelt worden ist, hat man teils in dem Nachweis der inneren Abhängigkeit der Quellen von einander, teils in der Vergleichung des Gehaltes beider Systeme die Entscheidung gesucht. Das erste ist zu Gunsten der Form des Irenäus vor allen von D. Lipsius geschehen. In seiner höchst scharfsinnigen Analyse der Quellen hat er die Häresien des ersten Buches des Irenäus und Pseudotertullian [1]) zum grossen Teil an das ver-

---

[1]) Von der älteren Streitschrift des Hippolytus, welche diesem Ketzereienverzeichnis zugrunde liegt, sagt Photius cod. IV: ταῦτας (d. i. τὰς αἱρέσεις) δέ φησιν (nämlich Hippolytus) ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι

lorene polemische Werk Justins des Märtyrers angeknüpft. Wenn diese Grundlage feststände und es ferner gesichert wäre, dass Irenäus auch bei Darstellung des Basilidischen Systems sich keiner anderen Grundschrift bedient hätte, so würde damit der Streit über die Priorität entschieden sein. Denn Justin war ein Zeitgenosse des Basilides und hatte bereits gegen ihn geschrieben, als er seine erste Apologie verfasste, was nach der spätesten, wahrscheinlich zu späten Datirung um 147 geschehen ist. Wenn er nun das System des Basilides wesentlich gleichförmig mit Irenäus gezeichnet hätte, so könnte man nicht umhin, welche Schwierigkeiten auch sonst entgegenständen, die Beschreibung des Hippolytus für

---

ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου. Mir scheint dies schlechterdings nur von mündlichen Vorträgen des Irenäus verstanden werden zu können. Die Deutung, welche Herr Professor Harnack giebt (Zeitschr. für hist. Theol. 1874, S. 176): „Die Ketzereien seien der Widerlegung unterzogen, indem Irenäus sich mit ihnen befasste", ist zu künstlich. Wie sollten Hippolytus und Photius dazu kommen, es unbestimmt zu lassen, ob Irenäus mündliche oder schriftliche Widerlegungen gegeben habe, da man in solchem Falle erwarten müsste, dass sowohl schriftliche als auch mündliche bezeichnet würden. Wenn Photius zuvor den Hippolytus einen Schüler des Irenäus nennt, soll das sicher mit dem Hören seiner Vorträge motivirt werden. Ich kann als einzig haltbare Auffassung daher nur verstehen: „indem Irenäus Vorträge hielt". Harnack würde selbst dem nicht abgeneigt sein, wenn der Sprachgebrauch für die ersten Jahrhunderte erweislich wäre. Annähernd wenigstens lässt er sich erweisen. Der Can. 1 des Conc. Ancyran. a. 314 verbietet gewissen Presbytern προσφέρειν, ἢ ὁμιλεῖν, ἢ ὅλως λειτουργεῖν τι etc. Der Ausdruck erscheint hier schon technisch und in einem Gesetze, er muss also lange im Gebrauch und allgemein im dortigen Umkreise verständlich gewesen sein. Das Substantiv ὁμιλία als Streitpredigt legt den gleichen Gebrauch des Zeitworts nahe, namentlich in Wendungen wie Clement. Homil. 1, 20 τὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις. Das Bedenken Harnacks gegen eine σύνοψις des Hippolytus, die sich nicht auf schriftliche Darlegung zurückbeziehe, hebt sich leicht, weil er die Vorträge natürlich nachgeschrieben vor sich hat. Auch das ἐλέγχοις passt, da Hippolytus ebenso von sich in seinem grösseren Werke I, 1 sagt, er habe in dem früheren eine Widerlegung gegeben (ἐλέγξαντες). Ist nun diese Auffassung richtig, so wird man auch nicht umhin können zuzugeben, dass das ältere kürzere Werk des Hippolytus hauptsächlich auf Vorträgen des Irenäus beruhte.

eine spätere Entwicklungsform zu erklären. Freilich müsste, um das gegenwärtig von Justin zu behaupten, jene andere Voraussetzung hinzukommen, dass Irenäus und Pseudotertullian seine Auseinandersetzung wesentlich treu wiedergegeben haben. Und dies wird sich nicht wahrscheinlich machen lassen. D. Lipsius selbst aber hat mit einer Gewissenhaftigkeit, welche ich ganz zu würdigen weiss, seine scheinbare und glänzend durchgeführte Hypothese preisgegeben [1]). Allein es wird nun auch um so weniger als blosse unkritische Willkür getadelt werden dürfen, wenn die Frage aufs neue aufgeworfen wird, was die echte Basilidische Lehre und wo sie zu suchen sei. Wenn die Schrift, welche Irenäus vor Augen hatte, wie Lipsius es jetzt bestimmt, um 170—75 und von einem nicht näher zu ermittelnden Verfasser geschrieben ist, so sind wir damit in eine Zeit herabgerückt, in welcher die Umbildung der Partei wahrscheinlich schon geschehen war. Denn Irenäus, welcher etwa 10, und Clemens, welcher etwa 20 Jahre später schreibt, lassen über die Wandlung keinen Zweifel, und wenigstens von Clemens, welcher seine aufgespeicherten Kenntnisse nur beiläufig auszustreuen pflegt, wird man nicht glauben, dass er erst um die Zeit, wo er von den Basilidianern berichtete, genaue Beobachtungen über sie angestellt habe. — Dass Irenäus' Darstellung Bestandteile enthält, welche unmöglich dem Basilides selbst gehören können, ist von den älteren Forschern, wie Neander und Gieseler, in ziemlich grossem Umfange anerkannt. Seit Benutzung des Hippolytus ist es von denen, welche Irenäus bevorzugen, zwar nicht ganz übersehen, jedoch keinesweges hinlänglich beachtet worden. Die Art, wie hier dem Erlöser Doketismus beigelegt wird, als die Kunst, sich unsichtbar zu machen und sich zu verwandeln, und wie er nun den Simon statt seiner unterschiebt, ihn kreuzigen lässt und die Juden verhöhnt, hat etwas so Frivoles, dass man eine solche Erfindung dem Stifter der Secte, den wir in den Excerpten seiner Schriften als einen

---

[1]) Die Quellen der ältesten Ketzergesch. 1875, S. 178. Die Schrift Justins scheint frühzeitig verschwunden zu sein. Eusebius (Kirchengeschichte 4, 11) hat sie offenbar nicht mehr gesehen.

ernsten und strengen Charakter kennen lernen, auf keine Weise zuschreiben kann, sondern sie vielmehr für die Verkehrung eines ursprünglichen tieferen Gedankens halten muss. Dieselbe Vorstellung hatte aber für diese Klasse von Gnostikern einen weiteren Wert und Zusammenhang. Denn sie selbst knüpften gerade hieran ihren Vorzug als Pneumatiker und Erlöste, die nach ihrer inneren Hoheit für die Menschen von ungeistiger Beschaffenheit verborgen seien, denen selbst aber alles offenbar sei. Man darf annehmen, dass, wie die theoretische Gnosis, so auch die praktische, die Magie, hiemit in genetischem Zusammenhange stand. Indem die Herrschaft des Geistes über das Sinnliche in eine Gleichgültigkeit des freien Geistes gegen die sinnliche Form umgedeutet wird, begründet dieselbe Vorstellung von Christo ihren Indifferentismus hinsichtlich des Martyriums. Die leichtfertige Verachtung desselben steht in entschiedenem Widerspruche mit den bestimmtesten Aeusserungen des Basilides, welcher das Martyrium nach Clemens' Zeugnis (Str. IV, p. 506 Sylb. Colon.) als ein von Gott gewirktes Mittel zur Seligkeit betrachtete. Aber Irenäus und vermutlich sein Gewährsmann haben es mit verschuldet, dass die in eine Theorie gebrachte feige Selbstsucht der späteren von der ganzen Gruppe der Berichterstatter zur abschreckenden Charakteristik des Stifters der Partei verwendet wurde. Das unsittliche Leben, welches ihr nachgesagt wird, war nur ein weiterer Ausdruck der Einheit von Gesinnung und Grundanschauung. Hier finden wir die ausdrückliche Bestätigung des Clemens (Str. III, p. 427), welcher die unsittlichen Basilidianer seiner Zeit, die ihr lasterhaftes Leben mit den Begriffen von Freiheit, Vollkommenheit und Erwählung rechtfertigten, vom Basilides und Isidor unterscheidet, welche keinen Anstoss nach dieser Seite hin gegeben haben.

Wenn man nun beachtet, dass Irenäus von anderen Dogmen, welche an der Stelle dieser gewiss nicht ursprünglichen gestanden haben, gar nichts weiss, und dass er nirgends eine Fuge bemerklich macht, wodurch er die Benutzung von zweierlei Berichten andeutet, so wird es um so weniger zu leugnen sein, dass wir in seiner Beschreibung den in einer gewissen Klasse von späteren Basilidianern gangbaren Ge-

dankenzusammenhang zu erkennen haben. Der Bericht als Ganzes kann also nicht das sein, wofür Irenäus und seine Genossen ihn ansehen, Lehre des Basilides, und es kommt vielmehr darauf an auszusondern, was etwa an ursprünglichen Elementen darin ist, worüber sich weder nach ihm selber, noch überhaupt nach Irenäus entscheiden lässt. Denn dieser hat gar kein Interesse an einer gründlicheren Forschung über Basilides, wie daraus erhellt, dass er den Isidorus mit keinem Worte erwähnt.

Mithin, wenn es sich um den Wert des Irenäus und seiner Grundschrift im Vergleich zu Hippolytus und seiner Quelle handelt, so steht die Sache vorläufig so, dass Hippolytus einer Quellenschrift folgt, welche vielleicht nicht die ursprünglichen Ideen giebt, Irenäus aber sicher nur das abgeschöpft hat, was eine spätere Generation der Basilidianer darbot.

D. Hilgenfeld hat den Beweis für die Ursprünglichkeit desjenigen Systemes, welches aus der Gruppe des Irenäus abzuleiten ist, vornehmlich aus dem strengeren Zusammenhange seiner Ideen, welche mit den Fragmenten aus anderen Quellen combinirt werden, zu führen gesucht. Es ist ihm ohne Zweifel gelungen, das dualistische System gegenüber dem des Hippolytus hier und da in den Vorteil grösserer Folgerichtigkeit zu setzen. Indem er das letztere zu den Consequenzen des ersteren hintreibt, glaubt er jenes als das abgeleitete erwiesen zu haben. Allein ich vermag nicht mit dem Ergebnis übereinzustimmen. Der allgemeine Gesichtspunkt, dass logische und systematische Consequenz für die Priorität entscheide, darf nicht in voller Strenge auf eklektische und in phantastischen Formen schwankende Gebilde, wie die gnostischen Systeme, angewendet werden. Den augenscheinlichen Beweis für das Unzulängliche dieser Argumentation lieferte Baur, indem er im Gegensatz zu D. Hilgenfeld das System auf Grundlage des Hippolytus aufbaute und es an originellem und strengem Zusammenhange dem anderen System ebenbürtig zu zeigen suchte. Und so viel scheint mir richtig, dass der Zusammenhang bei Irenäus mindestens ebenso lose und lückenhaft ist als bei Hippolytus. Die unverkennbaren

Spuren einer vom Meister abgewichenen Schülerschaft bei Irenäus sind von D. Hilgenfeld ferner nicht so gewürdigt, dass sie irgend ins Gewicht fielen, und die Combination zwischen Irenäus und den Fragmenten aus Clemens und anderen ist zwar zuweilen glücklich, zuweilen möglich, in mehreren Fällen aber durchaus unhaltbar. Nimmt man diejenigen Zutaten dieses Ursprungs hinweg, welche sich ebenso gut und welche sich besser mit dem System des Hippolytus in Harmonie setzen lassen, so bleibt ein Werk von so verstümmelter Beschaffenheit übrig, dass man darin nur Trümmer, aber kein Ganzes zu erkennen vermag.

An und für sich ist es ebenso wohl denkbar, dass das ursprünglich pantheistisch geartete System in ein vorherrschend dualistisches überging, als umgekehrt. Die eine Seite der Valentinianer hat die doketische Betrachtung weiter ausgebildet, was eine Steigerung des Dualismus einschliesst, wiederum einige Parteien der Marcioniten, worauf schon Dr. Guericke zum Vergleiche hinweist, haben den ursprünglichen Dualismus gemildert. Um zu einer möglichst sicheren Entscheidung zu gelangen, werden wir den schmaleren, aber graderen Weg beschreiten, diejenigen Stücke, welche zuverlässig Basilides' Ideen enthalten, auszuwählen und sie nach ihrer Verwandtschaft mit der Gruppe des Irenäus oder mit Hippolytus zu prüfen.

Die geringen Notizen, welche Eusebius aus der Gegenschrift des Agrippa Castor gegen Basilides herausnimmt, fördern wenig. Eine derselben, die Anklage wegen Verachtung des Märtyrertums, ist, wie wir sahen, entschieden falsch, und man möchte daraus schliessen, dass Eusebius im Irrtum ist, wenn er Agrippa zur Zeit des Basilides selber gegen ihn schreiben lässt.

Theodoret giebt möglicherweise eine Bestätigung dieser Vermutung (Fab. h. I, 4), indem er die Auseinandersetzung über Basilides und Isidorus und ihren Anhang damit schliesst, dass Agrippa, Irenäus, Clemens und Origenes gegen sie geschrieben haben. Allein ich halte diese Bemerkung für summarisch und wage deshalb nicht Agrippa unter die Bekämpfer des Isidor zu zählen. Jedenfalls lässt sich aus

Eusebius' dürftigen Mitteilungen kein Schluss auf die Beschaffenheit der im Buche bekämpften Lehren, und für unsere Zwecke nur ein untergeordneter Nutzen ziehen.

Dagegen ist Clemens von grössester Wichtigkeit; er kennt die Basilidianer seiner Zeit, er ist auch in den Schriften des Basilides und Isidorus bewandert, er unterscheidet, was den Stiftern und den Späteren zukommt, mit einer grösseren Genauigkeit, mit mehr wissenschaftlicher Ruhe und mehr Gerechtigkeit, als sie sich in der gewöhnlichen leidenschaftlichen Polemik der Kirchenväter findet. Nicht überall freilich erfordert es sein Zweck, bestimmt zu bezeichnen, ob ein Ausspruch dem Basilides oder seiner Schule gehöre; in solchen Fällen wird also für unsere Aufgabe nur mit grosser Vorsicht davon Gebrauch gemacht werden dürfen. So viel ich übersehe, setzen alle Forscher ein ähnliches Vertrauen in die Angaben des Clemens, und es wird daher keinen ernsten Widerspruch finden, wenn ihm gewissermassen der Richterspruch in dem Streit zwischen Irenäus und Hippolytus anheimgestellt ist. In der Tat würde man dies anerkennen oder die Hoffnung aufgeben müssen, das ursprüngliche System des Basilides zu ermitteln. Die einschlagenden Stellen des Clemens sind von D. Hilgenfeld, D. Uhlhorn u. A. bereits gründlich und lehrreich erörtert worden, jedoch mehr unter dem Gesichtspunkt der Construction des Systemes als unter dem kritischen. Meine Aufgabe macht diesen zur Hauptsache, hingegen beabsichtige ich nicht die ziemlich grosse Zahl ausführlicher Entwicklungen des einen oder anderen Systems um eine zu vermehren.

Ausser den Clementinischen Fragmenten sind zwei schwierige Stellen in der Disputatio Archelai von grosser Bedeutung. Mit diesen werde ich den Anfang machen, jedoch schicke ich eine Erörterung über den Aufenthalt des Basilides voraus. Es liegt darin kein Moment ersten Ranges, aber doch immer eines, welches mit anderen verbunden wirksam ist. Gehörte er zuerst Syrien, dann Aegypten an, so ist zwar damit die Ursprünglichkeit der orientalisch dualistischen Form des Systems keineswegs erwiesen, denn die griechische Cultur war damals in Syrien tief eingedrungen, aber sie hätte ein gün-

stiges Vorurteil für sich, während dieses sich zum Vorteil der anderen Gestalt wenden würde, wenn er von Anfang an in Aegypten und Alexandria gewesen wäre. Ich glaube, dass über diesen Punkt eine ziemliche Sicherheit zu erreichen ist.

Die älteste Nachricht über den Aufenthalt des Basilides giebt Irenäus (I, 24, 1): „Von diesen (d. i. Menander und Simon, dem Urheber aller Häresie) nahmen Saturnin, welcher von Antiochia war, und Basilides den Ausgang (occasiones accipientes) und zeigten verschiedenartige (distantes) Lehren, der eine in Syrien, der andere in Alexandria.“ Bleibt man bei dem strengen Sinne der Worte stehen, so ist daraus nicht notwendig zu entnehmen, dass Irenäus den Basilides für einen Schüler des Menander im eigentlichen Sinne halte. Für ein solches Verhältnis pflegt er bestimmtere Ausdrücke zu wählen: *μαθητής*, *διαδέχεσθαι*, *οἱ περί* und andere bildliche. Hier aber weist er nicht nur durch das *ἐκ τούτων*, ex iis, auf ein unbestimmteres Verhältnis zu den Vorgängern hin, sondern auch durch die Worte: occasiones accipientes. Der ursprüngliche Text hatte *ἀφορμὰς λαβόντες*, wie man am deutlichsten aus I, 27: *Κερδὼν δέ τις ἀπὸ τῶν περὶ Σιμῶνα τὰς ἀφορμὰς λαβών*, occasionem accipiens, zu erkennen vermag. In beiden Fällen besagen die Worte keine persönliche Verbindung, sondern nur: einen Antrieb von etwas empfangen. Zwischen Kerdon und Simon sind die Aehnlichkeiten so gering, so sehr nur auf ein allgemeines dualistisches Schema beschränkt, dass man wohl sieht, Irenäus habe nichts weiter als ein allgemeines Verwandtschaftsverhältnis andeuten wollen. Nicht viel anders verhält es sich mit dem Zusammenhange zwischen Basilides nebst Saturnin und der vorangehenden Gruppe von Gnostikern. Irenäus glaubt in Basilides und Saturnin einen verwandten Dualismus zu erkennen und will ihn als Fortsetzung des von den vorangehenden Häretikern gelehrten darstellen. Es folgt also auch gar nicht, dass er der Meinung gewesen sei, Basilides habe, wie Saturninus, in Syrien verweilt. Vielmehr scheint er über seinen Ort nichts zu wissen, als dass er sich in Alexandria aufgehalten habe.

Weiteres scheint auch Hippolytus nicht in den Angaben, die ihm vorlagen, gefunden zu haben. Der Anhang zu den

Präscriptionen Tertullians bringt Saturnin und Basilides nur durch eine zeitliche Folge mit Menander und Simon in ein Verhältnis, und den Basilides sogar als den späteren nach Saturnin. Beruht die hierin excerpirte Schrift Hippolyts und Irenäus, wie sich nach Lipsius Beweisführung [1]) kaum in Abrede stellen lässt, in der Schilderung des Basilides auf einer Grundschrift, so wird diese sich demnach nicht bestimmter als Irenäus über die Heimat desselben ausgelassen haben. Denn dass der Epitomator eine klar ausgedrückte Nachricht darüber geändert hätte, ist unwahrscheinlich, und umsomehr, wenn man das grössere Werk des Hippolytus vergleicht. Denn hierin ist die Zusammenfassung beider, welche Irenäus giebt, gelockert, in dem Bewusstsein, dass dem Verfasser ganz verschiedenartige Systeme vorliegen. Er sagt, dass Saturninus in Antiochia verweilt und solche Lehren wie Menander vorgetragen habe. Er sei Zeitgenosse des Basilides gewesen; von diesem aber erwähnt er, dass er in Aegypten seine Schule gehabt, und dass er ebendort seine Philosophie gelernt habe. Dies kann wohl nur so viel heissen, als dass er in Aegypten seine Studien gemacht, nicht aber, dass er aus der ägyptischen Mythologie geschöpft habe, auf welche Hippolytus bei Auseinandersetzung des Systemes keine Rücksicht nimmt. Eusebius hat für seine Mitteilungen über Basilides den Irenäus, Agrippa Castor und Hegesippus benutzt und nennt ihn einen Alexandriner (H. e. 4, 7). Er leitet diese Notiz ohne Zweifel aus Irenäus ab und scheint in seinen andern Quellen wenigstens nichts über eine Abkunft aus Syrien gefunden zu haben.

Dagegen haben Epiphanius (H. 73, 24), Theodoret (H. 2), dem Irenäus folgend, seine Worte von einer Schülerschaft im engeren Sinne verstanden, und Epiphanius und Philaster lassen ihn daher nach Aegypten einwandern. Jener nennt sogar ausser Alexandria und Umgegend drei andere Orte, wo er sich aufgehalten habe. Die Folge der Orte bezeichnet den Weg von Osten her nach Alexandria; hier liegt höchst wahr-

---

[1]) Zur Quellenk. des Epiph., S. 93ff. Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, S. 162.

scheinlich nur ein Schluss vor, den Epiphanius aus dem Vorhandensein Basilidianischer Gemeinden an den genannten Orten zog. Selbst wenn er einer Tradition folgte, wäre sie doch eine sehr späte. Philaster (H. 32) hat zwar, wie Lipsius gezeigt, Kenntnis der kürzeren Schrift des Hippolytus und redet von einer Einwanderung des Basilides in Aegypten; indes woher er auch geschöpft haben mag, so kann er doch keine Autorität haben gegen die Bezeugung Pseudotertullians und Hippolytus' selbst. Die Angabe der Acta Archelai, dass Basilides unter den Persern seine Lehre verkündet habe (c. 55), hat durchaus keine Zuverlässigkeit.

Nach dem Obigen verlegen die ältesten Gewährsmänner, welche zugleich die Quellenschriften unmittelbar benutzt haben, den Basilides nach Alexandria; dagegen einige des 4. und 5. Jahrhunderts, welche nur einen Wert zweiten Ranges haben, lassen ihn ursprünglich dem syrischen Umkreis angehören. Es kann mithin nicht zweifelhaft sein, dass seine Zubehörigkeit nach Alexandria das fast ausschliessliche Gewicht der geschichtlichen Zeugnisse für sich hat. Daher ist es auch eine ziemlich überflüssige Vermutung, dass sein ursprünglicher Name Malchion gewesen und nach der Uebersiedlung von ihm ins Griechische übertragen sei [1]).

Wenden wir uns nun zu den Acten der Disputation des Archelaus von Kaskar mit Manes [2]). Dass diese Schrift eine Erdichtung ist und nicht einmal die Tatsache der Disputation historische Glaubwürdigkeit besitzt, hat Beausobre [3]) bereits unwiderleglich dargetan [4]). Die Unrichtigkeit und Verwirrung der geographischen Angaben, welche Beausobre und Flügel [5])

---

1) Der Name Basilides ist in dieser Zeit nicht selten; unter anderen führt ihn der Stoiker Basilides, welcher Lehrer des M. Aurelius war.

2) Zuerst herausgegeben von Zacagni in den Collectanea monumentor. veter.

3) Histoire critique du manichéisme I, 129.

4) Dass die Acten dennoch grossen Wert als Quelle zur Kenntnis des Manichäismus haben, ist am gründlichsten neuerdings nachgewiesen worden von H. von Zittwitz, Zeitschrift für historische Theologie 1873.

5) Mani 1862.

gezeigt haben, ist nicht nur ein starker Beweis gegen die Wirklichkeit des Vorganges, sondern auch dafür, dass der Verfasser dem Schauplatz der angeblichen Handlung ferne steht. Wäre freilich die Bemerkung des Hieronymus (Vir. ill. 72) begründet, dass der Urtext der Acten syrisch gewesen sei, so würde man den Verfasser, seiner Unkunde ungeachtet, in einem nicht zu weiten Umkreise der Begebenheit suchen müssen. Doch Beausobre und Zittwitz erklären mit Recht Hieronymus' Angabe für falsch. Die Beschaffenheit des vorliegenden Textes bestätigt dies Urteil; denn die lateinische Uebersetzung ist ohne Frage aus einem griechischen Text übertragen, und die ansehnlichen Fragmente des letzteren, welche wir durch Epiphanius und Cyrill von Jerusalem besitzen [1]), zeigen keine Spur einer syrischen Grundlage. Was Zacagni zur Unterstützung des Hieronymus anführt (praef. c. 4), dass c. 22 der Ausdruck sphaera durch den Zusatz quae apud Graecos vocatur als fremdes Wort bezeichnet werde, rührt vom lateinischen Uebersetzer her, der das Wort sphaera rechtfertigen will. Er liebt dergleichen Einführungen, wenn er griechische Ausdrücke beibehält, wie aus den von Zacagni (praef. c. 5) angeführten Beispielen hervorgeht. Rührte ein solcher Zusatz vom Autor des griechischen Textes her, so würde man ihn vielmehr an den vorangehenden Stellen c. 6 und 8 erwarten, wo dasselbe Wort im griechischen Text erscheint, jedoch ohne diesen Zusatz. Wenn es eine syrische Recension der Acta gegeben hat, wovon indes anderweitig keine Spur vorhanden ist, so wird sie eine Uebersetzung aus dem Griechischen gewesen sein. Nun könnte allerdings der Verfasser sehr wohl in Syrien oder auch in den Gegenden des Euphrat und Tigris gelebt und dennoch griechisch geschrieben haben. Aber es ist ein anderer Umstand, der es unwahrscheinlich macht, dass in dieser Gegend sein Sitz war. Er legt nämlich dem Archelaus Worte der äussersten Verachtung gegen die semitische Sprache jener Gegenden in den Mund. Manes ist nach den Voraussetzungen der Acten in der Gegend von Babylon aufgewachsen (c. 53) und bringt auch

---

[1]) Ebenfalls bei Zacagni.

ein babylonisches Buch mit zur Disputation (c. 12). In Kaskar, welches die Akten (c. 4) mit gewohnter geographischer Unkenntnis nach Mesopotamien verlegen, obgleich es südlich von Babylon liegt (Flügel, S. 25), ist wesentlich dieselbe Sprache als Volkssprache vorausgesetzt. Die Disputation muss in dieser Sprache vor sich gehend gedacht werden, angesichts des Volkes (vgl. c. 46 und 48). Denn dem Manes wird vorgeworfen (c. 36), dass er nur Chaldäisch, nicht Griechisch verstehe, obgleich er der Paraklet, der Verleiher der Sprachengabe, sein wolle. Von einem Dollmetscher ist nirgends die Rede, trotz ausführlicher Beschreibung der Einzelheiten. Ohne Zweifel soll Archelaus als Kenner des Griechischen und auch Chaldäischen dem Manes überlegen erscheinen [1]). Hierbei also sagt Archelaus (c. 36) zum Manes: er sei ein persischer Barbar, habe keine Kenntnis der griechischen, ägyptischen, römischen noch irgend einer anderen Sprache als nur der chaldäischen, quae ne in numerum quidem aliquem ducitur. Wäre der Verfasser ein von syrisch oder chaldäisch redenden Gemeinden umgebener Mann gewesen, hätte er mit ihnen selbst in ihrer Sprache verkehren müssen, so würde er schwerlich den Archelaus Worte der Verachtung gegen diese Sprache reden lassen, welche verletzend wirken mussten. Wenn aber der Verfasser in einem griechischen Territorium schrieb, erklärt sich das. Nun lässt er ausser der griechischen und römischen Sprache der ägyptischen die Hauptehre, woraus wir schliessen dürfen, dass seine Stätte in Aegypten war [2]).

---

[1]) Dies muss auch bei den heidnischen Richtern der Disputation (c. 12) angenommen werden, wenn man nicht etwa den Verfasser einer Verwirrung in der Beschreibung der Vorgänge beschuldigen will.

[2]) Photius (Cod. 85) nennt ihn Hegemonius auf Autorität des Heraclianus, welcher zur Zeit des Kaisers Anastasius, also gegen 500, Bischof von Chalcedon war (Le Quien, Oriens christianus I, p. 602), mithin ein doch ziemlich später Zeuge. Der gräcisirte Name Archelaus ist offenbar symbolische Fiction, um den rechten Volksführer gegenüber dem Verführer zu bezeichnen. Es ist sonderbar, dass auch Hegemonius' Name eine ähnliche Bedeutung hat.

Da der Verfasser c. 54 von Orten redet, wo insgeheim die Bücher der Christen abgeschrieben wurden, so scheint er ebenfalls dabei von Anschauungen auszugehen, die ihm Alexandria und andre ägyptische Orte darboten, denn hier war das Abschreiben mehr als irgendwo zu einem Gewerbe entwickelt.

Was die Zeit der Abfassung betrifft, so kann sie nicht nach Mitte des 4. Jahrhunderts fallen, da bereits Cyrillus von Jerusalem in der sechsten Katechese um 347 ihrer Erwähnung tut [1]). Den rückwärts gelegenen Grenzpunkt glaubt Beausobre aus der Aeusserung des Archelaus c. 27 erschliessen zu dürfen, dass Manes nicht der Paraklet sein könne, weil Christus alsdann nicht, wie er verheissen, den Paraklet sogleich, sondern mehr als 300 Jahre später gesandt haben müsste. Beausobre meint, dass der Verfasser hier unwillkürlich seine eigne Zeit kundgebe, während Archelaus, den er hier reden lässt, zugleich Zeitgenosse des Manes sein solle. Allein da unmittelbar darauf der Zeitpunkt durch den Kaiser Probus (bis 282) bezeichnet wird, so sieht man, dass jene Angabe nur eine Uebertreibung zu polemischem Zwecke ist. Sie würde streng genommen zu nahe an die Zeit des Cyrillischen Citates heranführen. Die Abfassungszeit lässt sich in folgende Grenzen einschliessen. Da c. 53 angedeutet wird, dass die Christen, die Verfolgung der Heiden fürchtend, ihre heiligen Bücher insgeheim abschreiben und vor den Heiden verborgen halten, so muss die Diocletianische Verfolgung mindestens schon im Gange gewesen sein; denn in dieser fahndete man nach den heiligen Büchern. Also der Anfang derselben, 303, würde die äusserste Grenze sein. Die Verfolgung scheint aber schon vorüber zu sein, da bei der Disputation Heiden als Schiedsrichter eingesetzt werden, denn während der Verfolgung würde es schlecht gepasst haben, ihnen die Stelle der Unparteilichen zu geben. Wiederum findet man

---

1) Das Fragment bei Cyrill findet sich, soweit es Gespräch ist, nicht in unseren Acten, setzt also eine abweichende Recension derselben voraus. Zittwitz' Vermutung, dass Cyrill aus dem Gedächtnis citire, reicht wegen der Genauigkeit des Wechselgespräches nicht aus.

keine Spur von dem Einflusse des Arianischen Streites und des Nicänischen Dogmas, obgleich sich wohl Gelegenheit dafür geboten hätte, z. B. c. 38. Diese Spuren müsste man um so frühzeitiger und sicherer erwarten, wenn der Verfasser Aegypten angehörte, demjenigen Lande, welches am frühesten und tiefsten von dem Streite erregt war. Man wird daher mit der Abfassung nicht zu weit nach der Nicänischen Synode herabgehen dürfen. Die Zeit kurz vor oder nach 325 mag also ungefähr als Entstehungszeit gelten. Den Anlass gab die Verbreitung der Manichäer nach Aegypten und andern Gegenden des römischen Reiches. Das Edict des Diocletian gegen sie um 287 war nach dem westlichen Nordafrika gerichtet, aber in Alexandria erlassen und setzt, wie Eusebius' Aeusserungen (H. e. VII, 31), schon grosse Fortschritte voraus.

Nach diesen Ergebnissen lebte der Verfasser der Acta zwar in Aegypten, aber der Zeit nach weit vom Basilides entfernt. Wir werden weiterhin Gelegenheit haben zu beobachten, wie beschränkt und unzuverlässig seine Kenntnis des gesammten Ideenkreises der älteren Häresien ist. Seine Ueberlieferungen sind daher für uns wenig wert und seine Vermutungen noch weniger. Zu den letzteren gehört offenbar die Behauptung, dass Basilides in Persien gelebt und gelehrt habe. Es ist nur ein Schluss, welchen er aus der Anführung einer, vielleicht auch mehrerer dualistischer Stellen zieht.

Um die beiden Fragmente des Basilides, welche er am Schlusse seines Werkes vorlegt (c. 55), ist es uns zunächst zu tun. Zittwitz hält die von Basilides handelnde Stelle für einen späteren Zusatz. Mit Unrecht. Die Heranziehung des Basilides und seiner Worte soll die Originalität des Manes durch ein ähnliches Beispiel älterer Zeit verringern. Dafür werden Zeugnisse versprochen und beigebracht. Die Erwähnung der altbarbarischen Abkunft des Manichäismus enthält bereits eine Hindeutung auf das weiter unten gegebene Citat: „Quidam enim barbarorum“ etc. Dass kein anderer Basilides als der bekannte Gnostiker gemeint sei, ist wohl jetzt allgemein anerkannt.

Der Zusammenhang und die Absicht, welche der Verfasser bei Anführung grade dieser Stellen hat, ist, soviel ich

sehe, überall entweder ungenau oder unrichtig verstanden. Und hieran ist zum Teil der Zacagnische Text schuld, welcher stets mit allen Fehlern wieder abgedruckt und deshalb vorerst ein wenig zu ordnen ist [1]).

Bunsens Conjectur parabolam für parvulam ist allgemein als gelungen anerkannt; ferner aber muss für Nonne continet et alium sermonem gelesen werden: Nonne continet alienum sermonem. Das Griechische hatte ξένον λόγον, in dem Sinne von befremdlich, seltsam, was durch alienum übersetzt und nur durch den Fehler der Abschreiber in alium verwandelt ward. Der Sinn erfordert diese geringe Aenderung, denn von einem zweiten im Tractat des Basilides befindlichen Abschnitt kann nicht die Rede sein, da eben ein solcher ausdrücklich mit den Worten verneint ist: „hoc autem solum

---

1) Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior, non longe post nostrorum apostolorum tempora, qui et ipse cum esset versutus, et vidisset quod eo tempore jam essent omnia praeoccupata, dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum erat. Denique cum nihil haberet, quod assereret proprium, aliis dictis proposuit adversariis. Et omnes ejus libri difficilia quaedam et asperrima continent. Extat tamen tertius decimus liber tractatuum ejus, cujus initium tale est: Tertium decimum nobis tractatuum scribentibus librum, necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestavit. Per parvulam (l. parabolam) divitis et pauperis naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem, unde pullulaverit, indicat. Hoc autem solum caput liber continet. Nonne continet et alium sermonem, et sicut opinati sunt quidam, nonne omnes offendemini ipso libro, cujus initium erat hoc? Sed ad rem rediens Basilides interjectis plus minus vel quingentis versibus ait, desine ab inani et curiosa varietate, requiramus autem magis, quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt, et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. Quidam enim horum dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes initia sine initio esse et ingenita, id est in principiis lucem fuisse, ac tenebras, quae ex semetipsis erant, non quae esse dicebantur. Haec cum apud semetipsa essent, propriam unumquodque eorum vitam agebat, quam vellet, et qualis sibi competeret; omnibus enim amicum est, quod est proprium, et nihil sibi malum videtur. Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tanquam melioris rei sumpta concupiscentia, insectabantur ea commisceri.

caput liber continet". Dagegen handelt es sich um die schwierigen und ungefügigen (difficilia et asperrima) Ausdrücke in seinen Schriften. Wie anderen Gnostikern, so wurde auch ihm dergleichen Fremdartiges und Unverständliches vorgeworfen. Es gehört dahin ebenfalls, was Agrippa Castor bemerkt, dass Basilides Propheten mit barbarischen Namen für sich angewendet habe, um durch diese einen grösseren Eindruck zu machen. Daher ist nun weiter das folgende „et sicut opinati sunt quidam" zu ändern, entweder in „et sic" oder in „sicut et" (ὡς καὶ) etc. Der Satz weist eben darauf hin, dass Basilides' Lehrform ein solches Urteil schon öfter erfahren habe. Der Misverstand des ganzen Satzes hat auch diese Corruption herbeigeführt. In dem Satze: „denique cum nihil haberet, quod assereret proprium, aliis dictis proposuit adversariis" — ist proprium und aliis zu verbinden, das Komma zu streichen; erstens, weil sonst das Object fehlen würde zu proposuit, und zweitens, weil dictis nicht damit verbunden werden darf. In diesem Wort steckt abermals ein Fehler; das dictis adversariis giebt keinen irgend erträglichen Sinn, mag man den Inhalt der Fragmente des Basilides, oder die hinzugefügten Worte des Archelaus betrachten. Es ist zu ändern in: „de initiis proposuit adversariis." Die Aenderung ist, namentlich wenn man Abbreviaturen des Textes voraussetzt, eine höchst geringe. Die initia adversaria sind die ἀρχαὶ ἐναντίαι, die duo initia im zweiten Fragment. Der Sinn dieses Satzes ist also: kurz, da er nichts hatte, was er lehren konnte, trug er das, was anderen eigen war, über die feindlichen Principien vor. Sind diese Verbesserungen einleuchtend, so ergiebt sich folgender Zweck der Rede des Archelaus: zweierlei wird dem Basilides vorgeworfen: einmal die absonderliche, schwer verständliche Darstellung; dann, dass er, selbst ideenlos, andern Gehöriges über Dualismus in seinem Buche vorgetragen habe. Zum Beweise für jenes entnimmt der Verfasser dem Buche des Basilides das erste Fragment; zum Beweise für das andere dient das zweite. Es ist mithin klar, dass das erste Fragment gar nicht zu dem Zwecke beigebracht ist, den Dualismus des Basilides zu erhärten.

Das erste Fragment lautet, wie angegeben, in der Exegese

des Basilides: „per parabolam divitis et pauperis naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem, unde pullulaverit, indicat“. Er hat mithin ein Gleichnis von einem Reichen und Armen vor Augen, mit welchen er das Gute und das Böse vergleicht. Da der Ausdruck salutaris sermo in der Einleitung zu der Stelle auf eine Evangelienschrift deutet, wird man leicht veranlasst, eine Auslegung der Parabel Luk. 16 von Lazarus hier zu vermuten. Dennoch kann unmöglich diese Parabel gemeint sein. Denn Basilides versteht unzweifelhaft unter dem Reichen das Gute und unter dem Armen das Böse, und dagegen würde jene Parabel so entschieden streiten, dass selbst gnostischer Exegese die Umkehrung der Parallele ohne evidenten Nachweis nicht zuzuschreiben ist. Hilgenfelds Versuch [1]) mag zeigen, in welche Schwierigkeiten die Beziehungen auf dies Gleichnis verwickeln. Er sagt: „In dem Gleichnis vom reichen Manne und dem armen Lazarus hat Basilides die Offenbarung eines bösen Princips hervorgehoben, welches ohne Wurzel und Stätte über die Dinge kommt, nämlich das Unglück des Lazarus bewirkt, ohne dass das Gleichnis eine Andeutung seiner Verschuldung enthielte.“ Aus dem Stillschweigen also der Parabel über eine Verschuldung des Lazarus soll der dogmatische Schluss gezogen sein, dass eine solche Ursache nicht vorhanden sei. Während demnach Basilides aus der Verneinung die Frage sich negativ beantworten soll, würde er dennoch einen Ursprung angezeigt gefunden haben, wie die Worte lehren: „unde pullulaverit indicat.“ Auch ist nicht einzusehen, welche Bedeutung für den Begriff des unverursachten Unglücks das sine loco haben könne. Endlich, „wenn dem Reiche des Lichts und des guten Gottes ein schlechthin unabhängiges Reich der Finsternis gegenüber steht“ (S. 455), und das Böse nun in Gestalt des Uebels an den Armen herankommt, so müsste dieser ja zuvor den Dingen der guten Schöpfung gleich stehen, und die Erwähnung des Reichen wäre müssig.

Der Arme kann nur identisch sein mit der bösen Natur, der *φύσις ἄνευ ῥίζης καὶ τόπου;* und ich kann daher auch

---

[1]) Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1862, S. 454.

D. Möllers [1]) Deutung des Ausdrucks auf die ἐκλογὴ ὑπερκόσμιος, welche aus der materiellen Welt in ihren Ursprung zurückkehre, nicht für die richtige halten, obgleich diese Auffassung dem Gleichnis Luk. 16 mehr gerecht würde. In unseren neutestamentlichen Schriften lässt sich nicht mit Sicherheit eine andere passende Zusammenstellung von arm und reich aufweisen; Basilides hat daher wahrscheinlich ein apokryphisches Evangelium vor Augen.

Mit dem Bilde der Wurzel wird das wirksame Princip, was die zu klarem Denken entwickelte Philosophie ἀρχή nennt, in den mythischeren, an Bildern reichen Vorstellungen der älteren griechischen Philosophie, der Gnosis und des Manichäismus bezeichnet. Ein bekannter pythagorischer Vers nennt die Vierzahl ἀενάου φύσεως ῥιζώματα und Valentin dies nachahmend die oberste Vierzahl der Aeonen ῥίζα τῶν πάντων. Den Manichäern lag der Vergleich grade mit dem finsteren Princip nahe, weshalb Epiphanius in der Darstellung ihrer Häresie (H. 66, 9) von der ἀντικειμένη ἀρχὴ καὶ ῥίζα redet. Die Wurzel bezeichnet das Princip als solches, gegenüber dem davon abgeleiteten. Wird hiemit der Begriff eines besonderen Ortes verbunden, so ist dadurch ein weiteres Merkmal seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von einer anderen Macht hinzugefügt.

Nun bemerkten wir bereits, dass Epiphanius (H. 24, 6) den Basilidianern die Lehre zuschreibt, das Böse stamme aus einer ῥίζα τοῦ κακοῦ, habe selbständigen Bestand (ὑπόστασις τῆς πονηρίας), wogegen er die Ableitung aus der Freiheit setzt. Man kann vielleicht Zweifel dagegen erheben, ob diese Notiz, wie Lipsius meint [2]), aus dem kürzeren Werke des Hippolytus entsprungen sei; dennoch wird Epiphanius sie mit gutem Grund in die Darstellung des Systems nach der verwandten Gruppe von Berichten eingereiht haben. Erklärt aber Basilides in dem obigen Gegensatze den Armen für das Böse, was ohne Wurzel sei, so befindet sich seine eigne authentische Aussage im directen Widerspruch mit der Grund-

---

1) Gesch. der Kosmologie, S. 351.

2) Zur Quellenkr. des Epiph., S. 100.

anschauung, welche ihm von den Zeugen jener Art beigelegt wird, und sie können nicht das ursprüngliche System desselben vortragen. Nicht nur ein tätiges und aggressives böses Princip ist damit ausgeschlossen, sondern jeder Dualismus, welcher eine ewige Hyle als selbständige Existenz und Quell des Bösen Gott gegenüberstellt.

Das „esse sine radice et sine loco“ lässt mehrere Deutungen zu. Erstens kann damit gemeint sein die Unbedingtheit, sofern dadurch die Beschränkung auf einen bestimmten Quell des Daseins und den Raum aufgehoben wird.

In diesem Sinne fasst Neander die Prädicate auf. Er versteht richtig unter dem Armen das böse, unter dem Reichen das gute Princip und fügt hinzu: „Das ohne Wurzel und Stätte Sein bezeichnet die Absolutheit des Principes, welches auf einmal hervortaucht und in die Entwicklung des Daseins sich einmischt.“ [1]) Mich dünkt, dass hier zwei Begriffe nicht klar auseinandergehalten sind: die Unbedingtheit des Seins und die Plötzlichkeit der Erscheinung. Für das Erste verweist Neander auf die Analogie der Zendlehre, welche im Anfang des Bundehesch von den beiden Principien aussagt, dass sie cachés dans l'excès du bien ou du mal et sans bornes postérieures parurent. Diese Worte des französischen Textes lassen es ungewiss, ob das sans bornes postérieures von der Zeit gelte, und der deutsche Text von Kleuker (III, 56) macht die Antwort noch ungewisser, indem er Unbegrenztheit im allgemeinen und zugleich der Fortdauer ausdrückt. Vielleicht könnte man passender die von Kleuker (S. 55) angeführten Worte aus dem Ulema i Islam vergleichen, in welchen die Ewigkeit und aseitas des Zervanam Akaranam damit bezeichnet wird, dass er ohne Wurzel sei. Bundehesch und das andere noch spätere Buch sind freilich erst zur Zeit des Islam redigirt; jedoch abgesehen von diesem Bedenken gelangt man mit dem Begriffe der Unbedingtheit in den Worten des Basilides zu keinem entsprechenden Vergleiche. Denn wenn das Böse als der Arme charakterisirt wird, kann es unmöglich

---

[1]) Kirchengesch. II, 694. Genet. Entw. der vornehmsten gnost. Systeme, S. 36. 78.

von Seiten seiner Unendlichkeit und Unbedingtheit in Parallele gestellt werden. Diese Prädicate würden viel eher zum Gegenteil der Vergleichung führen. Wenn aber der Begriff des Absoluten in jenem Sinne verstanden wird, so sieht man nicht ein, wie er zum Begriffe des Plötzlichen führen soll. Dieser setzt vielmehr ein abruptes unvermitteltes Eintreten entweder in die Existenz oder in die Erscheinung und Wirksamkeit voraus. Das erste könnte an sich wohl ausgedrückt sein durch sine radice et sine loco; aber es widerstrebt dem Begriff des Plötzlichen der Existenz, dass in demselben Satze doch irgend welcher Causalzusammenhang (indicat unde pullulaverit) angezeigt worden sein soll. Im anderen Fall, wo die Einwirkung und Einmischung in die Dinge der wirklichen Welt in Erwägung kommt, ist nicht zu erkennen, wie das Moment des Plötzlichen eine Bedeutung in Basilides' Ideenzusammenhange haben solle. Auch müsste man bei dieser Auffassung die Worte sine radice et sine loco sehr gezwungener Weise dem Sinne nach mit dem Verbum supervenientem verbinden, während sie doch offenbar ein allgemeines Prädicat zu naturam sind. Vermutlich hat das supervenire Neander in der Annahme bestärkt, dass von einem plötzlichen überraschenden Auftreten des Bösen die Rede sei. Supervenire ist aber nach dem Sprachgebrauch des Uebersetzers nichts Andres als *ἐπιδημεῖν* [1]).

„Ohne Wurzel und Stätte sein" kann ferner den Sinn haben: der Selbständigkeit entbehren, welche mit der Zubehörigkeit zu einem eignen und unabhängigen Principe gesetzt ist. Dem Anscheine nach finden sich verwandte Bilder und Ideen in dem Dogmenkreise des Parsismus. Spiegel [2]) erklärt eine Stelle im Bundehesch so, dass Agromainyus im Kampfe gegen das Licht besiegt und von seinem eigentlichen Wohnsitze, der unendlichen Finsternis, abgeschnitten, zurückzulaufen wünschte, aber keine Brücke oder Furt finden konnte. Er habe daher das Loch der Hölle in die Erde gebohrt, und

---

1) Cf. Act. Arch. c. 7: *γνόντα δὲ τὸν ἀγαθὸν πατέρα τὸ σκότος ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐπιδεδημηκός*· ad terram suam supervenisse.

2) Eranische Altertumskunde II, 121.

diese sei nun sein Aufenthalt, und von dem Ursitze zu unterscheiden. Hier scheint also das sine loco oder radice eine Motivirung zu finden. Keine Stelle aber aus dem schroff dualistischen Ideenkreise ist der unsrigen so ähnlich, wie ein manichäischer Mythus, welchen der Fihrist überliefert [1]). Nachdem der Kampf des Urmenschen und Urteufels und die Mischung der entgegengesetzten je fünf Elemente beschrieben worden, heisst es weiter: Als nun die fünf dunklen Geschlechter mit den fünf lichten Geschlechtern vermischt waren, stieg der Urmensch zu der untersten Tiefe des Abgrundes herab und schnitt die Wurzeln der fünf dunklen Geschlechter ab, damit sie keinen Zuwachs erhielten. Freilich wird der Wert der Analogie schon dadurch abgeschwächt, dass es hier sich nicht nur um Manichäismus handelt, sondern auch um eine Darstellung desselben aus dem 10. Jahrhundert, welchem der Fihrist angehört. Man könnte sogar vermuten, dass das katholische Dogma von der Höllenfahrt Christi auf die Bildung dieser manichäischen Lehre eingewirkt habe. Allerdings enthalten bereits die Acten des Archelaus c. 8 (vgl. Epiphan. p. 65, 27) den Mythus, dass die Pest ausbricht, wenn ein Dämon die Wurzeln der Menschen abschneidet; allein darin ist nur eine Verwandtschaft der Form, nicht aber der Idee.

Indes, bei genauerer Betrachtung verschwindet auch die Analogie in den Stellen im Bundehesch und Fihrist mit der aus dem Werke des Basilides, und es ergiebt sich, dass er unmöglich einen solchen Gedanken beabsichtigen konnte. In jenen persischen und manichäischen Mythen ist ein Kampf der Principien, und zwar als lange entbrannt, vorgestellt, und es soll nun das Böse in seiner Schwächung, welche den Sieg des Guten erleichtert, dargestellt werden. Basilides dagegen zeigt das Herannahen der bösen Natur, er beschreibt nur die allgemeinen Gegensätze und den Beginn der Mischung von gut und böse in der Welt. Er konnte nicht von einer geminderten Kraft handeln, da er den Anfang der Berührungen darstellt, wo sie in ihrer Unversehrtheit erscheinen

---

[1]) Flügel, Mani, S. 89.

muss. Er beschreibt hier überhaupt keinen Kampf, wozu schon das Bild des Armen und Reichen nicht passt. Höchstens war die Uebertragung des allgemeinen Prädicates der Schwäche möglich, aber dies erklärt sich leichter aus anderen Philosophemen.

Es erhellt also, dass die „natura sine radice et sine loco“ sich nicht aus dem Ideenkreise des schroffen Dualismus erklärt, wohin die Gruppe des Irenäus den Basilides verlegt. Wenn jene orientalischen Systeme von dem Verluste der Wurzel und des Ortes reden, so gehen sie davon aus, dass beides dem Wesen nach dem Bösen zukomme; grade dies leugnet Basilides. Zugleich ist aber auch der gemässigtere prinzipielle Dualismus ausgeschlossen. Kann er nicht mit der Leugnung der radix bestehen, so noch weniger, wenn dem Bösen radix et locus abgesprochen wird.

Ebenso wenig lässt sich ein anderer Hauptbegriff in dem Satze des Basilides aus dem Dualismus, welcher zwei feindselige Principien und Reiche entgegensetzt, erhärten. Das böse Princip kann nicht arm genannt werden, weder nach den orientalisch heidnischen, noch nach den dahin gehörigen gnostischen Anschauungen. Die Beschreibung des phönizischen oder ägyptischen Typhon schliesst dies Prädicat nicht ein [1]). Im Parsismus sind Licht und Finsternis, rein und unrein, gut und böse, im Manichäismus ausserdem Geist und Materie die Merkmale des Gegensatzes, niemals reich und arm. In den Zendschriften wird zwar das Lichtwesen als Geber des Reichtums angeredet, aber auch das böse Princip vermag irdisches Glück zu verleihen [2]). Ebenso wenig findet sich der Ausdruck oder etwas ihm Verwandtes in den Andeutungen, welche die Gruppe des Irenäus über Basilides' Lehre von der Materie, dem Bösen und der Schöpfung giebt. Wo das Reich des Bösen als ein mächtiges, furchtbares und im Angriff tätiges erscheint, kann ihm wohl Begier nach dem

---

1) Movers, Relig. der Phönizier I, 435 ff. 523 ff.

2) Spiegel, Avesta, Vendidad farg. 19, 23. Tl. I, S. 244. Agramainyus spricht zu Zarathustra: Verfluche das gute Gesetz, erlange das Glück.

Licht, aber nicht Armut zugeschrieben werden. Nur wenn der Gegensatz gegen das göttliche Princip als negativ, an sich leer und nichtig, vorgestellt wird, finden sich Begriffe, welche dem der Armut verwandt sind, z. B. das κένωμα der Valentinianer. Ferner passt es nicht recht zu dem entschiedenen Dualismus, dass in dem Fragment des Basilides die Dinge, welche das Böse erfasst, ohne weitere Bestimmung bezeichnet sind. Denn unter der Voraussetzung des principiellen Gegensatzes würde ein Prädicat vermisst, welches die Zugehörigkeit derselben zum guten Princip aussagt. Daher z. B. die Zendschriften, welche Erzeugnisse des guten und des bösen Principes unterscheiden, nirgends darüber in Zweifel lassen, dass es die Dinge der guten Schöpfung seien, welche das Böse ergreift. Allenfalls liesse sich der unbestimmte Ausdruck bei Basilides daraus erklären, dass er die der Einmischung der bösen Natur preisgegebenen Dinge nur als Objecte derselben, nicht nach ihrer sittlichen Beschaffenheit bezeichne; aber man wird nicht leugnen können, dass das in dem Moment, wo er die Gegensätze in ihrer Allgemeinheit und unter den scharf abscheidenden Kategorien von arm und reich vorführt, wenn er sie als principiellen Dualismus auffasste, unerwartet und verwirrend sein würde.

Fassen wir die Resultate zusammen, so ergiebt sich, dass das erste Fragment des Basilides weder zu dem Zweck hingestellt ist, den dualistischen Charakter seines Systems zu erweisen, noch auch der Dualismus zu dem im Fragment enthaltenen Begriffe des Bösen und seinen Einzelprädicaten passe, am wenigsten der persisch geartete Dualismus, aber auch nicht der gemässigtere einer passiven Hyle.

Jedoch ist auch ein zweites Fragment in den Acten vorhanden, welches unzweifelhaft einen persischen Dualismus ausspricht und darum von denen, welche auf der Seite des Ireuäus die authentische Berichterstattung zu finden meinen, als ein Hauptbeweismittel angesehen wird. Auch ist die Frage nicht zu umgehen, welche Meinung der Verfasser der Acten von Basilides' Dualismus habe, und welcher Wert seinem Urteil beizumessen sei.

Sagt der Verfasser der Acten, dass Basilides dem

Dualismus, welchen das zweite der von ihm selbst mitgeteilten Fragmente enthält, zugestimmt habe?

Dass er es aussage, ist freilich die allgemeine Annahme, und Hilgenfeld [1]) lässt die Acten sogar behaupten, dass Basilides mit Worten anderer die eigne Theorie vorgetragen habe. Soweit ist nun die Identificirung auf keinen Fall getrieben, wie sich aus der Richtigstellung der Worte Denique — adversariis ergiebt. Sie sagen nur, dass er Fremdes über die feindseligen Principien vorgelegt habe, weil er nichts Eignes hatte. Dies lässt sich so verstehen, dass damit die Zustimmung ausgedrückt sei; aber notwendig ist es nicht. In den vorangehenden Worten sagt der Verfasser der Acta, Basilides wollte den Dualismus, welcher sich auch beim Scythianus fand, behaupten (dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum erat). Warum sagt er nicht gradezu affirmavit? War dies nicht das Einfachste, Selbstverständliche, wenn er in Basilides' Worten eine klare Billigung gelesen hätte? Statt dessen schreibt er ihm die Absicht zu, die natürlich nur seine eigne Vermutung ist; und diese Absicht wird dann mit der ebenso subjectiven Voraussetzung unterstützt, dass er den Mangel des eignen mit fremdem Gut verdeckt habe. Es scheint doch daraus hervorzugehen, dass der Verfasser in Basilides' Schrift keine evidente und unbedingte Zustimmung erkannt hat, und dass er zu wahrheitsliebend ist, um ganz zu verhehlen, wie er nur seine eigne Vermutung ausspreche, wenn er den Dualismus auch dem Basilides zuschreibe. Ueberhaupt behandelt der Verfasser diesen sehr oberflächlich. Es genügt für seinen Zweck, darzutun, dass auch Basilides' Buch Zeuge für dualistische Lehren der Barbaren lange vor Manes sei. Von diesem gesteht er, dass er die ererbten Dogmen verändert habe. Dasselbe hätte er von Basilides berichten müssen; statt dessen sagt er ihm nach, er habe nichts vorzubringen gewusst. Wahrscheinlich hielt er die alten jetzt unschädlichen Häretiker keines genaueren Studiums wert. Noch grösser ist die

---

1) Theologische Jahrbücher 1856, S. 92. Zeitschrift 1872, S. 455.

Unkunde der Religionssysteme, woraus er den Manichäismus ableitet. Er lässt den ersten Vorgänger des Manes seinen Dualismus aus der Weisheit der Aegyptier entlehnen, die, mag man darunter den Polytheismus oder die esoterische Form verstehen, jedenfalls vielmehr pantheistisch als dualistisch war. Er wirft dieselbe Lehre dann wieder mit dem Buddhismus zusammen, indem Terebinthus, der gleichgesinnte, mit ihm in Aegypten lebende Schüler, sich Buddhas nennt; eine Notiz, die insofern von Interesse ist, als sie, wenn auch nur sehr im allgemeinen, die Annahme bestätigt, dass der Buddhismus von Indien nach Aegypten hinübergewirkt habe. Man würde dem Verfasser zu viel Genauigkeit und Kenntnis zutrauen, wenn man meinte, er habe jene Zusammenhänge in Bezug auf Einzelnes behauptet, etwa von den Aegyptern die Selenwanderung, von den Buddhisten die Askese abgeleitet, denn er identificirt vielmehr das Ganze (c. 53 omnia illa quae [Terebinthus] secum de Aegypto pertulerat) und insbesondere den Dualismus mit jenen Quellen des Manichäismus. Der Parsismus bot sich vor allem am leichtesten als Ursprung desselben dar, und es war zu erwarten, dass der Verfasser diese Verbindung nachweisen und daraus gegen Manes argumentiren würde. Jedoch im Gegenteil berichtet er von häufigen Disputationen der Magier gegen die von Manes gepredigten Lehren, unter welcher auch das bellum in principiis (c. 52). Und nicht etwa ist hiebei Kenntnis des Verfassers von Secten unter den Persern vorauszusetzen, welche, wie die Anhänger der Lehre vom Zervam, einen monotheistischen Ausgangspunkt hatten und deshalb den absoluten Dualismus bekämpften; denn von solcher Kunde zeigt er keine Spur. Die mit ihm Streitenden sind Priester und Propheten, also anerkannte Autoritäten der Perser. Dem Epiphanius entging die Confusion des Berichtes nicht, und er macht daher daraus einen Streit gegen den Polytheismus. Die Verwirrung des Verfassers der Acten über die ausserkirchlichen religiösen Erscheinungen ist mithin so gross, dass wir ihm nur so weit einen Einfluss auf das Urteil über Basilides' Grundideen gestatten dürfen, als seine urkundliche Bezeugung reicht, und nicht weiter.

Das zweite Fragment war, wie der Verfasser der Acten sagt, von dem ersten durch etwa 500 Zeilen getrennt. Das ist ein sehr grosser Zwischenraum, namentlich nach dem Massstab der christlichen Schriftstellerei im Anfang des 2. Jahrhunderts. Man kann zweifeln, ob das zweite Fragment demselben 13. Buche der Traktate angehöre, aus welchem das erste geflossen ist. Da er in dem Zwischenraume kein ihm passendes Stück gefunden hat, wie denn auch das angeführte eine neue Wendung zu bezeichnen scheint, so muss man schliessen, dass die Vorliebe des Basilides für Stellen jener Abkunft und jenes Gehaltes nicht so stark gewesen ist, wie man ihm zuzuschreiben pflegt, wenn man ihn zum Anhänger jener Principienlehre macht. Aus dem Eingang des Fragmentes: „desine ab inani et curiosa varietate; requiramus autem magis (potius μᾶλλον), quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt, et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt“ — erhellt, dass er vielspältige Meinungen über eine Anzahl von Punkten aufgeführt hat, diesen keinen wahren Wert beilegt und sich von ihnen abwendet, wie die Acta urteilen, nach einer Abschweifung zur Sache zurückkehrend. Die gewöhnliche Ansicht, dass er Meinungen griechischer Philosophen erörtert und abgewiesen, hat ihre Berechtigung wegen des folgenden Gegensatzes etiam barbari jedenfalls insofern, als sie wenigstens mitbehandelt sein müssen. Inwieweit er nun den Inhalt des Fragmentes seinen Ideen anbequemt habe, lässt sich nicht entscheiden, da die Schrift mit dem Fragmente abbricht; die kühle und objective Weise, mit der er einleitet: „quidam horum dixerunt initia omnium duo esse“ etc., begünstigt keineswegs die Annahme vollen Einklanges, es ist offenbar die erste von mehreren Meinungen, und es ist leicht möglich, dass er keine klare Entscheidung gegeben hat. Ich möchte glauben, dass das Bruchstück ihm nicht aus einem Original, sondern unter Vermittlung einer griechischen Darstellung zugekommen ist. Denn die Bemerkung über die getrennten Principien: „omnibus amicum est, quod est proprium et nihil sibi ipsum malum videtur“, hat ganz die Art einer griechischen Reflexion. Sie verwischt bereits das Eigentümliche. Nach dem Zend-

Avesta kann der Gedanke, dass das böse Princip nicht böse sei, gar keinen Raum finden. Es will gar nichts anders als der Böse und Unreine sein (vgl. Spiegel, E. A. II, 206). Hier dagegen ist schon ein Uebergang zu der Vorstellung, dass das Böse nur böse sei im Vergleich mit dem Höheren. Der ethische Gesichtspunkt, welcher im Parsismus vorschlägt, ist zurückgedrängt. Wir knüpfen hieran eine allgemeinere Erörterung.

Die Unsicherheit des Urteils, welche man bei dem Verfasser der Acten wahrnimmt, beruht nicht bloss auf persönlicher Unkenntnis, sondern zugleich auf dem Mangel an Kritik, welcher dem gesammten Synkretismus jener Jahrhunderte anhaftet. Man bemüht sich, Ideen, in welche man sich eingelebt hat, in anderen Gedankenkreisen wiederzuerkennen, und begnügt sich oft mit äusserlich Verwandtem, verquickt auch das Verschiedenartige.

Was Philo von jüdischem Standpunkt tat, findet zahlreiche Analogien in der hellenischen Philosophie, namentlich in der alexandrinischen Geistessphäre. Plotinus hatte bereits seine Spekulation monistisch gestaltet und versuchte doch eine Reise nach Persien, weil er dort wesentlich dieselbe Weisheit zu finden hoffte. Der Syrer Numenius meinte bei Moses, den persischen Magiern und den indischen Brahmanen die platonischen Lehren wiederzufinden [1]). Erst mit der grösseren Sicherheit in der Erkenntnis des eigentümlichen Charakters des Christentums wurden Linien gezogen, welche der Verwischung der Gegensätze Einhalt taten, hauptsächlich in der katholischen Kirche, viel weniger aber, dem Heidentum gegenüber, in der Gnosis. Basilides wird sicher keine Ausnahme von der Methode gemacht haben, den eignen Standpunkt trotz grosser historischer und sachlicher Unterschiede in fremden Ideen wiederzuerkennen. Das Wort Platos, was, wie Neander bemerkt, den leitenden Gesichtspunkt aussprach: die Griechen seien immer nur Kinder, sollte durchaus nicht leugnen, dass sie im Besitz wahrer Erkenntnisse seien, sondern nur das

---

1) Euseb. praep. ev. IX, 6. 7; vgl. Möller, Geschichte der Kosmologie, S. 92.

höhere Alter der Weisheit gewissen Barbaren beilegen [1]). Dies hinderte gar nicht, dass die echten oder vermeintlichen orientalischen Ideen gänzlich oder bis auf die Form in die eignen umgesetzt wurden. Wir sind, wenn Isidorus, der Sohn des Basilides, sich der Weisheit des Cham rühmt, so wenig sicher, echt persische Ideen zu finden, wie wenn die Clementinischen Recognitionen (IV, 27) den Cham, der Zoroaster sei, zum Lehrer der magischen Kunst der Perser, Babylonier und Aegypter machen. Unter demselben Gesichtspunkt muss auch die sogenannte heidnische Prophetie betrachtet werden, welche überall, wo wir sie aus eigner Kenntnis beurteilen können, sich als untergeschoben erweist. Alle solche Erzeugnisse wie die Sibyllinischen Orakel und die Weissagungen des Hermes Trismegistus sind fern davon, Eigentümlichkeiten und Entwicklungsstufen anzuerkennen, sondern die Lehren, die man begründen will, werden völlig gleichartig in das Altertum zurückverlegt. Nicht anders wird es sich mit den von Basilides und Isidor benutzten Propheten Barkoph und Parchor [2]) verhalten, deren Schriften schwerlich in Persien entstanden sind und wahrscheinlich wenig persische Weisheit enthalten haben. Aus dem eklektischen Zustande der Philosophie während des 2. und 3. Jahrhunderts und aus dem Neoplatonismus entstanden die assimilirenden, auf den Orient gerichteten Versuche, denen wir unter andern die von Franz Patricius gesammelten sogenannten Zoroastrischen oder chaldäischen Orakel verdanken [3]). Sie sind nicht für den Parsismus, sondern für den Eklekticismus und Neoplatonismus gemacht, und wo sie jenen berühren, stellen sie sich die Aufgabe, ihn ihrem Zwecke gemäss umzuschmelzen. Die Vermutung liegt

---

1) Vgl. Clem. str. I, 303.

2) Parchor Clem. Str. VI, 6 ist offenbar identisch mit Parkos Act. Arch. 52. Der Name hängt sicher mit dem altpersischen Worte park, Glanz, zusammen. Ob der Name Barkoph, welchen Agrippa Castor Euseb. IV, 7 als den eines Propheten nennt, daraus verdorben ist, oder wie er sich zu dem auch dort genannten Barkabbas verhält, ist ungewiss.

3) Cudworth, Systema intellectuale mit den Anmerkungen von Mosheim, S. 337 ff. Kleuker, Zendavesta. Anhang, Persika, S. 161.

nicht fern, dass sie zum Teil den Inhalt jener prophetischen Schriften ausmachten. Doch wenn das auch nicht der Fall war, so hat es doch alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass in den Prophetien des Parchor ähnliche Gesichtspunkte walteten. Wenn daher Isidorus sie commentirte (Clem. Str. VI, 6), so sollte man vielmehr schliessen, dass dem Parchor hellenische Philosopheme, als dass dem Isidor principieller Dualismus zuzuschreiben seien.

Auch hinsichtlich des Basilides selbst müssen wir daher behaupten, dass weder das dualistische Fragment, noch die allgemeinen Beziehungen zum Parsismus, in die er versetzt wird, für sich irgend den Beweis seines Dualismus liefern. Nur, wenn er ohnehin ausgemacht wäre, könnten sie Bestätigung abgeben.

Hat sich uns nun erwiesen, dass eine ungekünstelte Vereinigung des ersten Fragmentes mit der Darstellung des Systemes nach Irenäus nicht vollziehbar ist, so wird sich uns dagegen zeigen, dass es sich mit dem Bericht des Hippolytus und den entsprechenden Notizen des Clemens harmonisch zusammenfügt. Ich werde die einschlagenden Fundamentalideen des Systemes daher voranstellen, und benutze die Gelegenheit, mich zugleich mit Dr. Uhlhorn darüber auseinanderzusetzen.

Die Materie und die Entstehung der Welt beschreibt Basilides zum nicht geringen Teil nach stoischem Vorgange. Dies hat Dr. Uhlhorn mit Recht, nur in zu weiter Ausdehnung, meiner früheren Darstellung des Systems entgegengehalten. Man muss die Gedankenverbindungen dieses Gnostikers in ihrem Eklekticismus bestehen lassen. Ich will es daher versuchen, die Grenzen der stoischen Einwirkungen zu bestimmen. Basilides geht von der äussersten Abstraction aus; im Anfang sei nichts gewesen, weder Gott noch Materie. Der nicht seiende Gott (ὁ οὐκ ὤν) wirft unter sich in die Tiefe hinab einen Samen der Welt (σπέρμα τοῦ κόσμου), in welchem die ganze Welt, aber nicht wirklich, sondern den Keimen nach, enthalten ist. Das σπέρμα ist also identisch mit der πανσπερμία. Die Ungeschiedenheit der einzelnen Dinge bringt es ohne weitere Begründung mit sich, dass sie

in einem chaotischen Zustande durcheinander gemischt liegen (*συγκεχυμένα*). Sofern alles nur potenziell und nicht in wirklichem Dasein vorhanden ist, nennt er diesen Urzustand *οὐκ ὄντα*; und sofern das ausgestaltete Einzelsein fehlt, die *ἀμορφία*. Diese ist also von Anfang mit der *πανσπερμία* vorhanden, ist identisch mit ihr, indem sie die *ὕλη* an sich und in ihrer Formlosigkeit bezeichnet.

Aus ihr scheiden sich nun in der Weltentwicklung die Lebenskeime in immer vollständigerer Sonderung der Arten aus (*φυλοκρίνησις*); die geistige Natur (*υἱότης*) mit Ausnahme eines Teiles, welcher auf der Stufe der Menschheit zurückbleibt, eilt voran und zu Gott empor, und indem das Niedere jedesmal unter dem Höheren seinen Ort findet, baut sich die Stufenfolge der Wesen auf, welche vom höchsten Gott bis zu unserer Region herabreicht. Man kann nicht leugnen, dass das *σπερματικόν* der Stoiker, ihre *ἄποιος ὕλη* und die durch Ausscheidungen entstehende Welt der concreten Wesen hier eine Analogie finden. Indes, so nahe sich beide Begriffsreihen stehen, so enthalten sie doch auch Unterschiedliches; und eine weitere Heranziehung stoischer Principien stösst in Basilides' Ausdrücken auf Schwierigkeiten, welche zum Teil von D. Uhlhorn selbst bemerklich gemacht, aber zu gering angeschlagen sind. Während die Stoiker eine ewige Materie lehren, geht Basilides von dem alsoluten Nichtsein aus, eine Voraussetzung, welche eher buddhistisch als stoisch ist, wie schon Gundert und Niedner bemerkt haben. Dies Nichts soll nach Uhlhorn die Ureinheit sein von Gott und Materie. Es scheint mir nicht ohne Schwierigkeit, dass Basilides, nur vom stoischen Standpunkt aus, dessen realistisches Princip in die äusserste Abstraction, welche jemals in der Speculation vorgekommen ist, umgesetzt haben sollte. Lag es nicht nahe, wie die Stoiker eine ewige immanente Vernunft auszudrücken? Warum ist der Begriff der *σύγχυσις* nicht auf das Ineinander des *οὐκ ὤν* und des *σπέρμα* ausgedehnt? Hippolytus bezieht ihn entschieden nur auf das im *σπέρμα* Enthaltene, und die Parallelstellen des Clemens führen nicht darüber hinaus. Schon an diesem Punkte scheinen doch also andere Ideen einzuwirken. Ferner aber, der stoische Gott, welcher sich von

der Materie sondert, ist durch diesen Gegensatz schon concret geworden und müsste der Seiende heissen, soweit er irgend als die tätige Kraft von dem leidenden Stoffe unterschieden wird. Statt dessen heisst er mit seinem specifischen Namen, durch alle Perioden des weltformenden Processes hin, bei Basilides der Nichtseiende. Dies führt bestimmt auf eine Gott von dem irdischen Sein weiter abscheidende Betrachtung, als es in der stoischen geschieht. Da nun der Stoicismus nach Uhlhorns eigner Angabe am Endpunkte der Entwicklung, der Apokatastasis, fehlt, so ist er von dem Begriffe Gottes während des gesammten Verlaufes des Weltlebens ausgeschlossen, und es ist umsomehr die Frage, ob der Nichtseiende in demselben Sinne, wie das weltliche Sein, im Beginn als nicht seiend anzunehmen sei, da er unmittelbar nach der Setzung des Weltsamens mit der höchsten Schönheit ausgestattet und als überweltlicher Weltbeweger erscheint. Denn es ist keine Frage, dass der Uebergang zu dieser positiven Beschreibung leichter gefunden wird, wenn die Verneinung die überweltliche Erhabenheit, als wenn sie die Nichtexistenz ausdrückt. Weiter scheint es allerdings in den Kreis stoischer Gedanken zu gehören, dass die Gründung des *σπέρμα* mit dem *λόγος* verglichen wird [1]). Uhlhorn findet darin den ersten Anfang der Scheidung von Gott und Welt ausgedrückt, und zwar so weit zurückgegriffen, dass von dem gesprochenen Wort das *σπέρμα*, sofern es immanent in Gott war, unterschieden werde. Es stimmen aber auch hier keineswegs alle Begriffe mit dem Stoicismus überein. Der Weltsame wird *λόγος* genannt in dem Sinne von Wort, während er bei den Stoikern immer nur mit dem Begriff der Vernunft geeinigt wird [2]). Basilides nennt dies Wort gesprochen, hervorgebracht durch die Stimme; er hat dabei nicht den Gegensatz der Immanenz in Gott, sondern den des Schweigens, also in Bezug auf den

---

1) VII, 22 *γέγονε, φησίν, ἐξ οὐκ ὄντων τὸ σπέρμα τοῦ κόσμου, ο λόγος ὁ λεχθείς· γενηθήτω φῶς.*

2) Zeller, Theol. Jahrb. 1852, S. 297. Gesch. d. Philos. III, II, 127 ff.

Weltsamen den des Nichtseins vor Augen. Hätte er die Unterscheidung eines in Gott erst eingeschlossenen und dann hervorgetretenen Weltsamens beabsichtigt, so würde er grade den Begriff der *προβολή* behauptet haben, welchen er unmittelbar zuvor mit aller Entschiedenheit abgelehnt hatte. Es entspricht auch nicht den stoischen Vorstellungen vom Uranfang, dass die Materie aus der Immanenz in Gott zur Besonderheit hervorgeht, sondern Gott würde aus der Immanenz in der Materie zur realen Existenz kommen; denn wenn auch der Geist *παντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον* heisst (s. Zeller, S. 126), so herrscht hier schon die Anschauung der wirklichen Welt; aber das Ursprüngliche und das im Verhältnis zu Gott äusserliche ist doch immer die Materie.

D. Uhlhorn ist der Ansicht, dass hier überall nur stoischer Pantheismus in christlichen Formen vorhanden sei. Ich sehe aber nicht ein, warum man Aeusserungen, welche bestimmt von stoischen Begriffen abweichen und alle Zeichen tragen, mit Ueberlegung getan zu sein, für Stoicismus halten solle. Von einem klar gedachten Theismus ist Basilides fern; der negativ gedachte Gott steht zuletzt auch im Gegensatz zur Persönlichkeit, aber einzelne Momente sind es, in denen Basilides, durch die Bibel bestimmt, die stoischen Gedanken in biblische umsetzt; und dies geschieht hier in dem Punkt, dass er den Weltsamen durch die göttliche Allmacht gesetzt werden lässt. Es ist dasselbe Schwanken zwischen Pantheismus und einzelnen theistischen Momenten, wie es sich im Verhältnis des Bythos zu den Aeonen im Valentinischen Systeme findet. Wenn ferner von den pneumatischen Naturen gesagt wird, worauf D. Uhlhorn besonders Gewicht legt, dass sie dem *οὐκ ὤν* gleichen Wesens seien (*ὁμοούσιον κατὰ πάντα*), so lautet das allerdings pantheistisch. Der Unterschied zwischen den Geistern und Gott ist nur ein fliessender, aber doch ein Unterschied; es sind dieselben unsicher begrenzten Gedanken, wie in dem eben besprochenen Falle. Denn gleichen Wesens und Ortes mit Gott sind die Pneumatiker zunächst unter dem Gesichtspunkt, dass sie als *ὑπερκόσμια* dem *κόσμος* entgegengesetzt sind. Uebrigens aber ist ja die zweite Klasse der Pneumatiker *πολὺ ὑποδεεστέρα*

als die erste und ihr nur nachstrebend, μιμητική, womit auch ein niedrigerer Ort verbunden ist. Am entschiedensten zeigt sich dieser Pantheismus immer im Verhältnis des Geistes zum Weltleben.

Ueberblickt man alle diese teils widerstrebenden, teils zweifelhaften Bestimmungen, so ergiebt sich als Resultat, dass Basilides eine idealistische Gottesidee mit einer realistischen, stoisch gearteten Weltbetrachtung verbunden hat, und darin dürfte ein Erklärungsgrund liegen, wie das System in den Dualismus hinüber gebildet werden konnte. Der idealistische Einfluss ist auch darin kenntlich, dass der Geist nicht nach stoischer Weise als körperlich gedacht wird, sondern, so viel es einem Gnostiker möglich ist, als unmateriell und deshalb als überkosmisch nach Natur und Endbestimmung.

Gott umfasst das Ganze der Welt, indem er den Samen derselben in die Tiefe gelegt und die Keime, die darin enthalten sind und sich nach dem immanenten Gesetze entfalten, sollicitirt und die Reihe der Lebensformen durch seine Anziehungskraft ordnet. Vollendet wird die Entwicklung sein, wenn alle Wesen sich aus dem chaotischen Zustande losgerungen, sich von fremden Bestandteilen befreit und ihre eigentümliche Stelle in der Reihe der Geschöpfe empfangen haben. Gemäss der pantheistischen Betrachtung, welche hier herrscht, entwickeln sich auch die auf der irdischen Stufe befindlichen pneumatischen Keime durch verschiedene Formen hinauf bis zur Gestalt des menschlichen Bewusstseins, welche ihrer Natur zukommt. Je weiter die allgemeine Ausgestaltung der Dinge vorschreitet, desto mehr Scheidung, Grenze und Ordnung ist in der Welt, und desto mehr schwindet die Verworrenheit und Mischung, welche ihr anfänglicher Zustand war.

Nach dem angegebenen Begriffe der Materie ist es nicht schwer, zu dem des Bösen zu gelangen, von welchem Basilides, wie der wichtige Begriff der κάθαρσις beweist, sicher eingehender gehandelt hat, als der Bericht des Hippolytus unmittelbar zu erkennen giebt. Wenn die Materie die ἀμορφία ist, Zweck und Ziel der Schöpfung aber Gestaltung und Ordnung des Einzelnen und Ganzen, so dass in der festen Harmonie des Weltalls sich die Auswirkung der göttlichen Schön-

heit offenbart, so ist das Böse in der Erscheinungswelt überall da, wo eigne Existenz und Ordnung aufhört. Es ist der noch nicht gestaltete Rest der *ἀμορφία* an den Dingen, die Nachwirkungen der niederen Stufen des Daseins auf die höheren Formen, wodurch die Vermischung, Verunreinigung und Verdunklung an ihnen bis zu gewissem Grade fortdauert, und wovon sie durch höhere *μόρφωσις*, welche mit der *κάθαρσις* zusammenfällt, geläutert und befreit werden. Das Böse besteht also nirgends für sich, es ist die Gestaltlosigkeit an der *πανσπερμία* und haftet als ungestalteter Rest derselben an den einzelnen Dingen. Ferner betrachtet Basilides das Ziel der Entwicklung, die Herstellung der Weltordnung (S. 376. 378. ed. D. S.) mit Vorliebe unter dem Gesichtspunkte, welcher auch den Stoikern geläufig ist, dass jedes Wesen den ihm nach seiner Natur (*κατὰ φύσιν*) und Eigentümlichkeit zukommenden Ort einnehme (*τὰ οἰκεῖα, τὸν οἰκεῖον τόπον*). Wenn es also in dem ersten Fragment der Acten heisst, das Böse sei ohne Wurzel und ohne Ort, so ist dies den bezeichneten Vorstellungen von seiner Natur völlig angemessen. Ebenso stimmt damit vortrefflich überein, dass Isidorus, und höchst wahrscheinlich auch Basilides selber, nach Clemens' Angabe die hylischen Elemente, welche der Sele ankleben, Anhängsel (*προςαρτήματα* Str. II, 409) nannte. An einer anderen Stelle spricht Clemens in engem Zusammenhange mit einer Erörterung über Basilides, so dass dieser also jedenfalls mitgemeint ist, von der Behauptung der Basilidianer, dass die Wirkungen des Bösen sich den Dingen anhängen, wie der Rost dem Eisen [1]).

Wenn Basilides jene Stelle der Acten nach Massgabe des Hippolytus in einem Bilde ausdrücken wollte, so konnte er kein passenderes finden. Selbst das *ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγ-*

---

[1]) Str. IV, p. 509: *ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγμασιν ὡς ὁ ἰὸς τῷ σιδήρῳ.* Alle Dinge sind Formen des aufsteigenden Lebens und es werden daher auch die niederen, nicht bloss der Mensch, von den *πάθη* betroffen. Die niedere Schöpfung seufzt und sehnt sich nach der Offenbarung und Befreiung der Kinder Gottes, wie es bei Hippolytus c. 25, p. 368 heisst.

μασιν entspricht bis aufs Wort dem supervenire rebus. So wenig dieses zu dem Parsismus oder Irenäus' Bericht passte, so leicht fügt es sich jetzt in den Zusammenhang. Die Dinge sind das Seiende, das Böse ist das nur am Substrat einer Existenz Erscheinende, für sich ohne Selbständigkeit und Ort. Dass es bei dieser Nichtigkeit seines Wesens dem Armen in der Parabel der Acten verglichen werden konnte, erhellt ohne weiteres, auch wenn wir von dem bei Hippolytus sehr wichtigen Begriffe des εὐεργετεῖν absehen, welcher wiederholt von dem Geistesleben ausgesagt wird, sofern es die irdische Welt durchdringt und die Dinge der Schöpfung oder, wie es im Text ausgedrückt wird, die Selen derselben gestaltet, (vgl. z. B. c. 25 und 27). Solchem Sinne und Zusammenhange, wo das Sein ohne Wurzel und Ort die in sich nichtige Qualität des Bösen bezeichnet, widerstrebt es ferner nicht, dass nach seinem Ursprung gefragt wird, unde pullulaverit? Die Antwort ist: dass es aus den οὐκ ὄντα, dem ἄμορφον an der πανσπερμία stamme; und wie gut hier auch der Ausdruck des Keimens mit dem des Samens stimmt, sieht jeder. Der ganze Satz besagt also, die Figur des Armen, welcher den Reichen antritt, bedeute das Böse, welches nichtig in seinem Ursprung, ohne eigne Lebenskraft und eigentümliche Stelle, sich den Dingen anhängt.

Einen Einwand gegen unsere Auffassung des Bösen in dem Fragment wird man vielleicht aus der Bezeichnung natura schöpfen und ihn verstärken durch die gewöhnliche Combination der προςαρτήματα mit den persischen Dews. Allein, jene Benennung besagt so wenig, dass sie nur die Besonderheit irgend welchen Daseins ausdrückt, daher selbst Plotin, welcher die abstracte Negativität der Materie sehr consequent lehrt, dennoch nicht Anstand nimmt, sie als φύσις zu bezeichnen (vgl. Vogt, Neopl. und Christentum, S. 68). Basilides ward ausserdem veranlasst durch den Vergleich mit dem persönlich gedachten Armen. Die Combination aber der hylischen Kräfte im Menschen mit den Dämonen ist in damaliger Zeit zu sehr verbreitet gewesen, als dass man auf persischen Zusammenhang schliessen dürfte. Plotin ist neben andern abermals ein Zeuge dafür, indem auch er die Men-

schen nach ihren tierischen und vegetabilischen Neigungen den entsprechenden niederen Dämonen zuordnet und in die verwandten Gebilde übergehen lässt (vgl. S. 85). Ein Schwanken der Vorstellungen von der Hyle, so dass sie trotz ihres abstracten Begriffes zuweilen mit positiveren Prädicaten ausgestattet erscheint, ist überdies gewöhnlich und fast unvermeidlich in der Mannigfaltigkeit ihrer Verknüpfungen. Jene Schilderung der *προςαρτήματα* bei Clemens macht sie ja ebenfalls gleichzeitig zu Dämonen und Eigenschaften, zum Teil höchst passiven. Ebenso fasst Basilides dem Hippolytus zufolge die Materie vorübergehend einmal als etwas Selbständigeres, weil in die Zeit der Apokatastasis Hineindauerndes, da Christus in der vorbildlichen Scheidung der Elemente, aus denen er zusammengesetzt ist, seinen Leib der *ἀμορφία* übergiebt. Sogar Plotin lässt seine sonst völlig in passiver Negation verharrende Hyle bei einer Gelegenheit zum Angriff übergehen [1]).

Unter den Aussprüchen, welche Clemens dem Basilides selber in den Mund legt, stellen wir denjenigen voran, worin es heisst, die Vorsehung sei mit der Entstehung der Dinge von dem Gott des Alls in sie hineingesät (Str. IV, p. 509: [*ἡ πρόνοια*] *ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ*). Dass er von Basilides, wie in dem ganzen vorangehenden handelt, kann nicht zweifelhaft sein; er redet nur etwas unbestimmter über den Gegner, weil er sich eine bloss mögliche Einwendung, die von Basilidianischer Seite kommen könnte, entgegengehalten hatte. Der Gedanke, welcher im weiteren Zusammenhang auch auf die leitende Tätigkeit des Archon hinblickt, ist derselbe, welchen Hippolytus (c. 24) vorträgt: im Bereiche der niedersten Entwicklungsstufe, in der *πανσπερμία*, geschehe alles nach dem Gesetz der Natur. Hier gebe es keinen Vorsteher oder Versorger oder Bildner, sondern es genüge der immanente Gedanke, welchen Gott (*ὁ οὐκ ὤν*), als er schuf, dachte. Aus Irenäus und den verwandten Darstellungen des Systems vermag man wohl die Idee eines göttlichen Gesetzes zu erkennen, welches

---

1) Neander, Gnost. Systeme, S. 78.

von der obersten Stufe in Nachbildungen bis auf die unterste wirkt; jedoch jene Vorstellungsweise lässt sich nicht daraus ableiten. Dass hier eine Differenz zwischen Clemens' und Irenäus' Berichten vorliege, ist D. Hilgenfeld nicht entgangen. Er schwächt aber den Begriff der Vorsehung bei Clemens ab, indem er sie auf ein Uebergreifen über den Judengott hinaus beschränkt (Zeitschrift 1856, S. 98). Das ist etwas sehr anderes, als die Entfaltung des schöpferischen Gedankens in den Dingen. Nur aus den Angaben des Hippolytus ist hierüber zur Klarheit zu kommen. Die ausserhalb des Zusammenhanges unverständliche Bezeichnung des οὐκ ὤν hat Clemens entweder in die des Gottes des Universums umgesetzt; oder er hat die letztere bereits vorgefunden. Weder in dem zweiten Falle noch in dem ersten, und in diesem noch weniger, passt sie gut zu der Annahme, dass Clemens dem Basilides einen absoluten Dualismus zugeschrieben habe.

Es lässt sich zwar unter gewissen Bedingungen auch ungeachtet dualistischer Voraussetzungen von einer Allherrschaft Gottes reden, allein doch nur dann, wenn der dualistische Gedanke in den pantheistischen übergeht. Dies ist aber in Hippolytus' Darstellung fortwährend der Fall, wogegen die Gewährsmänner der andern Seite kaum eine Spur davon zeigen. Wenn die Hyle die Abstraction des Ungeformten ist, so kann Gott der Gott alles Existirenden sein; aber unter den übrigen Polemikern, welche die irdische Schöpfung im Gegensatz gegen den höchsten Gott aufzufassen pflegen, ist höchstens in dem zweifelhaften Worte Pseudotertullians, dass die Welt zur Ehre Gottes gebildet sei [1]), eine Motivirung jenes göttlichen Prädicates. Daher umfasst bei ihnen allen der Name Abraxas, der den Inbegriff der Emanationen und den höchsten Gott bezeichnet, wohl die 365 Himmel, den der Sterngeister mit eingeschlossen, nicht aber die hylische Schöpfung.

Derselbe Begriff von Gott und Welt, wie ihn Hippolytus

---

[1]) Diese Angabe steht so sehr in Widerspruch mit den Berichten der ganzen Gruppe, dass man darin einen durch die Zusammenziehung der Vorlage entstandenen Fehler des Bearbeiters erkennen muss.

überliefert, findet sich wieder in der Mitteilung des Clemens [1]: Moses indem er nicht gestattete, an vielen Orten Altäre und Heiligtümer herzustellen, sondern nur einen Tempel gründete, verkündigte, wie Basilides sagt, die einheitliche Abkunft der Welt (*μονογενῆ κόσμον*). Die Worte erinnern so lebhaft an die Ausführung desselben Gedankens durch Philo im Anfang des zweiten Buches de monarchia, dass man sich versucht fühlen könnte, eine Kenntnis desselben bei Basilides anzunehmen. Auch bei dieser Stelle des Clemens sieht man sich unter den dualistischen Voraussetzungen zu durchaus gezwungener Auslegung genötigt. Hilgenfeld, welcher für den Terminus *μονογενής* passend auf den *μονογενὴς οὐρανος* des Plato verweist (Zeitschrift 1862, S. 458), versteht die aus dem Urwesen hervorgegangene Lichtwelt unter dem *κόσμος*, was ganz unhaltbar ist. Nicht nur müsste Clemens den Basilides misverstanden haben, da er ihm im folgenden die Inconsequenz vorhält, dass er nicht einen einigen Gott lehre, obgleich er ein einheitliches Universum anerkenne; sondern Basilides müsste wirklich lauter Ausdrücke gebraucht haben, welche unter den Gesichtspunkt der Einheit fallen, während seine Absicht gewesen wäre, das Licht im Unterschiede von dem niederen Weltleben zu bezeichnen. *Κόσμος* kann niemals die Lichtwelt bezeichnen, da Basilides nach Clemens' ferneren Angaben *κόσμος* und *ὑπερκόσμια* unterschied, welche wir als die Hauptteile der Schöpfung, das Irdische und Pneumatische, durch Hippolytus und zwar mit denselben Benennungen kennen lernen [2]. Die Ideen von der Einheit des Weltlebens nach Ursprung und Beschaffenheit werden weiter ausgeführt in Worten, die um so bedeutungsvoller sind, weil sie die Verknüpfung der religiösen und ethischen Seite enthalten. Basilides redet (Str. IV, p. 508) von der Offen-

---

1) Str. V, p. 583 D. ed. Colon.

2) Str. IV, p. 540 D. — *ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἰληφέναι λέγει, ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν.* Entweder ist mit Uhlhorn *εἰληχέναι* zu lesen, oder, was ich vorziehe, *τὸν κόσμον* als Accusat. des Subjectes: Basilides sagt, dass die Welt die Erwählten (d. i. die Pneumatiker) in ihrem Besitze habe, als fremde, da sie überirdischer Natur seien.

barung des Willens Gottes, den er ohne Zweifel zugleich als unser sittliches Vorbild verstanden wissen will. Hier ist nun sogleich beachtenswert, dass er ihn den sogenannten Willen Gottes nennt, was nichts anders sein kann, als die Abwehr jeder menschlichen Analogie, die mit dem Begriff des Willens auf Gott übertragen werden könnte. Auch hier trifft Clemens' Aussage mit Hippolytus ungesucht zusammen. Denn der Bericht dieses ist weitläufig grade in der Verwerfung aller positiven Prädicate Gottes, des *οὐκ ὤν*, insbesondere in den Bestimmungen über den göttlichen Willen [1]). Die Worte bei Clemens heissen: „Ein Stück des sogenannten Willens (*ἓν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος*) Gottes ist, wie wir es auffassten, dass er alles geliebt habe (*ἠγαπηκέναι*), weil jedes Ding ein Verhältnis zu dem All bewahrt (*ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα*); ein zweites, dass er nichts begehre; ein drittes, dass er nichts hasse.“ Der stoische Einfluss ist hier unverkennbar. Die Idee der *ἀπάθεια* ist in den beiden letzten Aeusserungen des göttlichen Willens enthalten; sie eignet allerdings auch anderen Philosophien; der Gedanke aber, dass das Einzelne zum All in Bezug stehe, ist die Voraussetzung des den Stoikern sehr wichtigen Begriffs der *συμπάθεια* der Teile im organischen Ganzen der Welt [2]). Die Liebe Gottes, als ein Act der Vergangenheit bezeichnet, kann nur auf die Gründung des Weltalls gehen. Auch hier macht Basilides bemerklich, dass er den Begriff uneigentlich verstehe und sich an einer früheren Stelle darüber erklärt habe, (*ὑπειλήφαμεν*). Die Motivirung der Liebe aus dem Zusammenhang des Einzelnen zum Ganzen beruht teils auf dem fliessenden Unterschiede Gottes und des Universums in der stoischen Physik, teils auf ihrem Dogma, dass das Böse nur an der Einzelerscheinung hafte, im Zusammenhange des Weltganzen aber verschwinde. Die Liebe Gottes zur Welt ist den älteren

---

1) Hippol. VII, 21 — *οὐκ ὢν θεὸς ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβούλως, ἀπροαιρέτως, ἀπάθως, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι. Τὸ δὲ ἠθέλησε λέγω, φησί, σημασίας χάριν, ἀθελήτως καὶ ἀνοήτως καὶ ἀναισθήτως.*

2) Vgl. Brandis, Handb. der Gesch. der Philos. III, II, 121 ff.

Stoikern zwar kein geläufiger Begriff; aber Seneca (ep. 95) rechnet Güte und Wohltun zu einem Attribut der höchsten Natur, und auch der fromme Mark Aurel hält sich die εὐποιία der Götter gegenwärtig. Auf Basilides wirkte ohne Zweifel das Christentum in Anwendung des Begriffes. Von Dualismus ist im ganzen Fragment keine Spur, dagegen schliesst es sich an die Darstellung des Hippolytus vollkommen an.

So lange der Bericht des Hippolytus unbekannt war, hatte man ein Recht, die Begriffe des τάραχος und der σύγχυσις ἀρχική, welche Clemens [1]) aus der Principienlehre des Basilides (denn es scheint nirgends bezweifelt zu sein, dass er selbst mit eingeschlossen sei) mitteilt, mit dem vorausgesetzten Dualismus zu verknüpfen; denn an sich möglich ist dies. Allein nachdem durch Hippolytus ein eigentümliches Verständnis und ein weiter Zusammenhang dieser Ideen aufgedeckt ist, namentlich die Bewegung vom chaotischen Zustande zu dem geordneten besonderen Dasein (φυλοκρίνησις), welche zu den Grundgedanken des Systems gehört, ist es kein unbefangenes Verfahren, alle jene Bestimmungen des Clemens den dualistischen Berichten einzureihen.

D. Hilgenfeld, welcher bei dieser Betrachtungsweise beharrt [2]), glaubt in der Darstellung des Hippolytus eine widerspruchsvolle Veränderung der ursprünglichen Gedanken zu erkennen. Dass in den Begriff der σύγχυσις, welche nur das Nochnichtgeschiedensein des weltlichen Daseins ausdrücke, die Vorstellung einer Hemmung des Scheidungsprocesses, (wie z. B. schon bei der Aussonderung der zweiten υἱότης), und einer ungehörigen Verbindung des Verschiedenartigen hineinkomme, erkläre sich nur aus dem Hineinspielen der dualistischen σύγχυσις des echten Basilides. Die Inconsequenz des pantheistischen Systems zugegeben, so ist sie nicht grösser, als die einer ganzen Reihe von philosophischen Systemen alter und neuer Zeit, welche von einer Einheit ausgehen und die Abstufungen des wirklichen Daseins und die Gegensätze

---

1) Str. II, 20, p. 408.

2) Zeitschr. f. w. Theol. 1862, S. 462.

von Geist und Materie, gut und böse construiren wollen. Darin liegt also kein ausreichender Grund, die mit Hippolytus in der Darlegung der Momente zusammenfallende Beschreibung des Clemens von diesem loszureissen. Das Hineinspielen des Dualismus müsste überdies dem Verfasser des pantheistischen Systems vollkommen unbewusst sein, denn über nichts ist er so sicher, als dass er mit dem Nichtseienden anfangen will. Auch in einem anderen Punkte vermag ich D. Hilgenfeld nicht beizupflichten. In der von Clemens angegebenen Ausführung über die σύγχυσις und die πάθη, als Anhängsel der vernünftigen Sele, unterscheidet D. Hilgenfeld nämlich [1]) eine zeitliche Folge von Momenten: eine uranfängliche Vermischung der vernünftigen Sele mit fremdartigen Geistern, worin die ursprüngliche Schuld liege, und das Hinzukommen der Tier- und Pflanzengeister, welche der Sele seit dem Bestehen der irdischen Schöpfung angewachsen seien. Die Voraussetzung des Dualismus hat hier ebenfalls irregeleitet. Die Unterscheidung der πάθη ist eine lediglich sachliche; die einen sind specifisch menschliche, andre gehören dem Tierleben oder den Pflanzen oder den Steinen an. Da überall nur sachliche Gegensätze und logische Partikeln angewendet sind, so kann nach der Absicht des Autors das Zeitwort προςεπιφύεσθαι nur eine Addition der Gegenstände, nicht eine Zeitfolge besagen. Es wird also die Mischung der Gegensätze überhaupt als eine ursprüngliche betrachtet. Dass Anhängsel niederen Lebens den Geist auf seine höhere Stufe in der Weltentwicklung begleiten, ist Notwendigkeit und Schuld zugleich; sobald die Freiheit des Geisteslebens erreicht ist, hat der letztere Gesichtspunkt seine Stelle. Dies alles stimmt vortrefflich zu Hippolytus Bericht; nicht minder passt das Dogma der Selenwanderung, welches Clemens und Origenes dem Basilides zuschreiben, sehr gut zu seinen Ideen einer Stufenleiter des Weltlebens. Die ἀποκάθαρσις, welche durch die φυλοκρίνησις das höhere Leben von den Elementen des niederen befreit, entspricht der Bemerkung des Clemens (Str. IV, 508), dass die Sünden gebüsst werden, die vor der gegenwärtigen Ein-

---

[1]) Zeitschr. 1856, S. 36.

körperung begangen seien. Wenn auch Hippolytus' Bericht den Ausdruck ἐνσωμάτωσις nicht enthält, so nähert er sich doch dem Gedanken einen Schritt weiter damit an, dass nicht bloss Isidorus, sondern auch Basilides alle Dinge von Selen belebt zu glauben scheint (VII, 27).

Die christologischen Andeutungen des Clemens führen zwar nicht mit voller Evidenz, aber doch mit grösster Wahrscheinlichkeit auf die Combination mit dem Berichte des Hippolytus. Soviel ist allgemein zugegeben, dass der Doketismus, welchen Irenäus und Pseudo-Tertullian als Lehre der Basilidianer mitteilen, mit den Fragmenten des Basilides bei Clemens nicht zu vereinigen ist. Diesen zufolge hat Christus, wie andere Menschen, ein ἁμαρτητικόν in sich, einen Keim der Sünde, der jedoch niemals zur Tatsünde entwickelt worden ist. Diese sündige Anlage kann nur in der Teilnahme an einem materiellen Körper liegen. Nach Hippolytus' Bericht ist Christus an Leib und Sele wesentlich Mensch, nur dass in ihm die Kräfte aller irdischen und überirdischen Lebensstufen eine Vereinigung fanden und er von der Jungfrau geboren ward. Insoweit stimmen die Angaben wohl zusammen, obgleich Hippolytus nicht ausdrücklich von der Sündhaftigkeit redet. Das Leiden Christi fassen beide von verschiedenen Seiten auf, die sich indes nicht ausschliessen. Nach Hippolytus hat er die Elemente des Universums mikrokosmisch in sich zusammengefasst; sein Tod sondert sie wieder und führt den Scheidungsprocess zur ἀποκατάστασις. Dagegen nach Clemens wird Christus dem allgemeinen Gesetz, dass Leiden durch Schuld verursacht sei, unterworfen; sein Leiden hat daher eine Bedeutung für ihn selbst als Sühnung. Nun ist die wichtigste Frage, ob man bei Clemens die Person Christi auf das Menschliche beschränken, oder den himmlischen Nous, welcher nach Irenäus der Erlöser ist, hinzutreten lassen solle. Dem würde am meisten entsprechen, was Clemens in seinen Auszügen aus der διδασκαλία ἀνατολική mit einer mageren Notiz bezeichnet: die Basilidianer (οἱ ἀπὸ Βασιλείδου) behaupten, dass der διάκονος bei der Taufe in Gestalt der Taube erschienen und auf den somatischen Christus herabgekommen sei. Hierdurch wurde man darin bestärkt,

die gewöhnliche gnostische Zusammenfassung eines himmlischen und irdischen Erlösers auch dem Basilides zuzuschreiben, und D. Hilgenfeld ist noch in seinen angeführten Abhandlungen dieser Ansicht. Nun hätte es zwar auch bei dieser Zusammensetzung einen dogmatischen Wert, ob der irdische Messias für sündig oder für sündlos erklärt würde. Jedoch, wenn mit ihm ein himmlischer Genius verbunden war, so war dieser der Erlöser, der irdische Messias nur sein Instrument, und jener war von so überragender Wichtigkeit, dass man kaum anders erwarten kann, als dass Basilides auf ihn hingewiesen hätte, um sich gegen den Vorwurf der Impietät zu verteidigen. Clemens teilt mehreres aus seiner Selbstverteidigung mit; aber keine Anspielung findet sich in der ziemlich langen Erörterung auf einen himmlischen Erlöser. Die Notiz aus den Excerpten sagt nicht mit Sicherheit über Basilides selbst aus und enthält in der Erwähnung des *διάκονος* eine ziemlich deutliche Beziehung auf das *πνεῦμα διακονοῦν*, welches in dem Bericht des Hippolytus eine eigentümliche und grosse Bedeutung hat [1]), nur dass die Formen bereits unter dem emanatistischen Gesichtspunkt gefasst zu sein scheinen. Bemerkenswert ist, dass bei Hippolytus VII, 26 die mit den überirdischen Kräften erleuchtete *υἱότης*, welche dem Archon das Evangelium offenbart, *χριστὸς* genannt wird. Während in der Regel nur Kräfte herabsteigen, tritt hier plötzlich eine Hypostase auf. In ähnlicher Weise ist auch das *πνεῦμα ἅγιον* bald identisch mit dem *πνεῦμα μεθόριον*, bald die von diesem weitergetragene Himmelskraft. Solche Uebergänge vom Dynamischen zum Hypostatischen erleichtern die Erkenntnis, wie die eine Form des Systems sich in die andere wandeln konnte [2]).

---

[1]) Vgl. Baur, Jahrb. 1856, S. 158 ff.

[2]) Der mystische Name Caulacau wird bekanntlich in einer durch offenbare Corruption schwierigen Stelle bei Iren. I. 24, 5. 6 zugleich auf den Erlöser und auf die Welt bezogen: quemadmodum et mundus nomen esse in quo dicunt descendisse et ascendisse salvatorem esse Caulacau. Man könnte sich versucht fühlen, mundus als Versetzung eines Glossems zu erklären, welche die Zusammenfassung der Elemente des Universums

Abgesehen von der Bezeugung durch Clemens, und die Beschreibung der Person Christi in dem Berichte des Hippolytus für sich betrachtet, scheint mir dieselbe nicht undeutliche Merkmale sehr hohen Altertums zu enthalten. Während die von der Gruppe des Irenäus vorgelegte doketische Christologie auf keinen Fall authentisch für Basilides ist, finden wir dort eine Schilderung, in welcher das Realistische und Menschliche das Charakteristische ist. Alle überirdischen Bestandteile, die ihn zum Centrum der geistigen Welt machen, sind nur Kräfte, mit denen der Sohn der Jungfrau ausgestattet wird. Es unterliegt keinem Zweifel, dass das Bild Christi, soweit es mit dem neutestamentlichen übereinstimmt, nach den synoptischen oder ihnen verwandten Evangelien gezeichnet ist. Nun kennt der Bericht das Evangelium Johannis, aber die Ideen desselben haben noch keine constitutive Bedeutung für das System. Dieses nimmt in seiner Lehre vom Logos und vom Geiste eine ganz andere Richtung als das Evangelium Johannis. Wäre das System in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden, nach den Schriften Valentins, Justins des Märtyrers, nahe der Zeit des Irenäus und Clemens, wo das Evangelium bereits auf den verschiedensten Standpunkten Anerkennung fand, so würde es dieser Autorität höchst wahrscheinlich wenigstens in der Lehre von Christo und dem Geiste grösseren Einfluss gestattet haben. Man darf nicht dagegen einwenden, dass die clementinischen Homilien, noch

---

in Christo aussagte. Dessenungeachtet halte ich es für ebenso wahrscheinlich, dass lediglich ein Fehler zu Grunde liegt. Der ursprüngliche Text mag vielleicht gelautet haben: *ὥσπερ καὶ ὄνομα.* Aus dem abgekürzten *καὶ* und *ὄνομα* entstand irrtümlich das Wort *κόσμος* und dann auch die Lesart *κόσμος ὄνομα*, was übersetzt wurde durch quemadmodum et mundus nomen. Wirft man mundus und esse aus dem Text und bezieht das in quo auf nomen, so ist die Stelle in Uebereinstimmung mit dem folgenden Capitel und mit dem Gebrauch des Caulacau als Name des Erlösers auch bei den Ophiten. Die Bedeutung des קולקו ist wahrscheinlich: Linie zur Linie und enthält damit die mikrokosmische Bedeutung des Erlösers, welche nach Hippolytus die Elemente aller *διαστήματα* in sich vereinigt. Da dieses von dem erlösenden *νοῦς* in der Darstellung des Irenäus nicht gilt, so scheint hier die Erinnerung an die andere Form des Systems sich erhalten zu haben.

spät im 2. Jahrhundert, es bei einer äusserlichen Berührung mit dem Evangelium bewenden lassen; denn das Basilidianische System bot ungleich mehr verwandte Seiten dar, von welchen aus eine Durchdringung erfolgt wäre.

Zwei Stellen des Clemens sind vorhanden, aus welchen möglicherweise gefolgert werden könnte, dass er den Basilides zum Anhänger eines Dualismus, und zwar eines sehr schroffen mache. Die erste ist jene, wo er ihm vorwirft, aus der Einheit der Welt nicht, wie es folgerichtig sei, auf die Einheit Gottes geschlossen zu haben. Allein dies bezieht sich nur auf den Unterschied des höchsten Gottes und des Archon; wenigstens ist man nicht genötigt, aus dieser Stelle mehr abzuleiten.

Deutlicher würde der Dualismus in einer zweiten Stelle liegen, wenn sie wörtlich aufgefasst werden müsste. Clemens wirft dem Basilides vor, er vergöttere den Teufel [1]). Dies scheint auf ein böses Urwesen zu führen und wird von manchen als Argument dafür angesehen. Indes hat Gieseler zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass Clemens' Gesichtspunkt kein so directer sei [2]). „Basilides", sagt er, „leitete die Verfolgungen der Christen von der göttlichen Vorsehung ab, welche Clemens als Versuchungen des Teufels betrachtete; sofern jener also teuflische Veranstaltungen für göttliche hielt, giebt ihm der letztere schuld, dass er den Teufel vergöttere"; es sei mithin hier gar nicht von einem Basilidianischen, sondern von dem katholischen Teufel die Rede. Diese Auslegung befriedigt in der Hauptsache, und hat daher den Beifall von Neander, Baur und, wie es scheint, der Mehrzahl der Forscher gefunden. Doch will ich nicht leugnen, dass die Form nicht ganz symmetrisch zur Beweisführung des Clemens passt. Denn in dieser ist überall die Vorsehung das logische Subject, zu welchem das Prädicat gesucht wird, und genauer hätte daher Clemens, wie Licent. Gundert bemerkt, sagen müssen, Basilides verteufle die Vorsehung. Man muss also einen momentanen Wechsel des logischen Verhältnisses annehmen.

---

1) Str. IV, p. 507: *θειάζων τὸν διάβολον.*

2) Theol. Stud. u. Krit. 1830, S. 379.

Und dafür lässt sich sagen, dass die directe Beziehung auf ein böses Urwesen völlig abrupt in den Zusammenhang hineinfahren würde [1]).

Ganz unbegründet dagegen ist es, wenn Gundert, Baur und andere die Verfolgungen der Christen vom grossen Archon ausgehen lassen. Denn erstens sagt das Clemens keineswegs in der Stelle p. 509, ed. Colon.: „Die Vorsehung aber, wenn sie auch sozusagen von dem Archon ihre Bewegung beginnt, ist doch von dem Gott des Weltalls den Dingen mit ihrer Entstehung eingepflanzt.“ Er verfolgt hier einzig die Absicht, den Basilides bis zu dem Punkte zu treiben, wo er zugestehen muss, die göttliche Vorsehung selbst sei Ursache der Verfolgung. Da nun der Archon regelnden Anteil hat an dem Verlauf der Entwicklungen, so konnte entgegengehalten werden, die Beteiligung betreffe den Archon; dem will Clemens zuvorkommen, indem er behauptet, die Ursächlichkeit liege vielmehr in dem göttlichen Acte, der Archon sei Nebensache. Den Archon berührt also nur die Frage um die Vorsehung, nicht um die Verfolgungen. An diesen kann er unmöglich Anteil haben, da ihm nach Clemens (Str. II, p. 375) das Evangelium mitgeteilt wird, welches er, wie Hippolytus weiter ausmalt, nicht mit der Gesinnung eines Feindes des höchsten Gottes, sondern eines Dieners aufnimmt. Es ist unmöglich, einen Act, der so bestimmt mit dem Eintritt des Christentums zusammenfällt, zeitlich ganz unbestimmt zu verstehen, wie Gundert es will. Ohne Zweifel trifft Hippolytus mit Clemens' Vorstellungen zusammen, indem er die Mitteilungen an Christus und an den Archon, welche von obenher erfolgen, in einem Acte geschehen lässt. Es bleibt also keine Zeit, in welcher der Archon die Anhänger Christi verfolgen konnte.

Als Gesammtergebnis unsrer Untersuchung dürfen wir also hinstellen, dass eine Anzahl von authentischen Stellen in

---

1) Wäre dies nicht, so könnte man auch an Vorstellungen denken, wie Tertullian sie äussert: ubi materia cum Deo aequatur, Zenonis disciplina est. praescr. 7. Er hat aber dabei Hermogenes im Sinne und die Ewigkeit der Materie.

den Acten des Archelaus und den Stromata des Clemens sich leicht und ungezwungen mit dem Bericht des Hippolytus vereinigen lassen, während sie zu der dualistischen Form im Widerspruch stehen; dass von anderen wichtigen Stellen dasselbe, wenn nicht mit gleicher Evidenz, doch mit höchster Wahrscheinlichkeit gilt; dass keine authentische Stelle und keine sonstige verbürgte Nachricht diesem Resultat entschieden widerspricht; und endlich, dass auch ein dogmatisches Merkmal hohen Altertums nicht fehlt.

Bei so vielfachen Berührungen zwischen Clemens und Hippolytus darf man der Frage näher treten, ob sich eine gemeinsame Quelle, woraus beide schöpfen, nachweisen lasse.

Da Hippolytus am Eingange seiner Darstellung des Basilidianischen Systemes (VII, 20 ff. 27) sagt: Basilides, Isidor und der weitere Anhang behaupten, die geheimen Ueberlieferungen des Apostels Matthias zu besitzen; und da er sich die Aufgabe stellt, zu zeigen, wie sehr diese den echten Ueberlieferungen des Matthias und Christi selbst widersprechen, so wird man annehmen müssen, dass das Werk, aus welchem er die Basilidianischen Ideen zusammenliest, in der Secte unter dem Namen *παραδόσεις τοῦ Ματθίου* bekannt war. Auch Clemens gedenkt der *παραδόσεις* des Matthias. Aus der Weise, wie er sie erwähnt [1]), hat Lic. Gundert [2]) geschlossen, dass Clemens die Schrift nicht selber gesehen habe. Diese Folgerung ist indes irrig. Denn Clemens, welcher nicht an die Ableitung von Matthias glaubt, da er vieles den Aposteln Widersprechendes in den Meinungen der Secte findet (vgl. S. 765), will diesen Ursprung mit jenen Worten nur als eine Behauptung anderer, die ihm aber fremd sei, charakterisiren. Es kann nichts gegen die Identität der Schrift ausmachen, dass die Citate, welche er daraus entnimmt, nicht bei Hippolytus stehen. Denn erstens wäre es doch höchst unwahrscheinlich, dass in derselben Partei zwei verschiedene Schriften desselben Titels in Ansehen und Verbreitung gewesen sein

---

1) Str. VII, p. 748: *λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσιν Ματθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα εἰρηκέναι*, cf. II, p. 436.

2) Zeitschr. f. luth. Theol. 1856, S. 42.

sollten. Ferner sind die Citate daraus kurz und vertragen sich auch mit dem Bericht des Hippolytus. Es handelt sich hier natürlich nur von solchen, welche Clemens ausdrücklich mit dem Namen des Matthias bezeichnet. Das zuerst erwähnte lautet: wenn der Nachbar eines Auserwählten sündigt, so hat auch der Auserwählte gesündigt. Denn wenn er sich so geführt hätte, wie die Vernunft (oder Lehre, λόγος) es fordert, so würde sein Leben den Nachbar beschämt haben, sodass er nicht sündigte. Das andere befiehlt das Fleisch zu bekämpfen und die Sele durch Glauben und γνῶσις zu kräftigen.

Der strenge ethische Gehalt der Worte entspricht ganz der Moral des Basilides und die Erwähnung des Glaubens neben der Gnosis ebenfalls seiner speculativen Auffassung der πίστις. Die Worte können auch sehr wohl in der Quelle des Hippolytus gestanden haben. Er beschliesst nämlich die seinem Bericht vorausgeschickte Parallele des Aristoteles mit der Erwähnung seiner Ethik c. 19, und lässt darum auch eine Basilidianische Ethik erwarten. Es kann sein, dass er dabei nur die Ethik des Isidorus im Sinne hatte; es ist aber auch möglich, dass die παραδόσεις, welche er excerpirte, Aussagen ethischen Inhalts enthielten, Ausführungen über die κάθαρσις, von welcher bei Hippolytus die Rede ist. Dieser liess sie bei Seite, weil er für seine Zwecke in den metaphysischen und dogmatischen Auseinandersetzungen geeigneteres fand. Eine dritte Stelle (Str. II, p. 380), in welcher das Staunen über das Sinnenfällige (θαύμασον τὰ παρόντα) als Vorstufe der Erkenntnis des Uebersinnlichen (τῆς ἐπέκεινα γνώσεως) anempfohlen wird, findet sich zwar ebenfalls nicht bei Hippolytus, stimmt aber vortrefflich mit der eigentümlichen Beschaffenheit des von ihm geschilderten Systemes zusammen.

Da Clemens aber noch eine andere Quelle, die Exegetica des Basilides, gebraucht, so ist es häufig zweifelhaft, ob er aus ihnen oder den Paradoseis die Citate entnommen habe. Auch Zusammenfassungen beider mögen stattfinden. Nach einer ziemlich langen Erörterung, welche aus der ersten stammt (Str. IV, p. 506), scheint Clemens mit einer Ein-

wendung abzuschliessen, die er sich selbst entgegenhält (p. 508), und bringt in der Beantwortung zuletzt die schon erwähnten Gedanken vor (p. 509), dass im Sinne des Basilides der Archon zwar eine mitbewegende Ursache der Vorsehung, dass diese aber doch wesentlich den Dingen eingepflanzt sei. Diese Worte stimmen nicht nur nach dem Inhalt, sondern auch in einzelnen charakteristischen Bezeichnungen und, was beachtenswert ist, in der Gedankenfolge so sehr mit Hippolytus' Auseinandersetzung (VII, 24) überein, dass man hier eine Bezugnahme auf dieselbe Quelle für nicht unwahrscheinlich halten darf. Erwägt man ferner, dass beide Schriftsteller auf eigne Hand Auszüge und Zusammenfassungen liefern, und dass dennoch soviel Gemeinsames in Gedanken und einzelnen Ausdrücken vorkommt, so wird dieses ungeachtet untergeordneter Verschiedenheiten zur Bestätigung jener Voraussetzung dienen. Namentlich scheint die Stelle (Str. II, p. 375) über den Eintritt der Erlösung in den Bereich des Archon die gleiche Grundlage vorauszusetzen wie bei Hippolytus (c. 26. 27 Schluss). Die einzelnen Züge des Vorganges sind wesentlich dieselben, nur bei Clemens abgekürzt, doch nach Anleitung von Hippolytus c. 27. Die eigentümliche Deutung der Schriftstelle: *ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου;* ist beidemal dieselbe. Beide enthalten die Begriffe des *εὐαγγέλιον* und der *δύναμις φυλοκρινητική*. Der erste wird bei Hippolytus genauer bestimmt, der zweite erhält bei Clemens vervollständigende Zusätze. Alles ergänzt sich und befördert das Verständnis. Will man nicht die gleiche Quelle annehmen, so müssen es wenigstens sehr verwandte sein.

Diejenigen, welche die ältere Form des Systems bei Irenäus und der verwandten Gruppe suchen, urteilen über die *παραδόσεις Ματθίου*, dass sie, obwohl in seiner Schule als Autorität gebraucht, nicht ein Werk des Basilides seien. Wir halten dennoch die Abfassung durch Basilides für das viel Wahrscheinlichere. Lipsius [1]) bemerkt dagegen, dass Basilides selbst sich auf den Apostelschüler Glaukias und auf die Propheten Barkabbas und Barkoph berufen habe. Ich will

---

[1]) Zur Quellenkritik d. Epiph., S. 102.

kein Gewicht darauf legen, dass die Nachricht über Glaukias einer Stelle des Clemens (Str. VII, p. 764) entlehnt ist, deren historische Angaben mehrere ungelöste Schwierigkeiten enthalten. Aber Clemens hat die Kenntnis davon nicht aus Basilides' Schriften selbst, sondern durch Aeusserungen von Basilidianern seiner Zeit [1]), und seine Angabe hat daher keinen grösseren Wert, als wenn die Secte damals die *παραδόσεις Ματθίου* in der Meinung gebrauchte, welche doch zweifellos bei ihr galt, dass ihr Meister diese Traditionen von dem Apostel empfangen habe. Da viele Gnostiker sich an mehrere Apostel und Evangelien anschlossen, konnten sie sehr wohl, wenn es ihnen sonst dienlich schien, mehrere apostolische Gewährsmänner für ihre geheime Ueberlieferung anführen.

Die kirchlichen Alexandriner, welche über die geheime Erkenntnisquelle den Gnostikern sehr Verwandtes lehren, leiten diese Tradition von sämmtlichen Aposteln ab. Dass aber Basilides sich auf die Propheten der Barbaren berufen hat, bildet vollends gar kein Hindernis für das Verhältnis zu einem oder mehreren Aposteln.

Hippolytus lässt keinen Zweifel darüber, dass er die *παραδόσεις* des Matthias als ein Werk des Basilides betrachtet. Mag es an sich fraglich erscheinen, ob in dem Buche Matthias selbst, oder Basilides als sein Dolmetscher der Redende gewesen sei, der viermal auch in der ersten Person citirt wird, so nimmt Hippolytus doch in den häufigen Namennennungen immer nur auf Basilides directen Bezug. So pflegt er zu tun, wenn er den Autor des Buches mit dem Häretiker, welchen er bekämpft, für identisch hält: bei Justinus und, wie es scheint, bei Elchasai (IX, 15); bei diesen vielleicht mit Recht, bei Simon gewiss mit Unrecht. Da er am Schlusse des Berichtes sagt, dies seien die Erdichtungen des Basilides, die Früchte seines Studiums der ägyptischen Weisheit, so ist das, mit der erwähnten Erscheinung zusammengenommen, ein Moment, was die Waage zu Gunsten der Annahme neigt, dass nach Hippolytus' Meinung Basilides selbst als Verfasser der in

---

1) *καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα.*

erster Person Redende sei. Die Worte, mit welchen Hippolytus seine Auseinandersetzung beginnt [1]): Basilides und Isidorus, sein Sohn und Schüler, sagen, dass ihnen Matthias geheime Lehren ausgesprochen habe, sind in diesem Falle dahin zu verstehen, dass das Zeugnis des Basilides in der Schrift selber von ihm niedergelegt sei. Wenn Hippolytus behauptet, dass Basilides und Isidorus sich mit jenen Worten geäussert haben, so ist es eine ungerechtfertigte Willkür, anzunehmen, er habe diese Aeusserungen nicht gelesen, sondern sage das nur so, um die *παραδόσεις* mit Basilides und Isidor in Verbindung zu bringen. Der Wert seiner Beobachtung bedarf der Erörterung, aber er giebt nirgends Anlass zu dem Vorwurf, dass er eine Wahrnehmung lediglich erdichtet habe. Bekannte sich nun Basilides in einem andern Werke zum Inhalt dieser Schrift, so ist damit erwiesen, dass er sie und ihr System verfasst habe, man müsste denn einen Basilides ante Basilidem voraussetzen. Befand sich aber seine Bezeugung, wie wir es als wahrscheinlicher erkannten, in dem Buche selber ausgedrückt, so könnte sie sammt dem Buche untergeschoben sein. Für Beurteilung dieser Hypothese ist die Bemerkung wichtig, dass auch Isidor sich zu den Traditionen des Matthias bekannt haben soll. Seine Erwähnung setzt ebenso wohl eine tatsächliche Beobachtung voraus, wie die Meinung des Basilides. Hippolytus unterscheidet ihn auch deutlich vom grossen Haufen der Basilidianer. Diese konnte er ohne weiteres in die Charakteristik der Lehren des Stifters einschliessen, nicht aber jenen bedeutenden Lehrer und Schriftsteller. Die Aeusserung nötigt zu dem Schlusse, dass er Isidorus als übereinstimmend mit der Lehre des Matthias kannte und eine bestimmte Erklärung darüber vor Augen hatte. Befand sich diese in anderen Schriften des Isidor, so wäre die Hypothese von einer Unterschiebung im Namen des Basilides nur in der Gestalt zulässig, dass Isidorus selber der Fälscher der *παραδόσεις* wäre. Damit wäre aber wiederum

---

1) c. 20: *Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος, ὁ Βασιλείδου παῖς γνήσιος καὶ μαθητής, φασὶν εἰρηκέναι αὐτοῖς Ματθίαν λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ σωτῆρος κατ' ἰδίαν διδαχθείς.*

die Bestätigung gegeben, dass das System der παραδόσεις mit der ursprünglichen Beschaffenheit der Partei verbunden war. Es bliebe, so viel ich sehe, nur noch die eine Möglichkeit übrig, dass die Zeugnisse des Isidorus und Basilides mit den παραδόσεις verbunden waren, und das Buch nach dem Tode beider untergeschoben wurde. Ein hinlänglicher Zeitraum bis zu Clemens' Berichterstattung liesse sich wohl ermitteln. Denn obgleich man nach den vorhandenen Fragmenten urteilen muss, dass Isidor ein reifes männliches Alter erreicht habe, so wissen wir doch sein Todesjahr nicht. Allein es lässt sich keine passende Zusammenstellung von Vater und Sohn als Zeugen der παραδόσεις denken. Da nur Matthias, nicht aber ein Hermeneut desselben, der Ueberliefernde ist, so kann Isidor nicht als unmittelbarer Empfänger genannt worden sein; denn damit wäre eine chronologische Unmöglichkeit behauptet, wodurch der Verfasser in einer noch dazu völlig unnötigen und ungewöhnlichen Weise seine eigne Fiction [1]) zerstört hätte. Wäre aber eine der Zeit nach abgestufte Vermittlung von Basilides und Isidor dargestellt gewesen, so dürfte man nicht anders erwarten, als dass Isidor als nächster Bürge der Tradition bei Hippolytus viel stärker hervorgetreten wäre. Dasselbe würde von einem dritten gelten, bis zu welchem man etwa die Hypothese weiter spinnen möchte, der aber gar nicht einmal die Erwähnung von Seiten des Hippolytus für sich hätte. Auch ein Fälscher hätte in der Partei doch nur dann mit dem Namen des Isidor, dessen Schriften bekannt waren, Eindruck machen können, wenn das System des Isidor mit dem seinigen, und nicht mit dem dualistischen wesentlich übereinstimmte. Er würde also als Zeuge für die von uns als ursprünglich angesehene Gestalt wenigstens bei Isidor gelten dürfen. Nun setzt aber Clemens, welcher die Schriften des Basilides wie des Isidorus kennt,

---

1) Für chronologische Wahrheit, wie D. Hofstede (Basilides, S. 4) tut, kann ich diese Angabe nicht halten, daher auch keinen Schluss auf Basilides' Lebenszeit daraus machen. Vielleicht ist Matthias genannt, weil man ihn als den letzten der Zwölfe auch für den jüngsten hielt.

ohne Frage die wesentlich gleichen Ideen bei beiden voraus; folglich führt auch dieser Zusammenhang wieder auf dasselbe System als das ursprüngliche zurück. Dieser Schluss ergiebt sich auf noch schnellere Weise, wenn die, wie wir erkannten, wahrscheinliche Annahme berechtigt ist, dass Clemens die παραδόσεις selber gekannt hat. In den erkennbaren Zwecken und historischen Bedingungen liegt also kein Grund, von der Angabe des Hippolytus über Basilides' und Isidors Zeugnisse abzugehen. Und was treibt denn zu der Notwendigkeit, seine einfache, alle Schwierigkeiten lösende Aussage zu verwerfen und eine Reihe willkürlicher Hypothesen vorzuziehen, wenn doch evident ist, dass die Gruppe des Irenäus einen grossenteils nicht ursprünglichen Bericht liefert und durchaus keinen Nachweis eines literarischen Zusammenhanges mit Basilides oder Isidor an die Hand giebt?

Ich habe freilich hiebei dem Zeugnis des Hippolytus ein Zutrauen bewiesen, welches nach der Meinung des Herrn D. Volkmar [1]) völlig unbegründet ist. Ich muss anerkennen, dass Herr D. Volkmar mit seinen Beweisen wenigstens nicht im allgemeinen verharrt wie andre, sondern bestimmte Merkmale der Unzuverlässigkeit in dem grösseren Werke Hippolyts nachzuweisen sucht. In der Auseinandersetzung der Lehre Marcions (VII, 30 f.) habe Hippolytus dem Marcion einen Dualismus zugeschrieben, indem er einen falschen Schluss gemacht von der vermittelnden Principienlehre seines Schülers Prepon auf den unvermittelten Gegensatz in der Lehre des Meisters. Gegen den Vorwurf einer solchen Willkür muss ich Hippolytus mit Unterstützung Volkmars selbst verteidigen. Denn da er [2]) gezeigt hat, dass Pseudotertullians Schrift gegen alle Häretiker auf dem älteren polemischen Werke des Hippolytus beruht, dort aber wesentlich dieselbe Darstellung von Marcions Lehre und nichts vom Prepon angetroffen wird, so muss Hippolytus auf anderem Wege zu seiner Kenntnis gelangt sein, welche übrigens mit Tertullian adv. Marc. I, 2 in dem Hauptpunkte zusammen-

---

[1]) Theol. Jahrb. 1854, S. 124 f.

[2]) Hippolyt. und die röm. Zeitgenossen, S. 84.

trifft. Doch dies ist Kleinigkeit gegen die schwere Anklage, Hippolyt zeige grade hiebei, wie fähig er sei, Lehren der Schüler einfach und unbedenklich auf den Meister zu übertragen, selbst da, wo er das Bewusstsein von ihrer Differenz habe. Nachdem er nämlich erst Marcions Lehre auseinandergesetzt, dann Prepons Vermittlungsversuch, schreibe er eben diese Neuerung dem Meister selber zu. In der Tat, wenn es sich so verhielte, so würde Hippolytus ein Lügner sein, und zwar aus blossem Vergnügen an der Lüge; denn welche Absicht er bei dieser Unwahrheit sonst haben könnte, ist unerfindlich. Oder, er müsste in einer Verwirrung sein, die von Schwachsinnigkeit kaum noch zu unterscheiden wäre; denn er hätte nicht nur vergessen, was er in seiner älteren Streitschrift von Marcion vorgetragen, sondern auch, dass er zwanzig Zeilen zuvor gesagt hatte, die älteste und echte Secte Marcions sei die dualistische. Und während er dann hinzufügt, der Anhänger Marcions, Prepon, der zu seiner Zeit aufgetreten, habe drei Principien gelehrt, würde er zehn Zeilen weiter behaupten, Marcion sei ein Anhänger Prepons gewesen. Mich wundert, dass es dem Scharfsinn des D. Volkmar entgangen ist, dass S. 396, Z. 71 *Πρέπων* statt *Μαρκίων* zu lesen ist, oder vielleicht weder das Eine noch das Andere, so dass das Subject aus Z. 57 zu entnehmen ist. Der Name Marcions ist nur durch einen Abschreiber hineingesetzt, welcher durch die folgende Stelle aus Marcions Evangelium und die Erwähnung Marcions am Schlusse c. 31 irregeführt ward. Auch Herr D. Volkmar findet darin eine bestätigende Zurückbeziehung auf die Lehre des Prepon, welche fälschlich dem Marcion zugeschrieben werde. Allein im Gegenteil; es ist der zusammenfassende Schluss des ganzen Capitels über Marcion und seine Schule. Das ist die Lehre von Marcion, sagt Hippolytus, wodurch er die gottlose Secte gründete, die ich hinlänglich widerlegt zu haben glaube. Dass an der obigen Stelle *Πρέπων* zu verstehen ist, geht schon daraus hervor, dass Hippolytus zum Beweise Aussprüche in Citatenform anführt, welche der Schrift des Prepon gegen Bardesanes angehören, die er zu diesem Zwecke genannt hatte. Wenn Schriftstellen, welche Prepon darin gebrauchte, dem Text des Marcion

entsprechen, so versteht sich das von selbst und bildet keinen Gegengrund gegen die volle Evidenz der Conjectur. Zur Bestätigung dient die kürzere Darstellung X, 19; denn auch hier unterscheidet Hippolytus Marcions und Prepons Lehre. Da er den Vergleich mit Empedokles nicht beabsichtigt, fügt er, wie auch Tertullian tut, die Hyle hinzu, und redet bei Marcion von drei Principien, bei Prepon von vier. Es ist an allen Stellen klar, dass er dem δίκαιος bei Marcion eine andere Bedeutung giebt, als bei Prepon.

Den Streit des Prepon mit Bardesanes lernen wir durch Moses von Chorene gleichfalls kennen [1]). So bewährt sich Hippolytus als ein Mann, welcher uns die Schule des Marcion genauer als irgend ein andrer Polemiker beschreibt, und welchem eine absichtliche Verdunkelung des Tatbestandes fernliegt, der vielmehr sich Mühe giebt, die eigentümlichen Quellen und Standpunkte zu unterscheiden [2]).

Wo wären also die entscheidenden Gründe für die Entstehung der Schrift nach Basilides' Zeit? Ich bekenne, dass die weite Ausbildung des Systems mir wohl ein Bedenken erregt hat, indes ich finde es durchaus nicht hinlänglich, weil wir es mit philosophisch geschulten Männern zu tun haben, weil auch nach den Acten des Archelaus und Clemens dieser Gnostiker ein fruchtbarer Schriftsteller gewesen sein muss und weil zwischen der Entstehung seines Systems und dem ebenso umfassenden valentinischen nur ein kurzer Zeitraum liegt.

Einen Zweifel gegen den frühen Ursprung der Schrift könnte auch dies hervorrufen, dass einige neutestamentliche Stellen bereits mit Formeln eingeleitet werden, welche Merkmale zu sein pflegen, dass man sie für inspirirt halte. Indes nachdem die ersten Kapitel des Barnabasbriefes im griechischen Text aufgefunden worden sind, welche gleichfalls eine solche Formel enthalten (c. 4); auch der sogenannte zweite Brief des Clemens von Rom, welcher etwa der Mitte des

---

1) Vgl. auch Hilgenfeld, Bardesanes, S. 16.

2) Siehe auch die treffenden Bemerkungen D. Weizsäckers über die Genauigkeit der Citationsweise des Hippolytus. Untersuchungen über die evang. Gesch., S. 233.

2. Jahrhunderts angehören mag, sie ebenfalls darbietet, so ist man veranlasst, den Gebrauch dieser Formeln bis in die Zeit des Basilides hinauf zu datiren.

Was nun die beiden Citate aus dem Evangelium Johannis betrifft, welche übrigens ohne die feierliche Formel beigebracht werden, so steht und fällt der Wert dieser Zeugnisse für die Authentie des Evangeliums mit der Anerkennung, dass wir in der Quelle des Hippolytus ein Product des Basilides oder seiner Zeit besitzen. Ich glaube wenigstens soviel dargetan zu haben, dass die bisher dagegen vorgebrachten Gründe nicht geeignet sind, diese Annahme zu erschüttern. Die Behauptung, dass die Citate nicht ursprünglich der Quelle gehören, sondern von Hippolytus aus Beobachtungen oder Schriften seiner Zeitgenossen hinzugefügt sein, ist hienach völlig willkürlich. Herr D. Zeller hat die Bemerkung gemacht, dass das ἔφη des Textes gar nicht notwendig auf Basilides als Subject gehen müsse. Diese Bemerkung ist sehr überflüssig für mich, gegen den sie gerichtet war, und für jeden, welcher die Citationsweise des Hippolytus, Origenes und anderer griechischer Kirchenväter kennt. Es handelt sich vielmehr darum, mit welchem Rechte man behaupten dürfe, dass Hippolytus plötzlich zweimal nach einer anderen Quelle greife, während er durch Anfang, Ende und zusammenhängenden Inhalt der uns vorliegenden sie als ein einiges Ganze bezeichnet; und da er doch sonst gar nicht sparsam in den Angaben darüber ist, woher er sein Material schöpft. Man könnte mit gleichem Recht behaupten, dass er jede andre Schriftstelle aus einer anderen Quellenschrift entnommen habe. Welches Interesse hätte ihn leiten sollen, grade die Worte aus Johannes hier einzuflicken?

Ob die *παραδόσεις τοῦ Ματθίου* auch bei anderen Secten in Gebrauch gekommen, ist nicht sicher zu entscheiden. Allerdings scheint Clemens es mit den Worten auszusagen: Die Valentinianer, Marcioniten und Basilidianer, auch wenn sie sich mit der Lehre des Matthias brüsten [1]) u. s. w.

---

[1]) Str. VII, 765: *τῶν δ' αἱρέσεων αἱ μὲν ἀπὸ ὀνόματος προσαγορεύονται, ὡς ἡ ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ Βασιλείδου, κἂν τὴν*

Wirklich zeigt sich Verwandtschaft in einigen Punkten, z. B. der negativen Bezeichnung Gottes, welche, wie Lipsius erinnert, sich bei Valentinianern Eingang verschafft hat, und ferner in der kosmischen Zerteilung der Person Christi nach der Lehre des Apelles. Möglich ist also immerhin, dass andere Parteien Einzelnes, was ihnen zusagte, sich aneigneten. Allein sie konnten diese Gedanken auch aus anderen Quellen gewinnen. Es hat einige Schwierigkeit, dass ein so eigentümlich ausgeprägtes System, wie das der *παραδόσεις*, sich Bürgerrecht bei Valentinianern und Marcioniten verschaffen sollte. Es ist mir sogar wahrscheinlicher, dass Clemens in jenen Worten nicht die Absicht hatte, die Autorität des Matthias auf alle drei Secten auszudehnen. Er verfolgt gar nicht das Interesse dabei, genau über die erdichteten apostolischen Traditionen der Häretiker zu berichten, sondern es genügte ein Beispiel, das mehrmals von ihm erwähnte der Basilidianer; und dass er diese zuletzt stellt, hat doch wohl den Zweck, anzudeuten, dass grade sie der Tradition des Matthias sich rühmen.

Ferner soll nach Lipsius' Annahme [1]) die Stelle bei Clemens Str. III, p. 436 [2]) beweisen, dass die *παραδόσεις* auch bei den Karpokratianern in Ansehn standen. Dass hier die *παραδόσεις* gemeint sind, obgleich diese Benennung nicht hinzugefügt ist, scheint auch mir sicher zu sein, unrichtig dagegen die Verbindung mit den Karpokratianern. Denn Clemens handelt von mehreren Classen unsittlicher Antinomisten, und wenn die *παραδόσεις* einer von diesen zugeschrieben werden sollten, so wären die Nicolaiten die nächsten, zu welchen er sich durch Erwähnung der Karpokratianischen Lehre von der Gemeinschaft der Weiber den Uebergang bahnt, zugleich an das II, 411 Gesagte erinnernd. Jedoch jene Worte des Matthias werden von Clemens vielmehr als Bestätigung seiner eignen Ethik

---

Ματθίου αὐχῶσι προςάγεσθαι δόξαν. Es ist mir zweifelhaft, ob nicht *δόξα* richtiger durch Ruhm zu übersetzen sei.

1) Zur Quellenkrit. d. Epiphan., S. 102.

2) *Λέγουσι γοῦν καὶ τὸν Ματθίαν οὕτως διδάξαι· σαρκὶ μὲν μάχεσθαι καὶ παραχρῆσθαι μηδὲν αὐτῇ πρὸς ἡδονὴν ἀκόλαστον ἐνδιδόντα, ψυχὴν δὲ αὔξειν διὰ πίστεως καὶ γνώσεως.*

angeführt, ohne dass er angiebt, ob eine der mancherlei und zum Teil gar nicht benannten Parteien diese Autorität anerkenne. Nachdem er den Nicolaiten die eigne Deutung des von ihnen verkehrten Ausspruches παραχρῆσθαι τῇ σαρκὶ entgegengehalten, führt er zur Bestätigung die unzweideutig asketischen Worte des vermeintlichen (λέγουσι) Matthias an. Hätte er sagen wollen, dass sie von den Häretikern für ihre Zwecke benutzt und umgedeutet würden, so hätte er die Berichtigung hinzugefügt.

Mehrmals wird ein Evangelium des Matthias genannt. Die ältesten Zeugen sind Origenes, Eusebius und das Decret des römischen Bischofs Gelasius [1]). Obgleich man nichts Sicheres behaupten darf, so ist es doch wahrscheinlich, dass es identisch sei mit den παραδόσεις. Diese müssen auch des Historischen mehr enthalten haben, als unmittelbar aus den Auszügen des Hippolytus hervorgeht. Denn VII, 27 sagt er, nachdem er von der Geburt Jesu gesprochen, seine weitere Geschichte sei in Uebereinstimmung mit den Evangelien. Sie konnten daher um so leichter mit dem Namen eines Evangeliums benannt werden. Wenn Hippolytus bemerkt (VII, 27), dass Basilides nach Aegypten gehöre, was ohne Frage ebenso von Isidorus gelten soll, so ist wahrscheinlich, dass auch die Anhänger derselben, welche er bestreitet, vorzugsweise dort zu suchen sind. Clemens sammelte vermutlich ebendort seine Kenntnisse und Beobachtungen über sie. Die erste Erwähnung des Evangeliums des Matthias durch Origenes stimmt damit zusammen. Nun mag es in denselben Gegenden auch Basilidianer anderen Schlages gegeben haben; indes erhellt aus den bezeichneten Möglichkeiten wenigstens soviel, dass es nicht notwendig ist, die Basilidianer des Hippolytus in den Occident zu verlegen und damit ein Präjudiz gegen die Ursprünglichkeit ihrer Lehren zu schaffen.

Ausser den genannten Bezeichnungen von Schriften ist

---

1) Orig. hom. Luc. I. V, 87 ed. Lomm. Euseb. h. e. III, 25. Decret. Gelas. ed. Thiel. p. 24. Diese und andere minder wichtige Zeugnisse bei Credner, Geschichte des Neutestamentl. Canon. Herausgegeben von Volkmar 1860.

von einem Evangelium des Basilides die Rede. Agrippa Castor (Euseb. H. e. IV, 7) gedenkt eines Werkes von vierundzwanzig Büchern, welches er *εἰς τὸ εὐαγγέλιον* geschrieben habe. Es ist allgemeine und wohl begründete Annahme, dass es kein anderes sei, als dasjenige, welches Clemens *ἐξηγητικά* nennt (Str. IV, 506) und welchem der Tractat angehört, aus dem die Acta Archelai c. 55 Mitteilung machen. Die Worte des Agrippa verstehe ich nach dem Sprachgebrauche des 2. Jahrhunderts von dem evangelischen Inhalt überhaupt. Dieser wird sicher nicht bloss kirchlichen, sondern auch häretischen Evangelienschriften entlehnt worden sein; es lässt sich nun kaum anders denken, als dass Basilides eine Zusammenstellung der Einzelheiten vor Augen hatte, und höchst wahrscheinlich hatte er selber sie gemacht [1]).

Auf eine solche Arbeit passt es, was Origenes sagt (Hom. in Luc. p. 86), Basilides habe ein Evangelium unter seinem eignen Namen geschrieben (*κατὰ Βασιλείδην*). Schwer aber ist eine andere Aussage des Origenes genau zu deuten. Er sagt von einer Lesart, dass sie sich in dem Evangelium finde, welches die Valentinianer, Basilidianer und Marcioniten gebrauchen [2]). Irenäus und Tertullian folgend, wird man veranlasst, den anderen Parteien eigene Evangelien zuzuschreiben. Freilich ist Origenes' Notiz eine spätere. Er kann sie nach Eusebius (h. e. VI, 36) erst nach dem Jahre 245 geäussert haben. Bei den Veränderungen, welche die Secten erlitten, wäre es möglich, dass der Gebrauch eines Evangeliums von der einen zur andern überging. Dann früge es sich, ob das des Valentin oder des Basilides oder des

---

1) Vgl. Credner, Geschichte des Neutestamentlichen Canon, S. 11. D. Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament, S. 46, versteht darunter eine Evangelienschrift, welche einem unserer Evangelien, dem des Lukas, verwandt war. Dann müsste *τὸ εὐαγγέλιον* so viel sein als das Evangelium des Basilides. Das wäre aber ohne den Zusatz *ἑαυτοῦ* ein sehr misverständlicher Ausdruck.

2) Fragment aus Hom. 34 in Luc. V, 240 ed. Lomm.: *ταῦτα δὲ εἴρηται πρὸς τοὺς ἀπὸ Οὐαλαντίνου καὶ Βασιλείδου καὶ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος· ἔχουσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰς λέξεις ἐν τῷ καθ' ἑαυτοὺς εὐαγγελίῳ.*

Marcion gemeint wäre. Wenn man die Angabe des Clemens über die Autorität des Matthias (Str. VII, p. 765) in dem allgemeinen Sinne nimmt und sie mit der des Origenes combinirt, könnte man auch an das Evangelium des Matthias denken. Allein wir bemerkten schon, dass diese Deutung der Stelle nicht die wahrscheinlichste ist. Das Zusammentreffen mit Origenes ist vermutlich hier nur zufällig, und wir urteilen, dass dieser mit dem einen bestimmten Evangelium das des Lukas meint, was damals alle drei Secten, wenn auch nicht in überall gleicher Gestalt, doch in dieser Lesart übereinstimmend, gelten liessen. Die Ansicht aber, welche Gundert (Zeitschrift 1856, S. 42) ausspricht, dass das Evangelium des Basilides in den Acta Archelai und die *παραδόσεις Ματθίου* identisch seien, halten wir für nicht zutreffend. Denn die *παραδόσεις* haben selbst so sehr den Charakter einer darlegenden und ausführenden Schrift, dass es unwahrscheinlich ist, hiezu habe Basilides noch einen weiteren Commentar geschrieben.

Aus diesen Angaben über das Evangelium des Basilides und den Schriftgebrauch späterer Anhänger erwächst uns kein weiterer Gewinn für die Entscheidung der Hauptfrage, welche uns beschäftigt. Aber die vorangehenden literarischen Erörterungen stimmen alle überein mit dem aus der Untersuchung des Inhaltes gewonnenen Resultat, dass Hippolytus in dem grösseren Werke das ursprüngliche System des Basilides überliefere.

Wenn es sich so verhält, wenn Alexandria so frühzeitig ein gnostisches System von stark hellenischer Färbung erzeugte, so wird man nicht, wie D. Lipsius [1]) in seiner sehr verdienstlichen Abhandlung über die Gnosis getan hat, die hellenischen Systeme von den syrischen durch eine Zeitfolge unterscheiden dürfen. Die Gründe gegen diese Betrachtungsweise, welche aus den Nachrichten über Cerinth und Karpokrates hervorgehen, scheinen mir ebenfalls nicht hinlänglich gewürdigt zu sein. Doch will ich an dieser Stelle nicht näher darauf eingehen. Die Gnosis ist eine so allgemeine

---

[1]) Art. „Gnostizismus“ in Ersch u. Gruber, Encyclop. 1860.

Bewegung, und sie hat in der alexandrinisch-jüdischen Philosophie eine so bestimmte Vorbereitung, dass es ganz den geschichtlichen Bedingungen entspricht, wenn sie nicht nur aus Syrien, sondern auch aus anderen Bildungsstätten, namentlich aus Alexandria abgeleitet wird.

Der Ursprung des Mönchtums

im nachconstantinischen Zeitalter.

Von

Prof. D. **Hermann Weingarten**
in Breslau.

[Fortsetzung und Schluss.]

VI. Dem Resultat unserer Untersuchung, dass wir in den Anfängen des Mönchtums nur die Uebertragung althergebrachter Formen des ägyptischen religiösen Volkslebens, namentlich des Serapisdienstes, in das Christentum zu erblicken haben, stellt sich von selbst der Einwand fragend entgegen, welches denn die Motive zu solchem Uebergang gewesen, und ob wirklich in den Documenten des ältesten Mönchtums sich Spuren solchen vorchristlichen und populären Ursprungs finden?

Vor allem muss hier der Irrtum zurückgewiesen werden, der am meisten ein richtiges Urteil getrübt hat, der Glaube, dass das christliche Mönchtum den Verfolgungszeiten der Kirche entstamme. Nicht nur das schon früher hervorgehobene völlige Schweigen der Zeitgenossen der letzten Entscheidungskämpfe, eines Eusebius und Lactanz, widerlegt denselben, in viel höherem Grade spricht gegen denselben der Charakter der ältesten Mönchsliteratur selbst. Man wird in all jenen Eremitenbiographien des vierten und fünften Jahrhunderts auch nicht Eine nachweisen können, in der sich eine historisch mögliche Anknüpfung an die Zeiten Diocletians findet. Unter den Motiven, die bei Rufinus und Palladius in

die Wüste ziehen, wird nirgends die Flucht, immer nur spontane asketische Gesinnung, neben der Reue über ein vergangenes Räuber- und Sündenleben genannt [1]). Kein Wort verrät einen Gedanken, der die Ertödtung alles sinnlichen Lebens als ein neues geistliches Martyrium und eine Fortsetzung der Märtyrerzeiten betrachtete. Wo einmal, und nur äusserst spärlich, eine Verfolgungslegende vorgebracht wird, die sich auf den ersten Blick als ohne jeden geschichtlichen Kern erweist [2]), ist sie immer nur wie eine fromme reizende Episode eingeflochten. Ist doch auch in die eigentliche Heimat der ersten Mönche, nach Oberägypten, die diocletianische Verfolgung zweifellos nicht vorgedrungen. Und wie wenig für die allgemeinen Erinnerungen des vierten und fünften Jahrhunderts das Mönchtum mit der Märtyrerepoche der Kirche verbunden war, geht aus einem Wort hervor, das man dem Antonius in den Mund legte: „Gottes Gnade verschone absichtlich sein Zeitalter mit Kriegen", ein Ausspruch undenkbar, wenn mit dem Mönchtum der Gedanke an die welterschütternden Kämpfe der Zeiten Diocletians, Constantins, des Maxentius, des Licinius verknüpft gewesen wäre [3]). Erst die Phantasie des Hieronymus, die grelle Schlaglichter bedurfte, hat die Asketen in Blutzeugen umgetauft und spätere Zeiten sind ihm darin gefolgt; aber noch Tillemont hat gesehen, dass das Mönchtum eine Entwicklung der Kirche lange nach überwundener Verfolgung gewesen ist [4]).

---

1) Um nur an die hervorragendsten Gestalten zu erinnern: der h. Ammon, den Socrat. h. e. IV, 23 als Stifter des Mönchtums nennt, ähnlich wie Pseudoathan. vita Antonii c. 60., der den Antonius zum Mönchtum bewogen werden lässt, als er die Sele des sterbenden Ammon von Engeln gen Himmel tragen sieht — geht in die Wüste, nur um ein Leben *παρθενίας καὶ ἁγνείας* führen zu können; und mit Zustimmung seiner Frau, Pallad. hist. Laus. 8. Der jüngere Macarius wird Mönch zur Busse für einen früher von ihm verschuldeten Todschlag, Pallad. 17 u. s. w.

2) Z. B. Pallad. hist. Laus. c. 3. 66.

3) Apophthegmata patrum I, 23 (Migne ser. graec. 65, 84): *εἶπε πάλιν* (Antonius) *ὅτι ὁ θεὸς οὐκ ἀφίει τοὺς πολέμους ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀρχαίων· οἶδε γὰρ ὅτι ἀσθενεῖς εἰσι καὶ οὐ βαστάζουσι.*

4) Vgl. Tillemont, mém. eccl. VII, 110.

Vielmehr es ist nur der Eine, schon hervorgehobene Gedanke, der alle diese Büsser beseelt, der des Strebens nach unbedingter ἀπάθεια, nach völliger Vernichtung aller Empfindungen, die mit dem, was sinnlich an uns ist, zusammenhängen; οὗτος ὁ ἀπαθής der höchste Ehrentitel[1]), die Ertödtung des Körpers, der Materie, und die durch solche Abtödtung der Welt zu erlangende Heiligkeit das einzige sittliche Ideal, aber dieses Ideal ohne jeden christlichen Zug! Serapion, Sindonius genannt, weil er ausser einem leinenen Ueberwurf nie etwas auf seinem Körper getragen, fährt von Aegypten nach Rom, um zu erkunden, wer dort der grösste Asket sei. Da hört er durch Domninus, dessen Bett noch nach seinem Tode Krankheiten heilte, von einer Jungfrau, die, fünfundzwanzig Jahre in ihrer Zelle verschlossen, mit niemand geredet habe. Serapion zwingt sie, ihm in eine Kirche zu folgen, und gebietet ihr, zum Zeichen, dass sie wahrhaft der Welt abgestorben sei, alle ihre Gewänder auszuziehen, wie er, sie auf ihre Schulter zu legen und in solcher Blösse mitten durch die Stadt zu gehen. Und als die Jungfrau sich dessen weigert, um des Aergernisses willen und um nicht für wahnsinnig gehalten zu werden, erwidert ihr dieser „Athlet Gottes“: „nun sehe ich, dass du noch der Welt lebst und den Menschen zu gefallen trachtest. Ich bin erstorbener als du; denn ich tue, was ich dir geboten, ohne Scheu und Aergernis.“ „So war“, schliesst Palladius diese Biographie ab, „das Leben Serapions, des Vollendetsten in Leidenslosigkeit und Armut.“[2]) Und wenn vom heiligen Ammon, dem Mönch der nitrischen Wüste, den die Legende zum Vorbild des heiligen Antonius gestempelt hat, erzählt wird, er habe einen solchen Abscheu vor allem, was der Sinnenwelt angehört, gehegt, dass er auch sich selbst nie nackend gesehen und, als er einst einen Fluss überschreiten musste, einen

---

1) Z. B. Pallad. hist. Laus. 20.

2) Pallad. hist. Laus. 83—85. Die Schlussrede des Serapion: *ἐγώ σου δύναμαι νεκρότερος εἶναι, ἔργῳ δυνάμενος δεῖξαι, ὅτι τῷ κόσμῳ ἀπέθανον, ἀπροσπαθῶς ἔχων τὰ πρὸς αὐτόν, ἀνεπαισχύντως γὰρ δύναμαι καὶ ἀσκανδαλίστως τοῦτο ποιῆσαι ὅπερ ἐπέταξά σοι.*

Engel herbeigerufen habe, der ihn herübergetragen, um nicht seine Kleider ausziehen zu müssen [1]), so sieht man, dass es sich hier um eine Askese handelt, deren Motive nicht in der christlichen, sondern in der antiken und in der Welt des Orients liegen. Die Bilder, welche Chairemon der Stoiker und nach ihm Porphyrius von der Lebensweise der ägyptischen Asketen entwirft, kann man — abgesehen von deren dreimaligem täglichen Bad im Nil — fast buchstäblich und unverändert auf unser Mönchtum übertragen [2]), und man wird nicht einen Zug vermissen, der von den christlichen Asketen Aegyptens berichtet wird. Nicht der leiseste Anklang findet sich bei diesen an ein ernst gedachtes Vorbild Christi, geschweige an den Paulinischen Lebensgedanken: *εἰ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ.* Von ihnen gilt nur, was Chairemon von jenen Serapisdienern sagt: *ἤσκουν δίψαν καὶ πεῖναν καὶ ὀλιγοσιτίαν παρὰ πάντα τὸν βίον.* Auch geht durch diese Askese mit ihrer innerlichen Leere und Oede ein Geist egoistischer Abgeschlossenheit, in dem sich kaum je ein Element christlich humaner Gesinnung zeigt, nichts von der Macht, wodurch das Christentum die alte Welt überwunden hat. Fast ist's, als ob man auflebte, wenn man unter diesen Wüstenasketen endlich einmal auf einen trifft, der, wie Eulogius, die Kranken besucht [3]), oder auf jenen alten Beduinenscheich, der zur Busse für seine Raubtaten sechs Jahre hindurch allnächtlich in mühseliger Arbeit die Wasserkrüge der anderen Einsiedler mit Cisternenwasser gefüllt hat [4]).

Wie wenig man bei diesem ägyptischen Mönchtum an specifisch christliche Züge zu denken hat, tritt recht signifi-

---

1) Vgl. (Athan.) vit. Anton. 32. 60. 67 und Socr. hist. eccl. IV, 23.

2) Hat doch die ältere Kritik in Chairemon auch die Quelle für Philo's Therapeuten zu finden geglaubt, dieselben Therapeuten, welche die spätere Kirche für Christen genommen hat. Ueber jene Ansicht Jablonski's vgl. La Crozii Thes. ep. I, 180 (Müller fragm. hist. graec. III, 499.)

3) Pallad. hist. Laus. 26.

4) Sozom. hist. eccl. VI, 29.

cant aus der Legende von Paulus dem Einfältigen hervor, in der trotz alles mythologischen Beiwerks unzweifelhaft treue Bilder der Wirklichkeit sich erhalten haben [1]). Er war ein Greis, als er Eremit wurde. Er hatte eine junge und hübsche Frau, die aber schon lange im Ehebruch lebte. Als er einst von der Feldarbeit zurückkehrte, überraschte er sie auf der Tat. Da überlässt er, ohne ein weiteres Wort des Tadels' Frau und Kinder dem Verführer und geht in die Wüste zum heiligen Antonius. Der legte ihm die härtesten Prüfungen auf: einen ganzen Tag lang Wasser schöpfen und wieder auf die Erde giessen, Körbe flechten und wieder auflösen, Honig ausschütten und mit Muscheln wieder aufkratzen, aber Paulus bestand alle diese Proben mit unverdrossener Geduld, und Antonius nimmt ihn an. Eines Tages traf er diesen im Gespräch mit andern Eremiten, wie sie von tiefen und geheimnisvollen Dingen sich unterredeten, über das Verhältnis der Propheten zu Christus. Da fragte der heilige Paulus, ob Christus vor den Propheten oder die Propheten vor Christus gewesen? wegen welcher Bibelkenntnis denn doch der heilige Antonius dem Vater Paulus befahl, wegzugehen und zu schweigen. Paulus zog sich in seine Zelle zurück und tat viele Tage hindurch seinen Mund nicht mehr auf, bis dass der heilige Antonius ihm befahl zu reden und ihn fragte, warum er so beharrlich geschwiegen? Weil du es befohlen hast, mein Vater, erwiderte der Alte, von dem nun Antonius sagt, fürwahr, er beschämt uns alle. Der Lohn dieses Gehorsams war die Gabe, Teufel auszutreiben, die vor keinem Andern wichen. Einst ward zum heiligen Antonius ein Jüngling gebracht, der von einem der obersten und bösesten Teufel besessen war und bellte, wie ein wütender Hund. Antonius betrachtet ihn, sieht aber bald, den könne er nicht heilen, und bringt ihn zum Paulus, dass der den Dämon austreibe. Tu du es doch, mein Vater, meint der heilige Paulus, aber Antonius entgegnet, er habe jetzt keine Zeit dazu, und geht

---

[1]) Pallad. hist. Laus. 28. Rufinus, hist. monach. 31. Sozom. hist. eccl. I, 13. Vgl. Tillemont, mém. eccl. VII, 144 ff.

weg. Paulus nun beschwört den Jüngling erst im Namen des Antonius, dann Christi, aber der Teufel lästert auf beide. Da stieg der heilige Paulus auf einen hohen Felsen, am hellen Mittag unter den brennendsten Strahlen der Sonne und liess nicht ab im Gebet: „Jesus Christus, der du unter Pontius Pilatus gekreuzigt bist, ich schwöre dir zu, ich werde von diesem Felsen nicht herabsteigen und von heut ab weder essen noch trinken, sondern Hungers sterben, wenn du nicht zu dieser Stunde den Teufel austreibst.“ Er hatte noch nicht ausgeredet, da fuhr der Teufel schon aus mit grossem Geschrei, nahm die Gestalt eines Drachen an von siebzig Ellen und fuhr ins rote Meer. Das war der Höhepunkt dieses Christentums. — Nicht bei vielen der ersten Eremiten trifft man auf solch unwillkürlichen Humor, wie bei Paulus dem Einfältigen; aber an Christentum und Tagewerken stehen sie nicht höher als er.

Die Parallelen aus der heidnischen Welt zwingen sich uns auf.

Wenn die Boskoi, welche gegen Ende des vierten Jahrhunderts in den südlichen Abhängen Armeniens hausten, zur Essenszeit auf die Berge hinausschwärmten, mit ihren Sicheln die Kräuter schnitten, wovon sie lebten, und auf die Weide gingen wie das Vieh [1]), oder wenn die Mönchsbanden der Messalianer im Euphratgebiet in den Zeiten des Valens ihre Tänze aufführten, gleich den indischen Derwischen, zum Zeichen des Triumphs über die Dämonen, und die Finger spitzten, wie um Pfeile gegen sie zu werfen [2]), so waltet kaum ein Zweifel ob, dass die Muster für diese christlichen Fakirs im Fünfstromland und in den Gangesebenen zu suchen sind. Dort finden sich die Originale für Büsser wie Batthaeus, der so selten gegessen haben soll, dass ihm die Würmer aus den Zähnen gekrochen sind [3]), oder für jene halbnackten Asketen, die von den Hirten für wilde Tiere gehalten, mit Steinen verjagt wurden, und die in den heiligen Wahnsinnigen in den muhammedanischen Dörfern fortgelebt

[1]) Sozom. hist. eccl. VI, 33.

[2]) Vgl. Theodoret hist. eccl. IV, 10. haeret. fabul. IV, 11.

[3]) Sozom. hist. eccl. IV, 34.

haben. Doch jenes Mönchtum auf einem Boden, wo die östlichsten Grenzen des römischen Reichs sich vielleicht schon mit den vorgeschobensten Posten des Buddhismus berührten, ist um ein Menschenalter jünger als das ägyptische, und wohl nicht ohne die Anregungen entstanden, die von der Thebais ausgegangen waren. Aber für die Entstehung des ägyptischen Mönchtums darf indischer Einfluss nicht in Anspruch genommen werden. Allerdings besteht zwischen den Heiligen Oberägyptens und den alten brahmanischen Büssern, die im Walde von Früchten, Wurzeln und Wasser sich nähren, bekleidet mit dem Fell einer schwarzen Gazelle oder einer Rindshaut, beschäftigt nur mit ihrer heiligen Lectüre und ihrem täglichen fünffachen Opfer, die im höchsten Stadium der Busse auch ohne das heilige Feuer einsam und nur von Almosen leben, durch beständiges Schweigen sich für den Eingang in die Zeit des ewigen Schweigens vorbereiten [1]), vielfache äussere Aehnlichkeit; fast noch grössere mit dem buddhistischen Mönchtum. Könnte man doch die beiden Stufen des buddhistischen höchsten ethischen Zieles, des nirvâṇa [2]), die erste: völlige Unterdrückung aller Leidenschaft, die zweite: Aufhören des Daseins, fast als den bewussten Ausdruck für die Ideale auch der ägyptischen Asketen auffassen und in den buddhistischen Felsenklöstern im westlichen Indien, bei Aganta und auf dem Udajagiriberge [3]), nur die gewaltigeren Vorbilder für die Felsenhöhlen der thebaischen Anachoreten erblicken. Aber entscheidend gegen die Zurückführung des ägyptischen Mönchtums auf indische Einflüsse ist die Tatsache, dass volkstümliche Berührungen der ägyptischen Welt mit den religiösen Gestaltungen der buddhistischen schlechthin unerweislich sind. In der christlichen Kirche gab es wohl eine gelehrte Kunde von den indischen Gymnosophisten und Philosophen, den Brahmanen, die Clemens Alexandrinus aus den Schilderungen des Megasthenes geschöpft

---

1) Vgl. u. a. Lassen, Indische Altertumskunde I, 580 ff.

2) Ueber diese Bedeutung des nirvâṇa vgl. Lassen, Indische Altertumskunde II, 463 ff., gegen Max Müller u. a.

3) Vgl. Lassen II, 1182.

hat [1]), und ähnlich Tertullian. Man mag auch dem virtuosen Kenner des späteren Hellenismus [2]) die Vermutung zugestehen, dass die im Jahrhundert nach Alexander dem Grossen in der griechischen Literatur auftauchende Gattung der Reisemärchen nicht ganz ohne den Einfluss asiatischer Vorbilder sich entwickelt habe, wenn auch die indischen Phantasiegebilde nur durch die Vermittlungen arabischer Dichtungen in die griechisch-orientalischen Reiche der Diadochen gedrungen sind: aber solche literarischen Traditionen sind nicht die Mächte, welche neue Entwicklungen im religiösen Volksleben hervorrufen. Und jene persischen und indischen Kauffahrer, die ihre Quartiere im östlichen und mittleren Aegypten hatten [3]), sind sicherlich keine buddhistischen Büsser gewesen. Ueber Kabul, Taberistan und Kurdistan hinaus ist der Buddhismus nicht nach Westen vorgedrungen [4]).

Darf man daher für Aegypten nur an das Serapismönchtum [5]) und seine Ideale der Enthaltung und Einsamkeit denken, und steht der Einklang derselben mit denen des ersten Mönchtums fest [6]), wie denn auch die Heimat des

---

1) Clem. Alex. strom. I, p. 305. Sylb. Vgl. auch Tert. apol. 42 und Lassen a. a. O. III, 369.

2) Erwin Rohde, der griechische Roman und seine Vorläufer, 1876, S. 183.

3) Die Belege bei Lumbroso, recherches, p. 61.

4) Peschel, Völkerkunde, 1876, S. 290. Vielleicht können mehrdeutige Nachrichten arabischer Quellen eine Verbreitung des Buddhismus nach Babylonien beweisen; nach Aegypten aber ist er nicht gedrungen; vgl. Chwolsohn, Sabier I, 113. 134 u. ö. Kessler, zur Genesis des manichäischen Religionssystems 1876, S. 8.

5) Wenn Lucian und Philostratus von äthiopischen Gymnosophisten reden, so braucht darin nicht eine Verwechslung mit den indischen Brahmanen zu liegen, wie Rohde, S. 441, annimmt. Letronne, auf den Rohde recurrirt, beweist nur, dass für Aethiopien auch wohl die Bezeichnung Indien vorkommt, aber nicht umgekehrt; und jene äthiopischen *γυμνοί* sind eben die Serapis' *κάτοχοι*.

6) Chairemon bei Porphyrius de abstin. IV, 6 über die Serapispriester, was aber auch von den *κάτοχοι* gilt: *ἀπέδοσαν ὅλον τὸν βίον τῇ τῶν θείων θεωρίᾳ καὶ θεάσει . . τὸ γὰρ ἀεὶ συνεῖναι τῇ θείᾳ γνώσει καὶ ἐπιπνοίᾳ, ... καταστέλλει δὲ τὰ πάθη . . διῄρουν δὲ νύκτα μὲν εἰς ἐπιτήρησιν οὐρανίων* (was freilich die Mönche nicht taten), *ἐνίοτε δὲ καὶ εἰς ἁγιστείαν, ἡμέραν δὲ εἰς θεραπείαν τῶν θεῶν*;

letzteren sich aufs engste mit den grossen Heiligtümern des Serapiscultus berührte [1]), so handelt es sich nur noch um die Frage, welches denn die Motive zur Nachahmung der Serapisclausuren für christliche Eremiten gewesen seien? Und da ist ein nicht bedeutungsloser Fingerzeig eine Aeusserung Chairemons über die Verehrung, die seine ägyptischen Landsleute den Priestern und Asketen ihrer Tempel weihten: „Sie haben sie geehrt wie die heiligen Tiere [2])", in denen sie, wie im Apisstier, Incarnationen der Gottheit anbeteten; sie waren sacrosanct wie diese. In der Askese der Priester und der κάτοχοι war das Volk gewohnt den Höhepunkt religiöser Heiligkeit zu erblicken, und als das Christentum im mittleren und oberen Aegypten zur immer siegreicheren Volksreligion geworden war, sind jene durch eine Reihe von Jahrhunderten hindurch urkundlich nachweisbaren Formen altägyptischer Religiösität auch das Ziel eines irregeleiteten christlichen Strebens nach höherer Vollkommenheit geworden [3]). Das lebendige Grab, das die einfachen christlichen Kirchen nicht so

---

religiöse Unterhaltungen, Studien, Belehrungen auch bei den ersten christlichen Asketen. — Dass man früh zwischen dem Serapisdienst und dem Christentum Verwandtschaftliches zu sehen glaubte, geht auch aus dem, Kaiser Hadrian zugeschriebenen Briefe hervor (Hadrianus an Servianus bei Vopiscus vit. Saturn. 8, in Script. hist. August. ed Peter II, 209), wo von Aegypten gesagt ist: „illi, qui Serapem colunt, Christiani sunt et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos dicunt, nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes. ipse ille patriarcha, cum Aegyptum venerit, ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum." Wäre der Brief echt, so würde er doch nur auf christliche Gnostiker gehen können; wäre er, wie Hausrath annimmt (Ntl. Zeitgeschichte III, 534), eine christliche Fälschung aus der Zeit kurz vor Eusebius, so würde er immerhin für jene Mischung altägyptischer und christlicher Elemente zeugen, die zum Mönchtum geführt haben, eine Auffassung, die ich auch aus einer Zuschrift von Dr. Harnack glaube entnehmen zu können.

1) Vgl. Teil I, S. 35.

2) Chairemon a. a. O.: καθάπερ τινὰ ἱερὰ ζῷα πάντων τιμώντων τοὺς φιλοσόφους, diese Asketen.

3) Nach demselben Trieb, der in den christlichen Säulenheiligen des fünften Jahrhunderts Nachbildungen der Säulenheiligen der syrischen Astarte zu Hierapolis hervorgerufen hat.

darbieten konnten, wie die riesigen Tempelgebäude zu Theben oder in Alexandria, suchte man in der Wüste, zu der doch die bewundernden und Almosen opfernden Scharen ebenso zahlreich strömten, wie zu den im Serapeion Begrabenen. Soll doch Antonius nur durch fromme List vor viel ungebetenen Besuchern sich haben schützen können, indem er dem Macarius geboten, bloss Neugierige als Aegypter, Ernstere als „aus Jerusalem" anzumelden; jene wurden mit Einem Segen entlassen, mit diesen betete der Heilige die Nacht hindurch, aber es kamen auch viele, von denen Macarius nur sagen konnte, *μίγμα εἰσί*, Melange![1]) Manchem dieser ältesten Anachoreten sind die Schrecken der Einsamkeit zuerst zu schwer auf die Sele gefallen, und „das Heimweh der Einsamkeit" hat sie, wie jenen Abt Nathanael[2]), wieder in die Nähe der bewohnten Welt zurückgeführt; die in der Wüste blieben, haben nur zu oft Aehnliches von dem erfahren, was Scheffels Bergpsalmen lehren: „Der Waldnacht Phantasmen stellen sich ein Mit unheimlicher Pein."

VII. Nur sehr allmählich hat sich der Uebergang vom ägyptischen zum christlichen Mönchtum vollzogen, und um das Jahr 340 hat es noch keine christlichen Eremiten gegeben. Dafür ist ein directes Zeugnis der zehnte unter den Festbriefen des Athanasius, vom Jahr 338 (Aer. Diocl. 54), der im Anschluss an das Leben des Elias von der Bedeutung der Wüste redet: nirgends ist da von der Wüste als der Stätte gegenwärtiger Heiligen die Rede, der Blick richtet sich nur in die alttestamentliche Vergangenheit; für seine Gegenwart kennt Athanasius nur Kleriker[3]). Erst die Schriften etwa aus den Tagen Julians setzen die Verbreitung voraus „des einsamen Lebens", das als Könobitenleben von Athanasius selbst noch nicht erwähnt wird; denn von Monasterien redet erst die unechte vita Antonii. Als Basilius der Grosse das Mönchtum gegen die Anfeindungen, die es in Neocaesarea erfuhr, verteidigte, in einem um 375 ver-

---

[1]) Pallad. hist. Laus. 26.

[2]) Pallad. hist. Laus. 18.

[3]) Larsow, Festbriefe des heiligen Athanasius, S. 104 ff.

fassten Sendschreiben, spricht er vom ägyptischen Mönchtum wie von einer neuen Erscheinung, von der jetzt erst zu ihm das Gerücht gedrungen [1]).

Freilich würde sich die ganze Geschichte des Mönchtums umgestalten müssen, wenn, nach dem Glauben, den Wetzstein [2]) ausgesprochen, die gewaltigen Klosterbauten auf den Abhängen des Haurân in Ostsyrien, die den Ghassaniden und ihren Königen, den Gafniden, zugeschrieben werden, unter ihnen das Hiobskloster, schon aus dem zweiten Jahrhundert herrührten, oder gar aus dem ersten. Aber die Hypothesen Wetzsteins sind einfach in die Luft gebaut. Denn die Ghassaniden sind nicht, wie der Consul in Damaskus mit einer an der arabischen Poesie gross gewordenen Phantasie dichtete, Christen des nachapostolischen Zeitalters oder gar „als Nation der erstgeborne Sohn der Kirche gewesen", ihre Münzen tragen den Namen des sabäischen Idols, Dû Sarâ, des Dionysos, dessen Symbole auch den Schmuck ihrer Tempel bilden. Und das Reich der Ghassaniden, welche nach allen Nachrichten die byzantinische Oberhoheit anerkannten, und deren letzter König Gabala unter Omar sich dem Islam unterwarf, ist nicht im zweiten Jahrhundert, sondern im fünften Jahrhundert gegründet worden [3]). Wetzstein's Illussionen gründen sich wesentlich nur auf die widerspruchsvollen, wirren und unkritischen Angaben einer sehr späten arabischen Chronik, des Hamza Ispahensis, der seine Annalen im September 961 vollendet hat, „in denen [4]), auch abgesehen von den Abschreibefehlern, noch Selbst-

---

1) Basil. von Caes. (opp. ed. Bened. Paris 1730, III, 310) ep. 207: *νῦν δὲ ἐν Αἰγύπτῳ μὲν ἀκούω τοιαύτην εἶναι ἀνδρῶν ἀρετήν.*

2) Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen, 1860 und: „Das Jobskloster im Hauran", Anhang zu Delitzsch' Commentar zum Job. 1864.

3) Wetzstein's christliches Königreich im Haurân, mit der Hauptstadt Bosra, im zweiten Jahrhundert, ist auch durch alle christlichen Quellen unbedingt ausgeschlossen; Eusebius kennt dort wohl Märtyrer in der Zeit der diocletianischen Verfolgung, aber von einer grossen selbständigen christlichen Fürstenmacht weiss er nichts.

4) Um Dillmann reden zu lassen, dem ich für freundliche Teilnahme an dieser Frage zu herzlichem Dank verpflichtet bin.

widersprüche genug übrig bleiben, die beweisen, dass er in diesem Capitel über die Ghassaniden seinen, uns übrigens unbekannten Quellen sehr unkritisch gefolgt ist.“ A. Sprengers Berechnung im Journal of the Asiatic Society of Bengal (Bd. XIX) führt den Ursprung des Ghassanidenreichs ungefähr auf das Jahr 400 n. Chr. zurück [1]), mit dem Hinzufügen, dass schon bei der Dämmerung der moslimischen Geschichte Ursprung und Wanderungen der Ghassaniden sich in Fabeln gehüllt finden, die sich an den Koran anlehnten. Was endlich die grossen Klosterbauten betrifft, speciell das Hiobskloster, die, wenn sie von den Ghassaniden erbaut sind, nur in byzantinischer Zeit entstanden sein können, so führt die einzige datirte Inschrift, die in ihnen gelesen wird, in das Zeitalter Justinians, auch abgesehen von der einzigartigen archäologischen Kritik, die Professor Piper mit seiner Aera der Himmelfahrt Jesu daran geübt hat. Eusebius, auf den sich Wetzstein für sein uraltes Hiobskloster beruft, kennt nur die Tradition eines „Wohnhauses“ Jobs in Astharoth Karnaim, und Chrysostomus nicht ein Kloster in Arabien, sondern nur den Düngerhaufen, auf dem Job gelegen und zu dem die Pilger von den Enden der Erde wallfahrten, um ihn zu küssen.

Die Klöster im Haurân gehören einer Zeit an, die durch wenigstens anderthalb Jahrhunderte von den Ursprungszeiten des Mönchtums getrennt ist.

VIII. Ist auch das ursprüngliche Mönchtum Anachoretentum gewesen, so scheinen doch in nicht zu langem Zwischenraum Eremitencolonien sich zusammengefunden zu haben, aus denen in den letzten Decennien des vierten Jahrhunderts organisirte Koenobien und Monasterien hervorgingen. Nur darf man sich ein richtiges Urteil nicht durch Fanfaronnaden der Rufine trüben lassen, die in Bezug auf die Zahl der ersten Klöster so zu sagen mit Milliarden um sich werfen. In Oxyrinchus, der alten Tempelstadt westlich vom

---

[1]) Diese Abhandlung selbst ist mir hier nicht zugänglich, doch vgl. das Weitere bei A. Sprenger, die alte Geographie Arabiens 1875, S. 43 ff.

Nil, findet Rufinus ein Klosterparadies von zehntausend Mönchen und zwanzigtausend heiligen Jungfrauen, die sich alle darum reissen, seine und seiner Begleiter Kleider und Mäntel zu küssen, Apollonius hat fünfhundert, Ammon dreihundert, Serapion tausend Anachoreten um sich, in Memphis leben „innumerae multitudines". In den nitrischen Bergen kommen die Mönche wie Bienenschwärme herbeigeflogen, ihre Brote und Wasserkrüge in den Händen, wenn sie hören, Fremde seien da. Nach Palladius hätte jedes Kloster auf der Tabenne vierhundert Genossen gezählt [1]), nach Sozomenos betrug ihre gesammte Zahl über sieben Tausend. Aber alle diese Zahlen und das ganze Mönchsparadies erweisen sich als dieselbe unwahrhaftige Uebertreibung, die dieser ganzen christlichen Romanliteratur zur Last fällt, wenn man an die uns bekannten agrarischen Verhältnisse Aegyptens denkt [2]). Kein Land war so genau vermessen und hatte so sorgfältige Verzeichnisse auch der kleinsten Landschollen und Bodenerträge, wie grade Aegypten, das in der Kaiserzeit in dieser Hinsicht zu einem Musterland der eingehendsten, durch ein zahlreiches Heer überall inspicirender Beamten geführten Verwaltung geworden war: wie sollten da, wo jede Arura Landes, auf der Menschen wohnen können, nach ihrem Ertrag und ihren Verpflichtungen einregistrirt war, und jedem Untertan seine Steuern und Frohnden aufs genaueste vorgeschrieben, sich solche Mönchsrepubliken haben bilden können, mit ihren Tausenden von steuer- und frohndenfreien Genossen, und noch dazu in einer Zeit, wo das constantinische Kaiserhaus so eifersüchtig über den Erträgen wachte, die aus der Kornkammer des Reichs, dem Nillande, kamen. Um diese Zeit aber hätten jene Klosterreiche entstanden sein müssen, denn Rufinus lässt kaum einen unter seinen Anachoreten auftauchen, der nicht wenigstens achtzig Jahre alt ist und mindestens

---

1) Rufinus hist. monast. 5. 7. 18 vgl. den: Aegyptiorum monachorum paradisus bei Cotelier, monumenta eccl. graec. III, 171 ff. Pallad. hist. Laus. 19.

2) Vgl. Lumbroso, recherches p. 289—293.

dreissig Jahre in der Wüste. Vielmehr jene Phantasiezahlen des Rufinus sind nichts als eine Nachahmung und Ueberbietung der massenhaften Priestercollegien der ägyptischen Tempel, wie seine Märchenstaaten heiliger Mönche und Nonnen nicht viel mehr als ein Abklatsch jener Insel der Glücklichen, welche die späte griechische Fabulistik gedichtet, wo die Menschen auch 150 Jahre alt wurden, von Krankeiten frei, in Abteilungen von je 400 Hymnen und Loblieder den Göttern darbringend [1]). Die Spöttereien Lucians über die Insel der Seligen zeigen, wie jene Utopien der Phantasie in der Kaiserzeit fortlebten, getragen durch den idealen Gegensatz zu allem Druck der Gegenwart. — Vielmehr geht aus dem bekannten Edict, das Kaiser Valens im Jahr 365 erliess, hervor, dass die Zahl der Mönche damals noch verhältnismässig gering und auch für die wachsame Controlle der Kaiserzeit verborgen sein konnte [2]).

Die Namen koptischen Ursprungs [3]) im älteren Mönchtum bestätigen das indirecte Zeugnis dieses kaiserlichen Erlasses, dass es zuerst die geknechtetsten Schichten der oberägyptischen Bevölkerung waren, die unter hartem Frohndienst seufzte, welche in den Klöstern Rettung suchten. Die heimischen Namen, welche Hieronymus für die ägyptischen Mönchsklassen zuführt [4]), weisen ebenfalls auf diese Landbevölkerung an den Grenzen Aethiopiens hin. Sauses, die coe-

---

1) Vgl. Rohde, griech. Roman, S. 229 ff. über Jambulos.

2) Cod. Theodos. XII, 1, 63: quidam ignaviae sectatores desertis civitatum muneribus captant solitudines ac secreta, et specie religionis cum coetibus monazonton congregantur. Hos igitur atque hujusmodi, intra Aegyptum deprehensos, per comitem Orientis erui e latebris consulta praeceptione mandavimus. — Gemeint also ist das Mönchtum überhaupt.

3) So unter den Namen bei Soz. hist. eccl. III, 14: Paphnutius koptisch: der Göttliche; Anuph koptisch = Anubis; Pachomius vielleicht: der Aegypter; oder der Adler. Die Erklärung der koptischen Namen verdanke ich Herrn Dr. Kessler in Marburg, der auch die Verantwortung für dieselbe trägt.

4) Hieronymus de custodia virginitatis IV, 2, 44 (ed. Ben.).

nobitae, sind die Ackerleute, von dem koptischen sosche, Acker; Remuoth: die Bauern, von dem koptischen romi, im Plural remuoi. Ueberaus mühselig ist zu allen Zeiten die Arbeit gewesen, die auf diesen Landbebauern Oberägyptens liegt, namentlich bei niedrigerem Stande des Nil, wo sie mit ihren Schöpfeimern, die an einem Hebebaum von den hohen Ufern herabhängen und jeder eines Menschen Kraft erfordern, das Wasser in ihre Aecker heben müssen. Mit rücksichtsloser Gewalt sind sie zu allen Zeiten zum Frohndienst an Strassen und andern öffentlichen Bauten ausgehoben worden [1]). Diesem Jammer gegenüber war die Felsenhöhle mit ihrer Freiheit und Verehrung und das Kloster mit seinen Almosen eine Erlösung. Dazu kam die Not, die aus der Uebervölkerung [2]) auf den südlichen Nilinseln hervorging, und die Neigung der Aegypter überhaupt, vor der Enge des Staatskirchentums sich zu flüchten. Als die kaiserliche Erlaubnis zur Einweihung einer neu erbauten Kirche in Alexandria nicht eintraf, machte das Volk Anstalt, sich seinen freien Gottesdienst in der Wüste zu suchen [3]).

Freilich haben jene armseligen Fellahs alles äussere und innere Elend einer durch tausendjährigen Despotismus gedrückten, versumpften und verlogenen Bevölkerung mit in ihre ersten Monasterien herübergenommen. Das zeigen die ältesten Regeln, denen sie unterworfen wurden.

Pachomius, den die Legende zu einem Schüler des Antonius macht, auf dem Rücken von Krokodilen über den Nil fahren und funfzehn Jahre hindurch nur auf einem Stein schlafen lässt, soll sie für seine, von ihm fast militärisch organisirten Scharen [4]) auf der Nilinsel Tabenne geschrieben

---

1) Vgl. Ebers, durch Gosen zum Sinai, S. 467.

2) Lumbroso 74.

3) Athanasius apologeticus ad Constant. 17 (ed. Ben. I, 305).

4) Auch die Serapisdiener waren in verschiedene Klassen mit getrennten Abzeichen geteilt. Dass daher auch das oberägyptische Mönchtum ähnlich sich organisirte, ist nicht unwahrscheinlich, wenn auch die Erzählung bei Sozomenos nur in dem Wunsch, die psychologische Vir-

haben. Er gilt dadurch für den Begründer des eigentlichen Klosterlebens. Ist auch die ursprüngliche Form aus den mannichfachen Aufsätzen, die unter dem Namen der „regulae Pachomii“ zusammengefasst sind, nicht mehr festzustellen, so sind doch durch Palladius und Sozomenos wesentliche Bestandteile als schon aus dem Ende des vierten Jahrhunderts herrührend bezeugt [1]). Welche Erbsünden der ägyptischen Bevölkerung werden doch darin auch in den Klosterzellen vorausgesetzt, Lug, Trug, Spott, Diebstahl, und welche Cautelen für notwendig erachtet für das Zusammenleben! Keiner darf des Andern Zelle betreten: sie essen gemeinsam, aber ihre Häupter mit ihrer Capuze verhüllt, so dass sie nur den Tisch und die Schüssel, von der sie essen, aber nicht die Tischgenossen sehen können. Ihre Kleidung ein Fell über einer leinenen Tunika, von einem ledernen Gürtel zusammengehalten, ihre Capuzen aus rauhem, ungewalktem Tuch, unterschieden nur durch die Purpurstreifen, welche die verschiedenen Klassen bezeichneten und, nach der äthiopischen Regel, auch ein eingebranntes Kreuz trugen. Nur Sonnabend und Sonntags konnten sie ihre Felle ablegen und ihre Gürtel lösen; auch schlafen durften sie nur in ihren Kleidern, gegürtet und mit ihren Fellen, gleichsam eingesargt in Sesseln von Backsteinen,

---

tuosität des Pachomius zu preisen, ihren Grund hat. Einteilung in 24 Klassen nach den 24 Buchstaben des griechischen Alphabets ist für einen geborenen Kopten ein Unding, noch mehr die Art, wie diese Einteilung nach der Form der Buchstaben durchgeführt gewesen sein soll. Die Klasse Jota die Einfältigeren, ζ und ξ die σχολιοί, die Verschlagenen und Listigeren. Wie kommen die andern einundzwanzig Temperamente und ihre Buchstabenähnlichkeit heraus?

1) Hauptquellen: Pallad. hist. Laus. 38. Sozom. hist. eccl. III, 14. Die lateinische, angeblich von Hieronymus herrührende Uebersetzung bei Holsten, codex regularum I, 26—36; ich citire nach dem Abdruck im Anhang zur Leipziger Ausgabe (1733) der Werke des Joh. Cassianus, p. 816 sqq. Vgl. den Artikel von Mangold in Herzogs Realencyclopädie X, 760. — Eine wertvolle Bereicherung ist durch die Herausgabe der äthiopischen Uebersetzungen gegeben, die wir Dillmann verdanken (chrestomathia aethiopica 1866, p. 57—69), deren dritte Redaction eine ganz eigentümliche und, wie ich glauben möchte, ziemlich alte Form darstellt.

die ringsum verschlossen waren, zur Verhütung altägyptischer Greuel. Eine Elle Zwischenraum sollte zu jeder Zeit den Einen vom Andern trennen [1]). Auch Wahnsinnige fanden sich in den Nonnenklöstern in Tabenne; sie müssen doch nicht selten gewesen sein, denn es hatte sich eine feste Redensart gebildet, um sie vor den Besuchern zu verbergen, man sagte von ihnen, sie seien in der Küche [2]). Dass die Disciplin der Sclaven und der Frohnknechte, die Geissel und der Stock diesem altägyptischen Mönchtum nicht fern blieb, gegen Diebstahl, Flucht und Zanksucht, kann nicht auffallen und ist durch die Regeln bezeugt [3]). Wie muss es aber auch in den Klöstern auf der Tabenne mitunter ausgesehen haben, wenn die Nonnen sich die Fäuste ins Gesicht stiessen, eine der andern das Abspülwasser über den Kopf goss oder Senf in die Nase rieb [4]). Und dabei dennoch der Glaube, heiliger

---

1) Regula Pachomii 52: nemo in tenebris alteri loquatur. nullus cum altero dormiat. manum alterius nemo teneat sive ambulaverit, sive sederit aut steterit, uno cubito distet ab altero. 90. Si deprehensus fuerit aliquis de fratribus libenter cum pueris ridere et ludere et habere amicitias aetatis infirmae, tertio commonebitur, ut recedat ab eorum necessitudine. si non cessaverit, corripietur ut dignus est correptione severissima. 128. praepositus non imbrietur.

2) Pallad. hist. Laus. 42: dem heiligen Pitirum, der die Nonnen in Tabenne auffordert, sämmtlich vor ihm zu erscheinen, dem sie aber eine verbergen wollen: *λέγουσιν αὐτῷ· μίαν ἔχομεν σαλήν· ἐν τῷ μαγειρίῳ ἐστίν. οὕτω γὰρ ἐκεῖ καλοῦσι τὰς πασχούσας* (quae non sunt sanae mentis).

3) Regula Pachomii 87: qui habet pessimam consuetudinem, ut fratres suo sermone sollicitet, nach dreimaliger vergeblicher Ermahnung: separabunt eum extra monasterium, et verberabunt eum ante fores triginta novem; ausserdem zur Nahrung nur Wasser und Brod. 121: si in furto fuerit deprehensus, triginta novem verberabunt eum et fori dabunt ei edere panem et aquam tantum et opertum cilicio et cinere per singula orationum tempora cogent eum agere poenitentiam. eademque lex in fugitivis observabitur.

4) Pallad. hist. Laus. 42 die Geständnisse der Nonnen: *ἐγὼ αὐτὴν ὕβριζον σιωπῶσαν· καὶ πάλιν ἄλλη· ἐγὼ τοῦ πίνακος τὸ ἀπόπλυμα πολλάκις αὐτῇ κατέχεα· ἄλλη· πληγὰς αὐτῇ ἐγὼ ἔδωκα· καὶ ἑτέρα πάλιν· ἐγὼ ἤμην κονδύλους αὐτῇ ἐντριψαμένη· ἄλλη πάλιν· ἐγὼ πολλάκις τὴν ῥῖνα αὐτῆς ἐσινάπησα.*

zu sein als die Welt. „Wer einen Bruder“, heisst es in der äthiopischen Regel, „bei seinem bürgerlichen Namen nennt“ (wörtlich: bei dem Geschlecht seiner Erschaffung), „das ist eine grosse Verirrung im Hause der Heiligen. Denn es hat mir geoffenbart der Herr in Betreff dieses Dinges, dass sie gerichtet werden mit Feuer und Schwefel; und um dessentwillen spreche ich: er soll fasten vierzig Tage, und soll jeden Tag fünfhundert Mal niederfallen und sein Fasten soll sein bei Wasser und Brot.“ Dass alle natürliche Verwandtschaft als sündig galt, war notwendige Consequenz, wie Pachomius seine Schwester nie vor sich gelassen hat; es genüge ihr, zu wissen, dass er lebe. Er hat seine Mönche nur Eine Tugend gelehrt: den Gehorsam, aber den Gehorsam als Selbstzweck.

IX. Wenn wir die Anfänge des Mönchtums nicht dem Christentum, sondern der vergleichenden Religionsgeschichte zuweisen, und seinen ursprünglichen sittlichen und christlichen Gehalt sehr gering anschlagen, so sind wir auf den Einwurf gefasst, wie es denn eine so grosse Anziehungskraft auf die reichsten Geister des Zeitalters habe ausüben und so grosse Verehrung erwerben können. Die Antwort darauf ist eine doppelte: einmal, weil es innerhalb der Welt griechischer Bildung sich mit dem ethischen Grundzug aller idealistischen griechischen Philosophie verschmolz, und eine neue Gestalt gewann; der andere Grund, weil eine christliche Romanliteratur entstand, die das Mönchtum grade dadurch populär und heilig machte, dass sie alle Elemente altheidnischen Sagen- und Wunderglaubens in dasselbe hineintrug, und so die alten Mächte antiken religiösen Volkslebens in neuer Form fortwirken liess.

Man kann Basilius den Grossen, von Caesarea, als den Regenerator des Mönchtums für die griechische Welt bezeichnen, das durch ihn mit ganz neuen Motiven durchdrungen ward. Ihm war das Mönchtum nicht Unterdrückung, sondern Rückkehr zur Natur, und nicht Gegensatz, sondern Vollendung antiker Weisheit. Denn ihn hat in seine berühmte Retraite am Iris in Armenien nicht die Nachahmung der ägyptischen oder syrischen Eremiten geführt, deren er in

jener Zeit mit keinem Wort gedenkt, und die er vielleicht nie gesehen hat, trotz des traditionellen Glaubens auch unsrer modernen Kirchengeschichte [1]), vielmehr ein Zug innerlicher Verwandtschaft mit dem Geist antiker, stoischer Askese: es ist die Armut eines Zeno, Kleanthes, Diogenes, die er sich erwählt hat, die er bewundert, weil sie sich genügen lassen an der Natur [2]). Weltflüchtigkeit war ja auch einer der Grund-

---

1) Die Art, wie auch noch neueste Kirchenhistoriker das Leben des Basilius behandeln, ist recht lehrreich für die Decke des Traditionalismus, die noch über der alten Kirchengeschichte liegt. Man liest überall: „Basilius suchte die berühmtesten Asketen in Syrien, Palästina und Aegypten auf und war erstaunt über die Herrschaft, die sie über den Körper ausübten.“ So Klose, Herzogs Realencyclopädie I, 713. Gfrörer II, 1, 318. Schaff I, 1146. Alzog, Patrologie 223 u. s. w. Aber dieser ganze Asketenbesuch des Basilius beruht nur auf dem Misverständnis der älteren katholischen Historiker, auch Tillemonts und der Benedictiner (Tillemont, mém. eccl. IX, 24; die Vorrede der Benedictiner zu Greg. Naz. I, 93). Es handelt sich um die Reise, die Basilius kurz nach Vollendung seiner Studien und nach seiner Rückkehr aus Athen in seine kappadocische Heimat, unternommen hat. Wir haben darüber seine eigene Erzählung, im ersten seiner Briefe (opp. III, 69 ep. I) an Eustathius den Philosophen. Diesem, aber nicht den Asketen, ist er nachgezogen, nach Syrien, nach Alexandria, und zwar in einer philosophischen Stimmung, die noch im Zweifel war, ob die Welt von der *τύχη* oder der *ἀνάγκη* regiert werde; als er den Freund und Lehrer nicht fand, ist er nach Cäsarea zurückgekehrt. Das war um das Jahr 358. Auch Gregor von Nazianz, in der Gedächtnisrede auf seinen grösseren Freund, spricht von dieser Reise — der einzigen, die wir aus dem Leben des Basilius kennen — ohne jede weitere Betonung derselben, ohne jedes Wertlegen auf dieselbe für die Entwicklung des Basilius; ganz flüchtig geht er über die „*ἐκδημίαι τινές*“ hinweg (Greg. Naz. I, 790). Dagegen was Basilius in späten Jahren einmal von seinem Kennenlernen der Asketen in Alexandria, Aegypten, Palästina, Coelesyrien und Mesopotamien gesagt hat, in bischöflicher Rhetorik (Opp. III, 337; ep. CCXXIII), das geht nur auf das Erfahren und Kennenlernen im Geist und durch Nachrichten. Denn im Euphrat- und Tigrisgebiet ist Basilius nie gewesen. Daher denn auch in den obengenannten Kirchengeschichten Mesopotamien und Coelesyrien, als zu unwahrscheinlich, immer ausgelassen ist; nur Tillemont ist ehrlich genug gewesen, es mit aufzunehmen.

2) Basil. III, 76, ep. IV geschrieben in der Wüste: Da lässt Basilius die Armut seine Gefährtin sprechen: *ὅτι τούτῳ συνοικεῖν εἱλόμην ἐγώ, νῦν μὲν τὸν Ζήνωνα ἐπαινοῦντι . . νῦν δὲ τὸν Κλεάνθην . .*

züge platonischer Ethik, namentlich in der Form, die sie im Neupythagoreismus gewonnen hatte. Aus diesem Geist des Altertums stammen die Reminiscenzen an die classische Welt, wenn Basilius seine Eremitage in Pontus vergleicht mit der Insel der Calypso, „ἣν δὴ πασῶν πλέον Ὅμηρος εἷς κάλλος θαυμάσας φαίνεται. Alkmaeon, nachdem er die Echinaden gefunden, ist nicht weiter in die Irre gegangen [1]).“ Dieser homerische Anhauch bezeichnet am treuesten die Empfindungen des Basilius, als er die lang ersehnte Ruhe in Berg- und Waldeseinsamkeit gefunden, viel wahrer, als die matten theologisch doctrinären Gedanken, die er vorher dem Jugendfreunde, Gregor von Nazianz, auseinander gesetzt hatte [2]). Die Stadt hat er verlassen, ihr Häusermeer und ihre Leidenschaften mit dem Gefühl eines Seekranken; sein Selbst wollte er wiederfinden. Und welch ein ganz anderer Geist lebt in der Klostercolonie am Iris, welch ein Familiengefühl zum Unterschied von der Vernichtung aller natürlichen Bande in den ägyptischen Klöstern! Die Mutter Emmelia, die Schwester Macrina, die Brüder sind bei ihm, und auch an einem dienenden Sclaven fehlt es in dem gemeinsamen Haushalt nicht [3]). Als man den ältesten Bruder, der die Zurückgezogenheit des Basilius geteilt, eines Tages todt von der Jagd zurückbrachte, da sank Emmelia vor Schmerz bewusstlos nieder, und mühsam gelang es der Tochter, die Mutter wieder aufzurichten [4]).

Grade die stürmische Unruhe einer an Kriegen und Gewalttaten so reichen Zeit, wie das halbe Jahrhundert von Julian bis Theodosius, rief naturgemäss den Gegensatz antiker Weltflucht hervor, und auch daraus erklärt sich die Anziehungskraft des Mönchtums für edlere Geister, die zudem Ekel empfanden vor einer verweichlichten, ihrem Untergang entgegeneilenden Cultur,

---

τὸν δὲ Διογένην οὐδὲ ἐπαύσατό ποτε θαυμάζων, τοῖς παρὰ τῆς φύσεως μόνοις ἀρκεῖσθαι φιλοτιμούμενον.

1) Basil. III, 93. 94 (ep. XIV).

2) Basil. III, 70 sqq. (ep. II).

3) Wie man aus dem dritten Brief ersieht.

4) Greg. Nyss. in der vita Macrinae bei Tillemont, mém. eccl. IX, 33.

an allem gleissnerischen Schein der vornehmen Welt. Gleich jenen Männern am Hofe zu Trier, von denen Augustin berichtet, die sich sagten: was erreichen wir mit all unserer Arbeit und Mühe? im besten Fall die unsichere Gunst des Kaisers; „amicus autem dei si voluero esse, ecce nunc fio“ [1]). Die Welt war den Männern jener Tage bitter verleidet worden, wie Basilius selbst von der Zeit seines Episcopats schreibt, er sei von so viel Spionen und falschen Freunden umgeben gewesen, dass er fast zum Menschenfeind geworden wäre, hätte ihn nicht Gottes Barmherzigkeit davor bewahrt; zuletzt habe er keinem Menschen mehr getraut [2]). Vor dieser Welt war das Kloster und die Wüste eine stille Zuflucht. Ja, es liegt ein sozusagen Rousseausches Element darin, wie Basilius und seine Freunde ihre Askese dachten, das sich auch in dem Natursinn wiederspiegelt, der die Schilderungen des Basilius weit über die Landschaftsmalerei der alten Welt hinaushebt. Vom vierzehnten Brief des Basilius und von seinen Homilien zum Hexaemeron hat schon Alexander von Humboldt [3]) gesagt: „es sprechen sich in dieser einfachen Schilderung der Landschaft und des Waldlebens Gefühle aus, welche sich mit denen der modernen Zeit inniger verschmelzen als alles, was uns aus dem griechischen und römischen Altertum überkommen ist“. Dieselbe, sentimental-schwermütige, der Natur zugewandte Stimmung tritt uns auch in Gregor von Nyssa entgegen. Das ist jenes Naturgefühl und jenes Leben in Natur-Einsamkeit und -Schönheit, welches auch in allen späteren Jahrhunderten dem Mönchtum seinen poetischen Reiz und idealen Glanz verliehen hat.

Es ist ein milder, massvoller Geist, der sich durch alle Aeusserungen des Basilius hindurchzieht, jeder Ueberspannung feind. Besonders ansprechend in der herzlichen Ermahnung an Chilon, seinen Jünger [4]), in dieser Verbindung antik-

---

1) Augustin. confessiones VIII, 15.

2) Basil. III, 338 (ep. 223).

3) In der bekannten Stelle im 2. Band des Kosmos, S. 27 ff.

4) Basilius III, 125 (ep. XLII): „*μὴ εὐθέως εἰς ἀκρότητα ἀσκήσεως ἐκτείνῃς σεαυτόν* . . . *κρεῖσσον γὰρ ἡ κατ᾽ ὀλίγον προκοπή* . . . *καὶ ἵνα τί μακρολογῶ; ὅπου γε καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ ἐσταυρώθη ὑπὲρ*

asketischer und wahrhaft christlicher Motive, die Selbstbeherrschung als Nachbild der Geduld und des Leidens Christi. Freilich auch für ihn das Ebenbild Gottes bestehend in der ἀπάθεια[1])! Vor allem hat Basilius gewarnt vor dem einsiedlerischen Leben, als vor dem ἀμάρτυρος βίος, und wohl hauptsächlich durch seinen Einfluss ist in der griechischen Welt diese älteste Form des Mönchtums überwunden worden, als die nicht frei sei von bösem Verdacht[2]). Die Mönchsgesellschaft, die er als Bischof in der Nähe seines Cäsarea gegründet hat, um 375, unter viel Anfechtung, als ob er etwas ganz neues einführen wolle, sollte der bürgerlichen Welt nicht fremd gegenüberstehen. Das ist einer der Gedanken des apologetischen Sendschreibens, das er damals verfasst hat: περὶ τελειότητος βίου μοναχῶν[3]). Wenn Spittler einmal vom Mönchswesen sagt, dass der Mensch in der Einöde zum Tier werde und diese Heiligen die Metamorphose beschleunigt hätten, weil sie sich wenigstens den Teufel zum Gesellschafter in die Einöde mitnahmen, so steht Basilius auch dadurch über dieser Metamorphose, weil bei ihm noch nichts von dem Dämonenunwesen der Mönchsnacht sich findet, die nur zu bald in der Kirche hereinbrach. Der πονηρὸς δαίμων, von dem Basilius wohl gelegentlich redet, ist bei ihm noch nicht unterschieden von dem Dämon eines Aeschylus, Euripides, oder von dem Heliodors in dessen äthiopischen Geschichten[4]). Auch bei Basilius ist die Welt noch nicht angefüllt vom Teufelsspuk und Trug der vita Antonii[5]).

ἡμῶν ἵνα τῷ ἑαυτοῦ θανάτῳ ἡμᾶς ζωοποιήσῃ καὶ πάντας ἡμᾶς πρὸς ὑπομονὴν ἀλείψῃ καὶ ἑλκύσῃ· γνήσιος εὑρεθῆναι ἀγωνίζομαι, ἀνάξιον ἐμαυτὸν κρίνας τῶν τοῦ κόσμου καλῶν πλὴν ἀλλ' οὐδὲ ἐγὼ δι' τὸν κόσμον, ἀλλ' ὁ κόσμος δι' ἐμέ.

1) Im sermo asceticus II, 318: ὁ γὰρ τὸ ἀπαθὲς τῆς θείας φύσεως ἐφ' ἑαυτοῦ μιμησάμενος. . . .

2) Vgl. Basil. III, 433 (ep. 295) und sermo VIII: ἐμμάρτυρον γὰρ εἶναι προσήκει τὸν τοιοῦτον βίον ὡς ἂν ἐκτὸς εἴη πονηρᾶς ὑποψίας.

3) Basil. III, 98 (ep. XXII), vgl. Baur, Christentum des 4. bis 6. Jahrhunderts, S. 301.

4) Vgl. Rohde a. a. O., 435.

5) Man mag von Basilius einen Blick werfen auf seinen Freund,

Aus solcher Schule und solchem Geist sind wohl Männer hervorgegangen von heroischer Selbstbeherrschung und Bedürfnislosigkeit, geschaffen, die Welt zu überwinden. Asketen, wie Chrysostomus, dem Basilius gleich ein Freund und Schüler des Libanius, oder wie die ἀδελφοὶ μακροί, wie Isidorus von Pelusium mögen wohl einer Zeichnung wert sein, wie sie Burckhardt entworfen [1]). Dort hat sich auch ein Leben im Geist hindurchgerungen, in welchem die enthustiastische Mystik und Ethik des Neuplatonismus ihre christliche Erneuerung und Verklärung gefunden und in den Schriften, die den Namen des Dionysius Areopagita tragen, eine durch Jahrhunderte reichende tiefgreifende Einwirkung auf die christliche Kirche ausgeübt hat.

X. Doch, wenn irgendwo gilt hier der Spruch antiker Mysterien: ναρθηκοφόροι μὲν πολλοὶ, βάκχοι δέ τε παῦροι. Und jene Mönche, die kaum ein Menschenalter nach Basilius, während der Fastenzeit des Jahres 415 in der Basilica Caesarea in Alexandria unter Anführung eines Klerikers der Hypatia das Gewand heruntergerissen, sie mit Scherben zerschnitten und gliedweise in Stücken gehauen, die Glieder verbrannt haben [2]), — jene Anthropomorphiten der sketischen Wüste, die das Haus des Theophilus von Alexandria stürmten, bis er in ihnen das Ebenbild Gottes sah, oder jenes alexandrinische Mönchsgefolge des Dioscur, das in der Marien-

---

Gregor von Nazianz, der freilich, wie er immer in Ekstase war, auch sein Mönchtum fanatischer liebte. Daher seine Dichtungen über die Marter und Wunder der palästinischen Anachoreten, mit ihren eisernen Ketten an den Füssen, ihrem zwanzigtägigen Fasten in den Höhlen, wie sie unbeweglich auf dem Oelberg stehen bis zu ihrem Tode oder wie Raben ihre Bissen teilen u. a. Vgl. Greg. Naz. opp. ed. Ben. II, 999.

[1]) Burckhardt, Zeit Constantin's d. Gr., S. 432, gegen eine gewisse Kritik vom Standpunkte des modernen geschäftigen Treibens aus, die nicht im Stande sei, „die geistigen Mächte auch nur zu ahnen, die jene Riesennaturen in die Wüste trieben. Jene Einsiedler sind es gewesen, die dem ganzen geistlichen Stand der folgenden Jahrhunderte die höhere ascetische Haltung des Lebens oder doch den Anspruch darauf mitteilten.“

[2]) Socrates hist. eccl. VII, 15.

kirche zu Ephesus den Flavian mit Füssen zu Tode getreten, überhaupt die Massen, denen das Kloster alsbald nur die bequemste Form sorgenloser Verpflegung war, mit dem Geruch der Heiligkeit und dem Selbstbetrug ihrer vermeinten höheren Tugend, — diese sind aus anderen Schichten hervorgegangen. In Betracht kommen sie für das fünfte Jahrhundert nur als die Trabanten und Freicorps der Hierarchie in den kirchlichen Parteikämpfen und in der Vernichtung der Denkmale heidnischer Culte. Aber die Literatur, die sich an sie angeschlossen, darf ein allgemeineres, culturgeschichtliches Interesse in Anspruch nehmen. Denn in ihr stellt sich die Fortsetzung des antiken Romans und die Grundlage der kirchlichen Volksdichtungen des Mittelalters dar.

Als die griechische Romandichtung, gleichzeitig mit dem untergehenden Heidentum, „das nun einmal die eigentliche Welt der Kunst war", im Zeitalter Theodosius des Grossen ihre künstlerisch gestaltende Kraft erschöpft hatte, sind die einzelnen Elemente derselben, wie sie im Volke lebten, in diese christliche Mönchs- und Heiligenlegende übergegangen, und die ganze Wunder- und Zauberwelt der vita Antonii, wie der unübersehbaren Reihe der „vitae patrum", die mit den bewussten Dichtungen des Hieronymus, den mehr sagenhaften der Historia Lausiaca beginnen, ist nur durch die hineingesetzten christlichen Coulissen und Decorationen von der phantastischen Fabelwelt des vorchristlichen griechischen Romans unterschieden. Der Nachweis im Einzelnen, wie sich der letztere in der christlichen Literatur des vierten und fünften Jahrhunderts fortgesetzt hat[1]), überschreitet die Grenzen der vorliegenden Skizze, und lässt sich genügend auch nur in dem grossen Zusammenhange führen, der die antiken Grundlagen und Beziehungen auf allen Gebieten der

---

[1]) und unabsichtlich im grossen und ganzen das durchgeführt, was zuerst in den Clementinischen Homilien, vielleicht auch im Pastor Hermae im zweiten Jahrhundert versucht worden ist, „dem Schema des heidnischen Abenteuerromans einen christlichen Inhalt zu geben", wie Rohde, S. 476, sicherlich geschichtlich zutreffender als moderne dogmatisirende Kirchengeschichte die Stellung der Clementinen angedeutet hat.

katholischen Kirche jener Tage darlegt. Aber an einigen Beispielen mögen wir auch hier nicht vorübergehen.

Die paradisische Oase in der Thebais, die Rufinus entdeckt haben will, deren Mönche in seliger Ruhe, von keiner Krankheit betroffen, in ungeschwächter Jugendkraft ihre Gebete und Wunder verrichten, ihren Tod vorhersagen und dann fröhlich abscheiden [1]), hat schon vor Cäsar und Augustus Jambulos gefunden in seiner Wunderinsel, mit ihren erquickenden Quellen, ihren blühenden Wiesen, ihren ohne Krankheit bis ins hundertfünfzigste Jahr lebenden Menschen, die sanft hinüberschlummern unter dem betäubenden Duft des Mandragorabaums [2]). Die wunderbare Rettung aus dem Scheiterhaufen, die dem heiligen Kopres zu Teil wird, hat schon ein Jahrhundert zuvor der Held der Ephesischen Geschichten des Xenophon erfahren, den der Sonnengott rettet, als er schon ans Kreuz gebunden, und hernach mitten aus dem brennenden Scheiterhaufen heraus [3]). Auch die anderen Bewahrungen in grossen Gefahren sind ganz nach den Schablonen der heidnischen Dichtungen des dritten, vierten Jahrhunderts gezeichnet [4]). Gleichermassen stammen die Wunder dieser Asketen aus der antiken Mythographie. Die Metamorphosen, die Macarius vollbringt (vgl. oben S. 26), sind schon in den heidnischen Sammlungen der

---

1) Rufinus historia monachorum 17: „intrinsecus putei plures, horti irrigni, omnium quoque pomorum arborumque paradisi.“ Die Mönche „animi virtutibus pollentes, ut omnes signa faciant: et quod vere omnium mirificum signum sit, nullus eorum aegritudinem cujusquam infirmitatis incurrit, sed cum unicuique vitae finis affuerit, omnimodis praenoscens et indicans ceteris fratribus suis de suo exitu atque omnibus vale dicens, ad hoc ipsum recubans, spiritum laetus emittit.“

2) Rohde a. a. O., S. 227ff. Dass die Insulaner des Jambulos sich freiwillig den Tod geben, nach dem Vorbild der stoischen Weisen, konnte in der christlichen Dichtung natürlich nicht beibehalten werden; geblieben ist nur das glückliche und vorhergewusste, wenn auch nicht selbstbestimmte Ende.

3) Vgl. Rohde a. a. O., S. 384ff.

4) Man vergleiche z. B. die Erzählung Palladius hist. Laus. 148sqq. über die Art, wie sich eine christliche Jungfrau in einem öffentlichen Haus zu schützen weiss und wie sie gerettet wird, mit der gleichen Lage und Befreiung der Tharsia bei Apollonius von Tyrus (Rohde 410) und der Antheia in den Ephesischen Geschichten (Rohde 387).

Paradoxa erzählt. Auf inständiges Gebet der Galatea wandelt Leto deren Tochter in einen Jüngling; dess zu Ehren die Phaistier auf Creta die *ἐκδύσια* feierten [1]). Poseidon erfüllt die Bitte der Tochter des Lapithenfürsten Elatos, verwandelt sie in einen Mann, um sie unverwundbar zu machen; die *καινίς* wird zum *καινεύς* [2]). Und auch die historische Sorgfalt und Akribie, mit welcher diese antiken Berichte ihre Transsubstantiationsmirakel ausstatten, lässt an scheinbarer Sicherheit nichts zu wünschen übrig gegenüber den historischen Datirungen der christlichen Romane [3]); die Heiden konnten sich auf ihre Kaiser berufen, etwa auf den Altar, den Kaiser Claudius auf dem Capitol dem Zeus Alexikakos errichtet, zum Andenken an die Tat, die zu Antiochien geschehen, wo die unsäglichen Schmerzen einer Braut endlich ihre Erklärung in den männlichen Gliedern fanden, die dem Mädchen gewachsen waren. Todtenerweckungen haben schon die Neuplatoniker ihren Magiern und Weisen zugeschrieben, wie Philostratus dem Apollonius von Tyana, Jamblichus seinen Chaldäern [4]). Nur die tückische Gewalt der Tyche, dieses „leitenden Dämons“ des späteren Hellenismus und seiner Fabelwelt, ist für die christliche in das ebenso unberechenbare neidische, boshafte Reich der Dämonen umgewandelt, zu dem freilich auch die antiken Wald- und Feldgötter ihr Bild und Mythus beigesteuert haben. Noch nicht bei Athanasius und Basilius, welche auch die Macht der Tyche noch unter den Gesichts-

---

1) Antonius Liberalis, bei Westermann, mythographi 217 sqq. Leto: *μετέβαλε τὴν φύσιν τῆς παιδὸς εἰς κόρον. ταύτης ἔτι μέμνηνται τῆς μεταβολῆς Φαίστιοι καὶ θύουσι Φυτίῃ Λητοῖ ἥτις ἔφυσε μήδεα τῇ κόρῃ.*

2) Phlegon Trallianus 5, bei Westermann, paradoxographi 130 sqq.; vgl. c. 4 das ähnliche Wunder des Tiresias, auf Apollos Rat.

3) Phlegon Trallianus 6. Man kann gar nicht scheinbar genauer datiren: *ἄρχοντος Ἀθήνησιν Ἀντιπάτρου, ὑπατευόντων ἐν Ῥώμῃ Μάρκου Βινικίου καὶ Τίτου Στασιλιτίου Ταύρου, τοῦ Κουρβίνου ἐπικληθέντος.* Am vierten Tage: *σὺν μεγάλῃ οἰμωγῇ ἀνακραγούσης, ἄφνω αὐτῇ ἀρσενικὰ μόρια προέπεσε . . . μετὰ δὲ χρόνον εἰς Ῥώμην ἀνηνέχθη πρὸς Κλαύδιον Καίσαρα κτλ.*

4) Vgl. Rohde 368; auch die gewiss zutreffende Anm. 5.

punkt der Frage nach dem Weltgesetz stellten; erst Hieronymus und seines Gleichen haben sich ein ungewolltes Verdienst um die vergleichende Mythologie erworben. Unwillkürlich aber erinnert man sich bei dem bunten und möglichst barock costümirten Getümmel der von den Dämonen Besessenen an verwandte Monstra griechischer, an der indischen genährter Phantasie; ist nicht jenes „τάγμα δαιμονίων πύρινον“, das alles Genossene in Dampf und Rauch verwandelt [1]), nur der Antipode des indischen Büssers, der, mit den Füssen an einem Baum hängend, nur von eingeatmetem Rauche lebt? oder der ἄστομοι des Megasthenes, die sich nur vom Duft der Blumen und Braten nähren [2])?

Mit dem griechischen Roman teilen die vitae patrum den eintönigen, schablonenartigen Charakter der Erzählung, bei der sich selten unterscheiden lässt, was bewusste Erfindung, was unbesehen aufgenommene Sage ist. Der Legende aber hat sich alsbald die theologische Doctrin bemächtigt, und die vierundzwanzig collationes patrum des Johannes Cassianus verhalten sich zu Rufinus und Aehnlichen wie der Tendenzroman zur Volkspoesie. Des Cassianus oberägyptische Schilderungen mit ihren mythischen Städten und Höhlen, wo uralte Greise, die kaum noch herankriechen können, aus Cicero de fato citiren und über griechische Philosophie discutiren [3]), werden nach demselben Gesetz beurteilt werden müssen, das Hercher für die geographischen Erdichtungen Homers und der Diaskeuasten, Rohde für die principienmässig ausgemalten Utopien eines Jambulos und Anderer nachgewiesen hat. Die Dialoge selbst aber bei Cassian sind nur Darlegungen seiner eignen dogmatischen Ansichten, seiner Stellung zu den Fragen des augustinisch-pelagianischen Zeitalters, den Einsiedlern in den Mund gelegt; daneben ein System der Askese, welches die Grundlage aller mönchischen Tugend in die „discretio“ setzt [4]), bei verhältnismässig besonnener Fassung

---

1) Palladius hist. Laus. 19. 20.
2) Vgl. Rohde 178.
3) Vgl. die ganze Coll. XI; XIII, 5 u. a.
4) coll. II, 2.

des Wertes dieser Askese [1]) und gelegentlicher rationaler Deutung des Dämonenglaubens [2]). Die Söhne Gottes (1 Mos. 6) sind die Sethiten, die Töchter der Menschen die Töchter Cains, weil: „nullo modo credendum est, spirituales naturas coire cum feminis carnaliter posse“ [3]). Aber auch bei Cassian fährt der Teufel mit Schwefelgeruch aus dem Schooss des Serapion aus, nach dessen eigner Erzählung [4]).

XI. Die Nachbildungen des ägyptischen Mönchtums in Palästina, ferner in Armenien, Paphlagonien und Pontus (unter dem Einfluss des Eustathius von Sebaste), die weiteren Verzweigungen im römischen Asien können kaum ein selbständiges Interesse beanspruchen, und mögen hier übergangen werden. Aber wir können nicht umhin, noch auf das Abendland einen Blick zu werfen. Das occidentalische Mönchtum, entstanden, wie früher nachgewiesen, erst um die achtziger Jahre des vierten Jahrhunderts, trägt ursprüngliche Zeichen genug der nur äusserlichen Umwandlung heidnischen Wesens in christliche Formen. Hat doch Hieronymus selbst, allerdings zu einer Zeit, wo er über den römischen Klerus nicht boshaft genug reden konnte, die ersten italienischen Mönche mit ihren weibischen Trachten als grobe Heuchler und Schlemmer gebrandmarkt [5]).

---

1) coll. I, 10: corporalis exercitatio ad modicum utilis est, pietas autem, quae sine dubio caritas intelligitur, ad omnia utilis est.

2) coll. VII, 27 wird der Abt Moses, eine der Autoritäten des Cassian, der sehr weise über die „discretio“ vorträgt, von Macarius dafür, dass er vorschnell ein Wort gegen ihn gesprochen, damit bestraft, dass er Kot isst: „tam dico confestim est traditus daemoni ut humanas egestiones ori suo ab eo suppletas ingereret.“ Läge solcher plötzlichen Wandlung aus hoher Speculation ins Tierische eine Tatsache zu Grunde, wie müsste man sich den Geist dieses Mönchtums an den Grenzen des Wahnsinns denken! aber das Ganze ist nur eine theoretische Erfindung, um zu zeigen, dass wer schon auf Erden bestraft werde, die Hoffnung hegen dürfe einer Verschonung im Jenseits und umgekehrt. Vgl. coll. VII, 31.

3) coll. VIII, 21.

4) coll. II, 11.

5) In dem um 385 in Rom geschriebenen Brief „de custodia virginitatis“, wo er von dem genus deterrimum atque neglectum spricht, quod in nostra provincia aut solum aut primum est. apud

Aber wie äusserlich und schauspielerisch, nur auf den Schein achtend, hat nicht auch Paulinus von Nola, der Freund und Zeitgenosse Augustins, asketische Tugend gedacht [1]), er, der noch ganz nach altheidnischer Sitte sich dem heiligen Felix weiht, indem er den Erstlingsflaum seines Bartes an dessen Grabe niederlegt. Am Mönchtum hat er vor allem das Staunen und die Devotion gepriesen, die es bei den Zeitgenossen fand, wie er über den Besuch der heiligen Melania, der Freundin des Rufinus, declamirt: „die Reichen bewunderten die arme Heilige. Die Söhne in seidnen Kleidern und nach ihrem Geschlecht in Stola oder Toga zu glänzen gewohnt, freuten sich, ihr Unterkleid, welches wie aus dickem Schilf geflochten war, und ihren ärmlichen Mantel mit der Hand berühren und ihre Kleider von Pelzwerk, Gold und künstlicher Arbeit zu ihren Füssen hinlegen zu können, damit sie dieselben berühre; denn sie glaubten, von der Befleckung ihres Reichtums geheilt zu werden, wenn sie von dem Staube ihrer Fusssohlen bedeckt würden [2])." Es ist dieselbe heidnische Zauberwelt, welche die Staffage seiner Natalitien des heiligen Felix bildet, der, durch einen Engel befreit, seinen todten Bischof durch die Traube von einem Wunderbaum zum Leben zurückruft. Während einer Verfolgung flüchtet sich dieser heilige Felix in eine Höhle, die durch eine Spinne alsbald dicht zugesponnen wird. Am Abend verlässt er diese Zufluchtsstätte, verbirgt sich in einer ausgetrockneten Cisterne

---

hos affectata sunt omnia, laxae manicae, caligae follicantes, vestis crassior, visitatio virginum, detrectatio clericorum, et si quando dies festus venerit, saturantur ad vomitum.

1) Welche fromme Eitelkeit und Selbstgerechtigkeit spiegelt sich nicht in der Art, wie Paulinus von Nola in seiner Predigt „de gazophylacio" zur Wohltätigkeit auffordert: „plurimi te exspectant et in adventum tuum pendent" (ähnlich wie die Clienten) „circumspicientes, quando te videant. Aliud est, quando tu solus oras pro te et aliud, quando multitudo pro te apud deum trepidat. Tu taces et cum taces, illi pro te clamant. Et vident te et arrident. Inveniunt te et salutant . . . . in omnibus ecclesiis pro te rogant, in omnibus plateis tibi gratulantur, et in locis singulis ad commemorationem tui nominis eriguntur, benedicentes dominum, et absentem te in suis manibus osculantur!"

2) Buse, Paulinus von Nola I, 342.

sechs Monate hindurch, und wird während dieses ganzen halben Jahres von einer Frau erhalten, die, ihr selbst unbewusst, in der Ekstase ihm die Speisen zuträgt. Durch Tau-Wolken, die ihm Christus zusendet, wird sein Durst gestillt[1]).

XII. Ein segensreiches Element des Culturlebens ward das Mönchtum erst durch den heiligen Benedict und die Benedictiner des beginnenden Mittelalters. Arbeit war in keiner der älteren Vorschriften als eine feststehende Tagesaufgabe vorgeschrieben; auch die Regeln des Pachomius enthalten nur Ein Hauptgebot: Schriftmeditation, Gebet und Gottesdienst. Sie setzen zwar Anfertigung von Körben aus Nilschilf und Verarbeitung von Palmenzweigen voraus, aber, wie es scheint, nur zum eignen Gebrauch der Klostergenossen. Eine Verwertung im Sinne der Industrie kennen sie nicht[2]). Die Heimat des ersten Mönchtums blieb die Wüste. Erst die Benedictiner haben Wüsteneien und Urwälder in Ackerland umgewandelt und neue Heimaten der Menschheit geschaffen. Sie haben das unverbrüchliche Gelübde an die Stelle der ursprünglichen Ungebundenheit gesetzt. Concentration, Organisation und römisch-hierarchische Bedeutung hat das Mönchtum durch Clugny und Citeaux gefunden. Zu einer religiösen Macht aber ist es erst durch den heiligen Franciscus geworden, und durch jene Klöster, in denen die erblühende deutsche Mystik dem christlichen Leben neue Gestalt und Inhalt gewann. Das war der Geist, aus welchem in der Augustinerzelle zu Wittenberg Luther sein Büchlein geschrieben hat „Von der Freiheit eines Christenmenschen".

---

1) Viel zu matt behandelt dies alles Ebert, christlich-lateinische Literatur 291 als „nicht ohne sagenhafte poetische Reize".

2) Die 60. Regel: ad officinas diversarum artium soli pergant praepositi, ut accipiant, quod necessarium est, bezieht sich offenbar nur auf Einkäufe der Bedürfnisse des Klosters, nicht auf Handelsgeschäfte. Danach modificirt sich Burckhardt, Zeit Constantin's 442.

Ueber den Verfasser der Schrift „Von der Wohltat Christi“.

Von
Lic. Dr. **Karl Benrath**
in Bonn.

Vorbemerkung.

In dem Januarhefte der „Rivista Cristiana“ 1876 und zugleich in einem etwas später zum Abdruck gelangten Artikel der Berliner Nationalzeitung hatte ich den obigen Gegenstand kurz behandelt. Darauf ist von Jules Bonnet (Riv. Crist. III, 1876) gegen meine Ausführungen Einsprache erhoben worden. Dieser Gelehrte sagt in einem an den Herausgeber der Florentiner Zeitschrift gerichteten Briefe: „J'ai lu avec toute l'attention qu'il mérite l'article de votre savant collaborateur, M. Karl Benrath, sur la question tant controversée relative à l'auteur du ‚Benefizio‘. Avec le plus récent éditeur de ce célèbre opuscule, M. Churchill Babington et contrairement à l'opinion soutenue par Leopold Ranke, je n'ai point hésité à attribuer cet écrit à Paleario. L'éloquent accusé de Sienne, le touchant martyr du Pont Saint-Ange, m'a paru le seul auteur possible du livre qui résume toute sa théologie et dont il assume courageusement la responsabilité devant ses juges. En dépit des doutes exprimés par M. Benrath, je demeure très frappé des singulières concordances qui existent entre le passage tant de fois cité du plaidoyer de Sienne et le „Benefizio“ publié la même année (1542) en langue toscane, avec de nombreux témoignages empruntés à ces mêmes Pères dont je retrouve les noms dans la défense de Paleario. „Si“, disais-je en 1863, „il n'est pas l'auteur du ‚Benefizio‘, à quel autre opuscule Italien du 16me siècle peuvent s'appliquer les déclarations si nettes et si catégoriques de son discours?“ C'est à cette question que M. Benrath croit pouvoir répondre victorieusement, par une note de M. le professeur De Leva qui déclare avoir vu à la

Bibliothèque de Saint Pierre aux Liens un manuscrit contenant un extrait du procès de Paleario, dans lequel on lit que l'ouvrage incriminé avait pour titre: della pienezza, sufficienza et satisfatione della passione di Cristo (Storia documentata di Carlo V., t. III, p. 368—369). Vous l'avouerai-je, Monsieur, malgré l'autorité qui s'attache à l'opinion du docte professeur de Padoue, j'ai peine à voir un titre dans la phrase redondante et confuse que je viens de transcrire. Elle contraste par trop avec la noble formule qui revient sans cesse sous la plume de Paleario pour exprimer son dogme favori, celui de la redemption: „Beneficium sanguinis Christi". Le nouveau titre qu'on allègue, sur la foi d'un racconteur inconnu, ne serait-il pas plutôt un résumé, une caracteristique, plus on moins correcte, qui s'applique d'ailleurs parfaitement au ‚Benefizio'? Pour que la conjecture de M. De Leva devînt une certitude, il faudrait que le mysterieux écrit désigné dans le codex de Saint Pierre aux Liens (rarissima avis!) fût produit au grand jour et que de plus il correspondît aussi bien che le „Benefizio" aux indications fournies dans le discours de Sienne. Tant que cette double condition n'est pas remplie, la réserve semble commandée aux écrivains, qui, placés entre les *on dit* si divers du 16me siècle et les conjectures d'une époque ultérieure, croient avoir adopté la thèse plus plausible et n'entendent pas lâcher la proie pour l'ombre. . ."

Dieser Brief wurde seitens des Herausgebers der „Rivista Cristiana", da ich mich selbst etwas weit entfernt, nämlich in Dublin mit der Untersuchung der im Trinity College aufbewahrten Inquisitionsmanuscripte beschäftigt, befand, zunächst an den mir befreundeten Professor Giuseppe De Leva in Padua gesandt. De Leva war insofern direkt bei der Angelegenheit beteiligt, als ich eben nach seinem Vorgange das „mystérieux écrit" citirt hatte. De Leva erwiederte nun in einem Schreiben vom 23. Februar (s. a. a. O., S. 90—92), dass er gern bereit sei, mich in dieser Frage zu vertreten, dass er jedoch der Ansicht sei, meine Ausführungen bedürften keiner weiteren Erklärung. Dagegen hebt er noch ein Dreifaches hervor: Erstens, dass die damalige allgemeine Unbekanntschaft mit dem Verfasser des „Benefizio" unerklärlich sei, wenn angenommen werde, eben das „Benefizio" sei die Schrift, zu der Paleario sich so männlich in seiner Verteidigungsrede selbst bekannt hatte. Zweitens, dass nicht ein „on-dit" oder vage Gerüchte den wahren Verfasser des Büchleins bezeichnen, sondern Leute, die sehr gut über die Sache Bescheid wissen, und zwar mit voller Bestimmtheit. Drittens, dass in jenem Manuscripte von S. Pietro in Vinculi die andere Schrift „Della pienezza, sufficienza et satisfatione della passione

di Cristo" dem Paleario nicht beigelegt werde von einem „rapporteur inconnu", sondern seitens des Inquisitionstribunales und auf Grund von Zeugenaussagen vor den Richtern.

Ich möchte noch Eins hinzufügen, um den Gang der folgenden Untersuchung zu kennzeichnen. Herr Bonnet stützt sich hauptsächlich darauf, dass uns keine andere Schrift aus jener Zeit bekannt sei, auf deren Inhalt dasjenige passe, was Paleario in seiner Rede als in seiner eignen Schrift enthalten erwähnt. Bei der Unvollständigkeit, die unserer Kenntnis der literarischen Erzeugnisse jener Periode und Bewegung immer noch anhaftet, würde ein solches Moment auch dann nur von relativem Werte sein, wenn wir den Fingerzeig des von De Leva angezogenen Manuscriptes entbehrten. Die Frage ist eben nicht: ob sich in dem „Benefizio di Cristo" gewisse Gedankengänge wiederfinden, von denen Paleario's Rede uns sagt, dass sie auch in seiner eignen Schrift vorhanden waren — denn bei der Eigentümlichkeit des beiderseits behandelten Stoffes ist das gar nicht anders zu erwarten. Sondern die Frage geht dahin: ob die Summe aller hier in Betracht kommenden Momente uns erlaubt, bez. zwingt, das „Benefizio" als mit der von Paleario verfassten Schrift identisch zu betrachten. Diese Frage soll nun im folgenden einer abermaligen Prüfung unterworfen werden, die auch eine Reihe von Momenten berücksichtigt, welche bei der kürzeren Darlegung nicht zu ihrem Rechte kommen konnten.

Wenn man die Prozessacten mustert, welche uns bisher aus den ersten Jahrzehnten der Tätigkeit der römischen Inquisition im sechzehnten Jahrhundert zugänglich gewesen sind, und wenn man damit die zahlreichen Schlussurteile solcher Prozesse vergleicht, wie sie sich in den Inquisitions-Acten in der Bibliothek des Trinity-College in Dublin dem Studium darbieten, so wird man überrascht sein von der oft wörtlich übereinstimmenden Gleichartigkeit der Anklagen, wie sie seitens des Inquisitionstribunales gegen die vor ihm stehenden „Häretiker" erhoben wurden. Obgleich die reformatorische Bewegung in Italien keineswegs einen ähnlichen dominirenden Mittelpunkt gefunden hatte, wie dies bei der deutschen mit Wittenberg, der schweizerischen mit Zürich und der französischen mit Genf der Fall war, so sind doch die her-

vorragendsten evangelischen Lehren, die von der Rechtfertigung durch den Glauben und von der Ohnmacht des Menschen, durch seine Werke die Seligkeit zu erwerben, die von dem alleinigen Ansehen der heiligen Schrift gegenüber der Tradition, dann der Gegensatz gegen Papsttum und Priestertum, gegen Transsubstantiation und Lehre vom Fegfeuer und eine Reihe von anderen Punkten so entschieden und so gleichmässig innerhalb der evangelischen Bewegung in Italien ausgebildet worden, dass man fast den Eindruck bekommt, als hätte man es hier mit einer in sich zusammengeschlossenen theologischen Schule und nicht mit einer an den verschiedensten Orten fast gleichzeitig zutage tretenden Reaction des christlichen Volksgeistes zu tun. Es ist bemerkenswert und mag wohl damit in ursächlichem Zusammenhange stehen, dass die reformatorische Bewegung in Italien sich mit einer verhältnismässig geringen Anzahl von literarischen Erzeugnissen, in denen die alle Welt bewegenden Fragen erörtert wurden, begnügt hat. Durch eine beispiellos erfolgreiche Tätigkeit der Inquisition nach dieser Seite hin sind dann auf uns von den wenigen nur die wenigsten gekommen, und in vielen Fällen sind es eben die Verzeichnisse der durch die Inquisition auf das strengste geübten Büchercensur, welchen wir die einzige Notiz über italienische reformatorische Schriften verdanken. Da nun das Lesen, ja schon der blosse Besitz eines solchen Buches einen schwerwiegenden Anklagepunkt vor dem Tribunale der Inquisition bildete, so ist es erklärlich, dass dasselbe auch in den Prozessacten und insbesondere in den Schlussurteilen als solcher begegnet und bei der Verurteilung des Angeklagten mit ins Gewicht fällt. Und da ist es denn vor allem eine Schrift, welche in den Händen der meisten gewesen ist, die von der Inquisition verurteilt worden sind, und die einen weitreichenden Einfluss auf die ganze evangelische Bewegung in Italien gehabt hat, nämlich der Traktat „Von der Wohltat des Todes Christi“.

Die wunderbare Geschichte dieser Schrift ist bekannt. Zu Vergerio's Zeiten, also in den vierziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts, in mehr als vierzigtausend Exemplaren allein von Venedig aus durch Italien verbreitet, ist sie durch

die Inquisition später mit solchem Erfolge aufgesucht und überall vernichtet worden, dass es bereits im vorigen Jahrhundert als unmöglich galt, ein Exemplar der Schrift aufzufinden, und dass in den dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts ein Ranke sie als völlig verschwunden und unauffindbar bezeichnen zu müssen glaubte. Aber ein günstiges Geschick hat das Büchlein doch wieder an das Licht gebracht. Nachdem eine Uebersetzung in das Englische von Mr. Ayre aufgefunden und 1847 veröffentlicht worden war, gelang es 1855, das italienische Original in Cambridge zu entdecken und zur allgemeinen Kenntnis zu bringen.

Das treffliche, aber namenlose Büchlein hat nun, indem es zum zweiten Male in zahlreichen Ausgaben und Uebersetzungen seinen Lauf durch die Welt nahm, dem gelehrten Publikum die Frage gestellt, wer als sein Verfasser zu betrachten sei? Und auf diese Frage hat vor allem der erste Herausgeber des neu aufgefundenen Originales, Herr Churchill Babington, freilich nicht ohne Reserve, die Antwort erteilt: Aonio Paleario — eine Entscheidung, welche von ihm mit Aufwand grosser Gelehrsamkeit verteidigt und von den Meisten als massgebend angenommen worden ist, nachdem sie bereits im vorigen Jahrhundert durch J. G. Schelhorn, den gelehrten Bibliothekar in Memmingen, gegeben und begründet worden war. Einige Daten, welche erst in den letzten Jahren bekannt geworden sind, machen es möglich, die Frage jetzt mit Zuverlässigkeit zu beantworten. Wie aber auch das Endresultat beschaffen sein möge — eine abermalige Untersuchung wird sich der Mühe nicht entschlagen dürfen, die von Schelhorn und zuletzt von Babington vorgebrachten Beweismittel auf das genaueste zu prüfen.

Schelhorn geht zunächst in dem ersten Bande der Amoenitates Historiae Ecclesiasticae et Literariae (Frankfurt und Leipzig 1737, S. 156) auf die Frage ein. Im Anschluss an eine Aeusserung Vergerio's über das Büchlein sagt er: „Es ist überaus selten und in den Verzeichnissen der verbotenen Schriften schwarz angestrichen. Sein vollständiger Titel lautet: Trattato del beneficio di Christo. Es ist in das Französische übersetzt und 1545 in Lyon durch Jean de

Tournes gedruckt worden unter dem Titel: Du bénéfice de Jesus-Christ crucifié envers les Chrétiens, traduit de vulgaire Italien en François. Dies geht aus dem von der Sorbonne aufgestellten Verzeichnisse verbotener Bücher hervor, wie es bei Du Plessis d'Argentré (Collectio judiciorum de novis Erroribus, t. II, f. 175) abgedruckt ist. Dass die Schrift auch in das Spanische übersetzt worden und unter dem Titel: Tratado utilissimo del beneficio de Jesu Christo erschienen ist, zeigt der Sotomajor'sche Index verbotener Schriften. Aus alledem mag man auf die Vortrefflichkeit dieses Büchleins schliessen. Ich glaube aber, dass Verfasser desselben Aonio Paleario, der fromme Märtyrer Jesu Christi, gewesen ist, welcher um seines evangelischen Bekenntnisses willen 1569 in Rom verbrannt worden ist. Es scheint mir nämlich, dass auf diese Schrift dasjenige passt, was Paleario selbst in einer vor dem Rat von Siena gehaltenen Rede erwähnt. Dort sagt er nämlich: „Als ich im Laufe dieses Jahres in einer italienisch verfassten Schrift die Wohltaten dargelegt hatte, welche der Tod Christi der Menschheit gebracht, wurde mir dies in der Anklage vorgeworfen. Lässt sich etwas Schmählicheres sagen oder denken? Ich behauptete, wir sollten nicht zweifeln an Gottes Gnade, da ja Er, in welchem die Gottheit wohnte, Blut und Leben aus lauter Liebe um unsretwillen dahingegeben habe; ich brachte aus den ältesten und sichersten Urkunden den Beweis dafür bei, dass das Ende aller Uebel da, dass alle Schuld denen getilgt sei, welche sich von Herzen zu Christus bekehrten, sich seiner Treue anheimgäben und nur auf ihn ihre Hoffnung setzten, der ihren Glauben nicht zu Schanden machen werde. Diese Behauptung ist jenen Zwölfen als so hart und verabscheuenswürdig erschienen, dass sie mich deshalb des Feuertodes wert erachteten; nun wohl, soll ich deshalb den Tod erleiden, so bin ich glücklich, denn wer ein Christ sein will, kann heutzutage nicht in seinem Bette sterben."

Soweit Schelhorn. Seine Angaben bedürfen einiger Bemerkungen. Zunächst ist der Titel der Schrift nicht genau wiedergegeben; er lautet vielmehr in Uebereinstimmung mit dem der spanischen Uebersetzung: Trattato utilissimo del bene-

ficio di Jesu Cristo crocifisso verso i Christiani. Die Verschiedenheit in der Titelangabe erklärt sich daraus, dass es Schelhorn selbst nie gelungen ist, ein Exemplar der Schrift zu Gesicht zu bekommen; noch im Jahre 1763 hat er dies gelegentlich erwähnt (Ergötzlichkeiten II, 27). Ferner hat sich bei der Angabe über das Todesjahr Paleario's ein Irrtum eingeschlichen, sofern dieser nicht 1569, sondern erst im Juli 1570 den Tod erlitten hat. Was die von Schelhorn erwähnte Verteidigungsrede Paleario's vor dem Rate von Siena angeht, so lässt sich deren Datum bestimmen und mit diesem würde dann nach Schelhorns Conjectur das Datum der Herausgabe unserer Schrift übereinstimmen müssen. In der Rede (Pro se ipso) erwähnt Paleario Bernardino Ochino's Flucht, und man hört es dem Redner an, dass er und seine Zuhörer noch schmerzlich von diesem Ereignisse bewegt sind. Die Flucht Ochino's fand gegen Ende des Monats August 1542 statt. Auch Sadoleto erwähnt in einem an Paleario gerichteten Schreiben [1]), dass er ihn bei einem Besuche in Siena, „als eben das erste Gerücht über Ochino's Flucht ging", mit der Abfassung der obigen Rede beschäftigt gefunden habe. Beides deutet auf 1542 hin als frühesten Termin für das Erscheinen von Paleario's Schrift. Der Conjectur Schelhorns sind nun eine Reihe von Gelehrten gefolgt. Bei Gerdes (Specimen Ital. Reform. p. 315), bei M'. Crie (History of the Reformation in Italy, 2. Aufl. 1833, S. 344), minder zuversichtlich bei Tiraboschi (Storia della Lett. Ital. VII, p. 1452 sq.) findet sich diese Angabe wiederholt, und die beiden letzten Biographen Paleario's, Jules Bonnet und Mrs. Young, nehmen dieselbe als unbezweifelbar in ihre Werke auf. Der verdiente Herausgeber des in Cambridge wieder aufgefundenen Originales, welches im Jahre 1543 in Venedig ohne Bezeichnung des Verfassers erschienen ist, hat die Hypothese, welche Schelhorn in Ermangelung eines Exemplares der Schrift selbst nicht im einzelnen durchführen konnte, in folgender Darlegung zu stützen gesucht: „Aus dem, was Paleario über seine eigne Schrift in der angeführten

---

1) Lib. IV, n. 2, Op. ed. Hallb. S. 556 ff.

Stelle seiner Verteidigungsrede sagt, ergiebt sich: 1) dass dieselbe nicht von grossem Umfange war (libellus); 2) dass sie in italienischer Sprache verfasst war; 3) dass ihr Titel oder ihr Gegenstand war ‚der Tod Christi und die Wohltaten, welche derselbe der Menschheit gebracht hat'; 4) dass sie hervorhob, ‚wir sollten an der Gnade Gottes, dessen Sohn sich aus Liebe zu uns in den Tod dahingegeben habe, nicht zweifeln'; 5) dass sie aus den zuverlässigsten Zeugnissen der Väter nachwies, unsere Uebel hätten ihr Ende erreicht, die Handschrift, welche gegen uns zeuge, sei ausgelöscht allen denen, welche sich in völligem Glauben an Christus wendeten; 6) dass die Schrift Paleario's in demselben Jahre erschien, in welchem die Rede selbst gehalten wurde."

Herr Babington sucht nun nachzuweisen, dass diese sechs Punkte bei dem wiedergefundenen Traktate vollständig zutreffen, und zieht daraus den Schluss auf Identität dieser Schrift mit der von Paleario als seine eigne bezeichneten. Die obigen Punkte, obwohl scheinbar individueller Art, sind jedoch von solcher Natur, dass man das Erstere mehr oder minder eingeschränkt zugeben könnte, ohne sich zu der daraus gezogenen Folgerung zu bekennen. Dies bedarf rücksichtlich des ersten und zweiten Punktes keines Beweises, eher bezüglich des dritten. Der betreffende Ausdruck Paleario's lautet wörtlich: „Ex Christi morte quanta commoda allata sint generi humano cum hoc ipso anno Thusce scripsissem, objectum fuit in accusatione." Bezieht man die Worte Paleario's lediglich auf den Inhalt der von ihm verfassten Schrift, so ist es klar, dass sie nur im allgemeinen angeben wollen, dieselbe handle von Christi Verdienst und dessen Wirkung auf die Erlösung; versteht man sie aber selbst von dem Titel der Schrift, so kann doch nicht zugegeben werden, dass in dieser Weise von keinem andern als unserm Traktate geredet werden könne. Denn dasjenige, was diesseit der Alpen „Rechtfertigung aus dem Glauben" genannt wurde, bezeichnete man in Italien durchweg als „Wohltat Christi", wie denn dieser Ausdruck in gleichzeitigen reformatorischen Schriften, ganz besonders aber bei Ochino und Valdés, häufig begegnet. Dasselbe werden wir bezüglich des vierten Punktes

sagen müssen: auch hier sind die Ausdrücke so allgemein gehalten und dabei so sehr mit der für diese Tatsachen der inneren Erfahrung allgemein üblichen Redeweise in Uebereinstimmung, dass wir, selbst wenn sie sich annähernd wörtlich in dem Traktate wieder finden sollten, darin noch keinen zwingenden Grund für die Identität zu erblicken vermöchten. Nun ist aber, obwohl der Inhalt des dritten Capitels in unserm Traktate denselben Grundgedanken wie Paleario's oben wiedergegebene Anführung verfolgt, doch keine Stelle in demselben nachweisbar, in welcher jene Worte buchstäblich wiederkehrten. In den unter 5) angegebenen Punkten findet Babington den Inhalt von Kap. 4 und 6 unseres Traktates wieder, welche eine Reihe von Zeugnissen aus Kirchenvätern zu Gunsten der evangelischen Rechtfertigungslehre enthalten. Aber auch zugestanden, dass unter den „monumenta vetustissima et certissima" notwendigerweise solche Zeugnisse von Kirchenvätern — und nicht die der heiligen Schrift, in der doch das Wort von der gelöschten Handschrift vorkommt — zu verstehen sein sollten, so lässt sich doch entgegnen, dass eine Schrift über die gedachte Fundamentallehre der Kirche überhaupt schwerlich ohne den erforderlichen sei es biblischen, sei es aus den Vätern geschöpften Beweisapparat gedacht werden kann und dass somit die Einfügung eines solchen in unserem Falle auch kein entscheidendes Moment bildet.

Wir kommen damit zu dem sechsten Punkte. Es ist der einzige, der uns ein entscheidendes Kennzeichen giebt: Paleario's Schrift, was auch immer ihr Titel gewesen sein mag, kann nicht vor dem Jahre 1542 erschienen sein. War also unser Traktat bereits früher vorhanden, oder aber ist er nachweislich späteren Datums, so haben wir in beiden Fällen einen sichern Anhaltspunkt dafür, dass er nicht mit der von Paleario erwähnten Schrift identisch ist. Das in Cambridge aufgefundene Exemplar trägt die Jahreszahl 1543. Ein von Riederer in den „Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte" beschriebenes ihm selbst zugehöriges Exemplar, welches heutzutage verschwunden ist, gehörte offenbar derselben Ausgabe und sicher demselben Jahre an. Ob aber

diese Ausgabe als die erste angesehen sein wolle, dafür fehlt jeder Anhalt, die einzige Bemerkung seitens des Druckers geht dahin: er veröffentliche die Schrift ohne den Namen des Verfassers, „damit die Sache selbst und nicht dessen Name auf den Leser Eindruck machen möge.“ Da nun die im Laufe der letzten Jahrzehnte hier und da wieder zum Vorschein gekommenen Abdrücke des italienischen Originals sowie die Uebersetzungen des Traktates in verschiedenen Sprachen sämmtlich jüngeren Datums sind — die französische ist von 1545, die älteste englische von 1548 —, so lässt sich aus dem vorhandenen Material die Frage nach dem Erscheinungsjahr des Traktates nicht direkt beantworten, und wird es somit erforderlich, die zeitgenössische Literatur und Geschichte um Auskunft anzugehen.

Was uns nun nach dieser Seite hin bisher bekannt war, beschränkte sich im grossen und ganzen auf das Folgende.

Der Erste, welcher den „Traktat von der Wohltat Christi“ erwähnt und ihn so deutlich bezeichnet und so eingehend behandelt, dass kein Zweifel an der Identität mit der in Cambridge aufgefundenen Schrift obwalten kann, ist Frà Caterino Politi, ein Dominikaner aus Siena, ein wütender Feind aller Ketzer und ergebener Diener der kirchlichen Reaction, die eben in Rom triumphirt und sich in dem Tribunal des S. Uffizio ein laut redendes Denkmal gesetzt hatte. Politi veröffentlichte 1544 ein „Compendio d'errori et inganni luterani, contenuti in un Libretto senza nome de l'autore, intitolato Trattato utilissimo del benefitio di Christo crucifisso“. In diesem Compendium bekämpft er die Lehren, welche er in unserem Traktate vorfindet, vor allem die von der Rechtfertigung. Auf die Frage, wer den Traktat verfasst habe, und wann er zuerst erschienen sei, weiss er keine Antwort. „Der Verfasser dieser Schrift“, sagt er in der Vorrede, „gegen die ich gezwungen bin anzugehen, wird bei jedem Unbefangenen schon dadurch Verdacht erregen, dass er seinen Namen nicht nennt. Denn wenn er, wie die Vorbemerkung sagt, ein Mann von Gewicht ist und überzeugt war, die Wahrheit zu sagen und zwar eine den Christen so über-

aus nützliche Wahrheit, so hätte er diese auch noch mit dem Gewichte seines Namens stützen müssen" u. s. w.

Nach Politi ist es abermals zunächst ein geschworener Feind der evangelischen Bewegung, welcher den Traktat namhaft macht. Im Mai 1548 oder 1549 veröffentlichte der päpstliche Nuntius in Venedig, Giovanni della Casa, den ersten Index verbotener Schriften. Unter den siebenzig Nummern findet sich auch verzeichnet: „Il beneficio di Christo; un libretto cosi intitolato." Auch hier fragen wir vergebens dem Verfasser oder dem Jahr der ersten Ausgabe nach; so oft auch in den zahlreichen folgenden Verzeichnissen verbotener Schriften unser Traktat erwähnt wird, stets bleibt man auf jene Fragen die Antwort schuldig. Aber schon bevor della Casa seinen Index zusammenstellte, war die Inquisition auf das Büchlein aufmerksam geworden; sie fragt darnach in den Verhören, welchen die der Ketzerei Beschuldigten sich zu unterziehen hatten, und aus dem Munde eines Francesco Spiera, zu dessen Prozess die wichtigsten Acten unlängst veröffentlicht worden sind [1]), hören wir 1547 das Geständnis, dass er sich im Besitze des „Benefizio di Cristo" befinde.

Pietro Paolo Vergerio, damals als Flüchtling in Deutschland lebend, hat den della Casa'schen Index mit Noten polemischen Inhalts versehen und abdrucken lassen. Er hatte um seiner protestantischen Ueberzeugungen willen sein Vaterland verlassen müssen; so glaubt man voraussetzen zu dürfen, dass er wenigstens um den Namen des Verfassers wusste. Aber sei es, dass dies nicht der Fall war, oder dass er Veranlassung hatte, denselben nicht zu nennen — kurz, er hüllt sich in Schweigen und macht nur die folgenden Andeutungen: „Zwei haben daran gearbeitet, der Eine hat es angefangen, der Andere hat es beendigt und gefeilt; Beide leben in Italien und sind den höchststehenden Prälaten in Rom wohl bekannt und bei ihnen in grossen Ehren, während hier ihr Buch als ketzerisch verdammt wird."

So lassen uns denn diese Zeugnisse von Zeitgenossen be-

---

1) Francesco Spiera, Episodio della Riforma religiosa in Italia, narrato da E. Comba, 1872.

züglich der Frage nach der Zeit der Abfassung und dem Verfasser des Traktates im Stich. Und doch hat Paleario schon Jahre lang vorher und zwar in einer öffentlichen Verhandlung, welche Aufsehen in Italien erregte, die Verantwortlichkeit für die Abfassung seiner eignen Schrift auf sich genommen. Ist es denkbar, dass Politi, der selbst aus Siena stammte, der in engen Beziehungen zu dem Rate seiner Vaterstadt stand — wie dies Briefe beweisen, welche er nach Ochino's Flucht dorthin richtete —, von dieser Tatsache keine Kenntnis erhalten haben sollte? Ist es denkbar, dass Paleario's eignes Bekenntnis so bald und so vollständig verhallt sei, dass es den Vertretern der Inquisition bei Abfassung ihrer Verzeichnisse verbotener Schriften unmöglich wurde, zu dem verhassten Traktate den Verfasser zu finden, wenn dieser sich doch selbst genannt hatte?

Allein wir können noch andere Zeitgenossen über den Traktat befragen. Zunächst einen Mann, welcher, obwohl ohne Grund, selbst für den Verfasser desselben gehalten worden ist, nämlich den Cardinal Morone. Als unter Paul IV. die Inquisition in Rom in nie gekannter Strenge auflebte, wurden fast gleichzeitig vier Prälaten als der Ketzerei verdächtig in die Kerker der Engelsburg geworfen: der Cardinal Polo, die Bischöfe San Felice von la Cava und Foscarari von Modena, sowie der Cardinal Morone. Erst der Tod des Papstes hat diesen Letztern nach zweijähriger Gefangenschaft befreit. Während nun sein Verhör vor dem S. Uffizio sich hinzog, hat Morone im Juni 1557 eine schriftliche Verteidigung verfasst, welche sich unter seinen Prozessacten im vatikanischen Archiv vorfindet und von Cantù (Gli Eretici d'Italia II. 176 ff.) mitgeteilt wird. Der Cardinal spricht sich dort über mehrere Punkte aus, über die Rechtfertigungslehre, über die Verdienstlichkeit der Werke, über ketzerische Bücher im allgemeinen, und eingehender über das „Benefizio di Christo". „Ich habe dieses Büchlein", sagt er, „mit Begierde gelesen und so zu sagen verschlungen, weil es mir von hohem religiösem Werte zu sein schien, und insbesondere erinnere ich mich noch mit Vorliebe dessen, was es über das Abendmahl sagt. Da ich nun davon ausging, dass

die häretischen Schriften alle Sacramente verwerfen, so kam es mir gar nicht in den Sinn, dass dieses Schriftchen, welches so trefflich vom heiligen Abendmahl redete, böse Lehre in sich bergen könnte. Im Gegenteil, ich freute mich sehr darüber, dass es mir in die Hände gefallen war, und ich bestellte bei dem Buchhändler eine grössere Anzahl, nachdem auch mein Vikar sich dahin geäussert hatte, dass es gut katholisch sei. Einige Zeit nachher kam es zu meiner Kenntnis, dass man Einwendungen gegen das Buch machte. Ich war damals in Rom, und als ich mit dem Cardinal Cortese, der selbst zu den Inquisitoren gehörte, darüber sprach, sagte er mir wörtlich das Folgende: „Wenn ich morgens mein Gewand anlegen soll, so weiss ich mich nicht anders als in die Wohltat Christi zu kleiden." Aehnlich sprach sich auch der Cardinal von Trient (Polo), während das Conclave gehalten wurde, gegen mich aus: „Ich verdanke ihm die höchsten Genüsse; ich habe es zu Hause in Gold gebunden." Was den Verfasser angeht, setzt Morone hinzu, so muss ich sagen, dass ich erst nach Jahren von ihm gehört habe; man behauptete, Flaminio sei der Verfasser, der aber bestritt es. Später hörte ich, es sei ein Benediktinermönch gewesen, ich glaube aus Sicilien oder aus dem Königreich Neapel; seinen Namen habe ich nicht erfahren."

Diese letzten Aeusserungen Morone's, wenn auch nicht bestimmt genug, um unsere Frage mit Sicherheit zu entscheiden, weisen uns doch nach einer ganz anderen Richtung hin, als diejenige ist, in welcher wir bisher dem Verfasser des Traktates nachgeforscht haben. Aus dem nördlichen Italien, wo wir ihn in Venedig und durch Morone selbst in Modena verbreitet fanden, werden wir plötzlich nach dem Süden versetzt. Sollen wir aber dort den Verfasser suchen, so ist es von vornherein einleuchtend, dass derselbe sich in Beziehungen zu jenem Kreise von Evangelischgesinnten befunden haben wird, der in Neapel Jahre lang um Juan de Valdés versammelt war. Wird doch von Morone selbst eins der hervorragendsten Mitglieder dieses Kreises, Marcantonio Flaminio, in Verbindung mit der „Wohltat Christi" genannt.

Eben dorthin weist uns auch dasjenige, was der Biograph Caraffa's, des späteren Paul IV., über die „Wohltat Christi“ und ihren Verfasser mitteilt. Don Antonio Caracciolo hat das Material zu seiner umfassenden Geschichte Pauls IV. aus Quellen schöpfen können, welche zum Teil heute nicht mehr zugänglich sind. Die Archive der römischen Inquisition standen ihm offen, und er hat um so ausgiebiger von ihnen Gebrauch gemacht, als Caraffa selbst der Gründer dieses Institutes und stets darauf bedacht gewesen war, dessen Tätigkeit zu verschärfen und für die Zwecke der Reaction nutzbar zu machen. Caracciolo's Werk ist nicht gedruckt worden; Abschriften desselben finden sich in Rom auf der Casanatensischen Bibliothek und im British Museum in London. Es ist das Verdienst Leopold Ranke's, auf die Wichtigkeit dieses Manuscriptes für die Geschichte des sechzehnten Jahrhunderts zuerst hingewiesen und insbesondere die für die Entscheidung unserer Frage belangreiche Stelle zuerst mitgeteilt zu haben.

Caracciolo geht in dem dritten Buche auf die Verbreitung der reformatorischen Bewegung in Italien um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts ein. Da er selbst nicht mehr Zeitgenosse dieser Bewegung war, so kann er sich nur auf Mitteilungen von älteren Leuten und insbesondere auf die actenmässigen Darlegungen beziehen, welche er in dem Archive der Inquisition vorfand. Er giebt selbst an, dass er seine Nachrichten aus einem Compendium der vor das S. Uffizio Citirten geschöpft habe, in welchem er eine umfassende Zusammenstellung vorfand. Ob dieses „Compendium“ heutzutage noch irgendwo vorhanden ist im Original oder in Abschrift — wer mag das sagen? Jedenfalls würde es ein äusserst schätzbares Material für denjenigen darbieten, welcher den Charakter und Umfang der reformatorischen Bewegung in Italien untersuchen wollte. Wenn wir aber jetzt von dem „Compendium“ nur soviel wissen, wie Caracciolo selbst daraus mitteilt, so gestatten doch die aus dem Archive der römischen Inquisition herrührenden und gegenwärtig in Dublin aufbewahrten Acten einen Schluss darauf, aus welchen Quellen das „Compendium“ selber geschöpft haben wird. Dort sind

nämlich die sämmtlichen Urteile, welche seitens des S. Uffizio im Verlauf einer Reihe von Jahren gefällt wurden, aufbewahrt. Aus diesen Zusammenstellungen und aus den Prozessacten selbst wird nun das „Compendium" geschöpft haben, und die Daten, welche es bietet, haben ohne Zweifel den Vorzug der Zuverlässigkeit, wenn man auch nicht ausser Augen lassen darf, dass sie von Gegnern der Bewegung zusammengestellt worden sind.

In dem Caracciolo'schen Manuscripte fand nun Ranke die folgende vielberufene Stelle aus dem „Compendium" über den Verfasser der „Wohltat Christi": „Ein Mönch von S. Severino in Neapel hat es geschrieben, ein Schüler des Valdés; Flaminio hat es revidirt" (Ranke, Die römischen Päpste, 6. Aufl. Bd. I, S. 91). Wir sehen, wie nahe dies mit demjenigen, was Morone gehört hat, übereinkommt. Aber noch immer keine genaue Angabe über den Verfasser. Wie erfolgreich hat er seinen Namen zu verbergen gewusst! Es wird nicht ohne Interesse sein, die von Ranke citirte Stelle in ihrem vollen Umfange vor Augen zu haben. Eine Vergleichung mit dem Originale ergiebt dabei, dass das „Compendium", wenn es auch nicht den Namen des Verfassers zu nennen weiss oder zu nennen wünscht, ihn doch noch etwas genauer bezeichnet, sofern es vor ‚discepolo di Valdés' einschiebt „Siciliano". Das ist ja genau dasselbe, was wir aus Morone's Munde gehört haben. An der obigen Stelle heisst es nun weiter: „Die Schrift wurde mehrfach gedruckt, insbesondere in Modena ‚de mandato Moroni' [1]) und leitete Viele irre, weil sie von der Rechtfertigung in anziehender Weise aber häretisch handelte, dem Glauben allein jede Kraft zuschrieb und die Worte des Apostels Paulus im Römerbrief falsch erklärte. Sie setzte die guten Werke und ihr Verdienst herab, und da dies der Glaubensartikel ist, an welchem eine grosse Anzahl von Prälaten und Mönchen in jener Zeit strauchelten, so erlangte sie grosse Verbreitung und wurde von Vielen gebilligt.

---

[1]) Der Name des modenesischen Buchhändlers, welcher es drucken liess, war Antonio Gadaldino, wie aus einer andern Stelle des „Compendiums" hervorgeht.

Nur in Verona wurde die Schrift erkannt und widerlegt. Nach Jahren wurde sie von Paul IV. und Pius IV. auf die Verzeichnisse der verbotenen Bücher gebracht.“ Ich möchte statt „Verona“ den Namen „Roma“ lesen und mit der betreffenden Angabe auf die von Frà Caterino Politi 1544 verfasste Gegenschrift hingewiesen sehen — dass auch in Verona eine solche erschienen sei, ist nicht bekannt.

Die Auszüge, welche Caracciolo aus dem „Compendium“ giebt, lassen deutlich erkennen, in wie hohem Grade das unscheinbare Büchlein „Von der Wohltat Christi“ auf die gesammte religiöse Bewegung von Einfluss gewesen sein muss. Denn noch an vier anderen Stellen ist von ihm die Rede. So wird erwähnt, dass der Cardinal Cortese, von dem wir schon wissen, wie hoch er das Büchlein schätzte, „obgleich Benedictinermönch, von Allen geehrt wegen seiner Gutherzigkeit und feinen Bildung, doch ohne irgend welche Rücksicht vom S. Uffizio vorgeladen wurde, weil er die ‚Wohltat Christi‘ gelesen und gebilligt hatte.“ Aber den Namen des Verfassers, überhaupt eine nähere Angabe über Ort und Zeit des ersten Druckes, erfahren wir auch hier nicht, und dieser Umstand ist es, welcher den Verteidigern der Autorschaft Paleario's Gelegenheit geboten hat, die Zuverlässigkeit der Angabe des „Compendiums“ über den Verfasser der „Wohltat Christi“ überhaupt in Zweifel zu ziehen. „Es ist sehr schwer“, sagt Babington in der Vorrede zu seiner Ausgabe, S. XLVII, „irgend eine Hypothese zu widerlegen, die sich selbst in Zweideutigkeit des Ausdrucks und in Dunkelheit einhüllt. Wenn die Inquisitoren genau wussten, wer den Traktat geschrieben hat, warum geben sie uns dann nicht seinen Namen an, statt ihn obenhin einen ‚Mönch von S. Severino und Schüler des Valdés‘ zu nennen? Es ist leicht zu erkennen, weshalb man auf einen Schüler des Valdés schliessen zu müssen glaubte: nämlich, weil Einzelnes wörtlich aus den ‚Hundertundzehn frommen Betrachtungen‘ von Valdés herübergenommen ist, einem Werke, welches auch im allgemeinen einen offenbaren Einfluss auf den Traktat ausgeübt hat. . . Soviel ist gewiss, wenn die Inquisitoren mit ihrer Angabe den Traktat einem obscuren Verfasser zusprechen wollen — und so haben wir

ohne Zweifel ihren Ausdruck zu verstehen —, dann treten sie der ausdrücklichen Angabe Pietro Paulo Vergerio's entgegen, dessen Urteil in dieser Sache ebenso viel gilt wie das ihrige."

Wir sind damit auf eine weitere Frage geführt, welche leider keiner von denjenigen Gelehrten, welche die Autorschaft Paleario's verteidigen, einer näheren Untersuchung unterzogen hat. Wie stand Paleario zu Valdés, aus dessen ‚Cento e dieci divine Considerazioni' einzelne Partieen wörtlich, andere dem Sinne nach in unsern Traktat übergegangen sind[1])?

Wäre es tunlich, in ihm selbst den „Schüler des Valdés" zu erblicken, so dass in den widerstreitenden Angaben Morone's und des Compendiums auf der einen und den Folgerungen aus seiner eignen Aeusserung auf der anderen Seite schliesslich nur die Bezeichnung „ein Mönch von S. Severino" als unlösbar übrig bliebe? Soviel ist sicher, dass Paleario nicht zu dem Kreise der in Neapel um Valdés versammelten Freunde gehört hat. In den Jahren, als Vermigli, Ochino, Flaminio, Carnesecchi u. A. sich um Valdés scharten, um unter seiner Anregung und Leitung tiefer in das wahre Wesen des Christentums einzudringen, befand Paleario sich in Siena, und es lässt sich mit Gewissheit behaupten, dass er nicht ein einziges Mal an den Versammlungen in Neapel teilgenommen hat. Freilich war er mit einigen aus jenem Kreise, wie mit Flaminio und Ochino, eng befreundet, allein Beziehungen zu Valdés' lassen sich schlechterdings bei ihm nicht nachweisen, und weder in seinen Reden noch in seinen Briefen kommt Valdés Name je vor. Und doch war zu der Zeit, als die „Wohltat Christi" erschien, das gedachte Werk des Valdés noch nicht gedruckt vorhanden, sondern cirkulirte erst unter den nächsten Freunden aus jenem Kreise in Abschriften, bis es dann 1550 zum ersten Male gedruckt worden ist.

Somit bleibt es untunlich, die Verschiedenheit der An-

---

1) Die Parallelstellen sind mit grosser Genauigkeit zusammengestellt bei Ed. Boehmer, Le cento e dieci divine Considerazioni di Giovanni Valdesso, Halle 1860, S. 553 f.

gaben auf diesem Wege in Einklang zu bringen, und wir werden uns anderswo nach dem nötigen Materiale umsehen müssen, um die Frage für oder wider Paleario definitiv zu entscheiden.

Wenn der Verfasser des Traktates bereits von zwei Seiten aus als Schüler des Valdés bezeichnet worden ist, so wird man in jenem Kreise selbst trotz der Geheimhaltung um diese Sache gewusst haben. Und in der Tat lässt sich von dieser Seite her ein Zeugnis beibringen, welches mir als geeignet erscheint, um die Frage nun mit Entschiedenheit zu erledigen. Ein edler Florentiner, Pietro Carnesecchi, der bereits als Mitglied des Neapolitanischen Kreises erwähnt worden ist, wurde 1566 von dem Herzog Cosimo an Papst Pius V. nach Rom ausgeliefert und am 16. August 1567 von der Inquisition zum Tode verurteilt. Das Urteil befindet sich im Original in der Dubliner Sammlung und ist von R. Gibbings 1856 veröffentlicht worden. Einer der Anklagepunkte lautet: „Du hast an alle diejenigen Irrtümer und Häresien geglaubt, welche in dem Buche ‚Von der Wohltat Christi' enthalten sind" (S. 43); „du hast die starrsinnige Verteidigungsschrift des Marcantonio Flaminio zu Gunsten jenes verderblichen Buches ‚Von der Wohltat Christi' gelesen." (S. 29).

Von dem Prozesse Carnesecchi's sind uns ausser dem Schlussurteile seit einigen Jahren auch die Acten der zahlreichen mit ihm angestellten Verhöre bekannt [1]), und in diesen findet sich über die beiden angegebenen Punkte näherer Aufschluss.

Carnesecchi hat das Büchlein „Von der Wohltat Christi" in Neapel kennen gelernt. Diese Tatsache ist für unsere Frage von der grössten Bedeutung und fast allein schon entscheidend. Denn der Aufenthalt Carnesecchi's in Neapel erstreckte sich nur bis zum Mai des Jahres 1541, wie aus seiner eigenen Angabe in demselben Verhöre hervorgeht. Da-

---

[1]) Estratto del Processo di Pietro Carnesecchi edito da Giacomo Manzoni, in den Miscellanea di Storia patria, Turin 1870 (B. X).

gegen haben wir gesehen, wieviel den Verteidigern der Autorschaft Paleario's daran gelegen sein muss, dass der Traktat nicht vor 1542 erschienen sei. Hat nicht Paleario selbst in der Rede „Pro se ipso“ angegeben, dass seine Schrift in diesem Jahre erschienen sei? — Es ist bemerkenswert, wie das Urteil Carnesecchi's über den Inhalt des „Benefizio“ mit dem, was wir aus dem Munde des Cardinals Morone darüber hörten, übereinstimmt: „Ich hielt es für gut, für katholisch und für heilig, als es zuerst erschien, und so glaubte ich alles, was in ihm enthalten war.“ Als nun die Inquisitoren ihm die direkte Frage nach dem Verfasser der Schrift vorlegen — es war in dem Verhöre vom 21. August 1566 —, antwortet er: „Der erste Urheber derselben war ein schwarzer Benediktiner, mit Namen Don Benedetto von Mantua; er gab an, dass er es verfasst habe, während er sich in dem Kloster seines Ordens nicht weit vom Etna befand. Don Benedetto, als Freund von Marcantonio Flaminio, machte diesen mit der Schrift bekannt und bat ihn, er möge es durchsehen und mit seinem feinen Stile verbessern, um es desto lesbarer und angenehmer zu machen. So arbeitete denn Flaminio die Schrift, indem er ihren Inhalt ungeändert liess, nach bestem Ermessen um, und von ihm habe ich sie zuerst erhalten und, wie ich sie denn für gut hielt, auch einigen Freunden Exemplare davon gegeben.“

So haben wir denn aus dem Munde eines Mannes, welcher ohne jeden Zweifel genau unterrichtet gewesen ist, eine Bestätigung der Angaben des Cardinals Morone wie auch des „Compendiums der Inquisitoren“ bei Caracciolo. Die Verschiedenheit in der Bezeichnung des Autors der „Wohltat Christi“ auf der einen Seite als Mönch von S. Severino und auf der andern als Benediktinermönch, der die Schrift in dem bekannten grossartigen Kloster seines Ordens in Catania — denn das ist augenscheinlich mit der Bezeichnung „nicht weit vom Etna“ gemeint — verfasst habe, löst sich leicht, sofern S. Severino ein Kloster desselben Ordens in Neapel war, in welchem Don Benedetto zeitweilig seine Wohnung haben mochte. Ich glaube, bezüglich der Angaben Carnesecchi's, wenn sie zu der Angabe im „Compendium“

in bestätigende Beziehung gesetzt werden sollen, nur einen Einwand fürchten zu müssen: dass nämlich die ersteren der letzteren als Quelle gedient, dass das „Compendium“ eben aus den Acten des Carnesecchi'schen Prozesses, welche ein glücklicher Zufall uns heutzutage wieder zugänglich machte, geschöpft habe. Caracciolo, dem wir die Aufbewahrung des uns bekannten Teiles jenes „Compendiums“ verdanken, ist zwar der Ansicht, dasselbe sei in den „ersten Jahren“ nach Errichtung des S. Uffizio in Rom zusammengestellt worden; aber er widerlegt sich selbst, sofern er aus dem „Compendium“ Angaben macht, welche den Prozess Carnesecchi's und seine Hinrichtung betreffen. Wird man aber auch zugeben müssen, dass unter solchen Umständen die eine Angabe nicht als Bestätigung der andern auftreten kann, so verbleibt doch für Carnesecchi's Mitteilungen das volle Gewicht bestehen, und sind dieselben um so schätzenswerter, da sie noch einige Einzelheiten geben, welche bisher weniger beachtet oder unbekannt waren.

Zunächst über die Entstehung der Schrift selbst. Der Verfasser Don Benedetto, der ohne Zweifel in Neapel Gelegenheit gehabt hatte, sich mit den religiösen Anschauungen des Valdés bekannt zu machen, übergiebt sein Manuscript an Marcantonio Flaminio, damit dieser es in Bezug auf den Ausdruck revidire. Ob er selbst oder etwa Flaminio die erwähnten Stellen aus Valdés' „Hundertundzehn frommen Betrachtungen“ eingefügt habe, wird sich nicht mehr entscheiden lassen: jedenfalls teilt er die Grundanschauungen des Valdés über die wesentlichen Punkte des Glaubens und der kirchlichen Einrichtungen vollständig und wird somit ganz richtig als ein Schüler desselben bezeichnet. Ueber das spätere, wie über das frühere Leben dieses Don Benedetto breitet sich jedoch völliges Dunkel aus; nur das eine ergiebt sich aus der obigen geheimnisvollen Andeutung Vergerio's, dass er 1549 noch lebte, sich in Italien befand und von hochstehenden Prälaten in Rom hochgeschätzt wurde. Flaminio, dem wir die jetzige classische Form des Traktates verdanken, hat sich nicht mit der Revision allein begnügt. Er hat auch, wie Carnesecchi in einem schriftlichen Bekennt-

nisse, welches seinen Prozessacten vorgeheftet war, mitteilt, eine Verteidigungsschrift für das „Benefizio“ verfasst. Carnesecchi befand sich im Besitz eines Exemplares dieser Schrift, welche mit den Worten anfing: „Voi mi domandate“ — und gegen die von uns erwähnte Schrift des Frà Caterino Politi gerichtet, also nicht vor 1544 verfasst worden war. Flaminio's Verteidigungsschrift ist nicht gedruckt worden und scheint nicht bis auf unsere Zeit gekommen zu sein.

So sind wir denn nunmehr über den Verfasser der „Wohltat Christi“ durch unverwerfliche Zeugenaussagen unterrichtet. Es ist wahr, wir müssen Paleario eine Ehre streitig machen, die ihm nicht zukommt. Das wird jedoch unsere Hochachtung und Dankbarkeit gegenüber diesem edlen und unschuldigen Blutzeugen des Evangeliums in Italien nicht vermindern. Er selber — und damit komme ich auf den letzten Einwand, der gemacht werden könnte — hat nie Anspruch darauf gemacht, die „Wohltat Christi“ verfasst zu haben. Man wird mir vielleicht noch die Aeusserungen Paleario's in seiner Rede in Siena entgegenhalten und fragen: auf welche Schrift beziehen sich denn jene Worte, wenn nicht auf das „Benefizio“?

Bei unserer nur mangelhaften Kenntnis der reformatorischen Literatur jener Zeit dürfte es nicht gegen uns verwertet werden, wenn wir die Antwort schuldig bleiben müssten. Aber seit kurzem sind wir in die Lage versetzt, auch diese Frage zu beantworten.

Einer mir persönlich von Giuseppe De Leva, dem verdienten Verfasser der „Geschichte Karls V. in seinen Beziehungen zu Italien“ gegebenen Notiz verdankte ich zuerst den Titel derjenigen Schrift, welche Paleario wirklich verfasst hat. Er lautet: „Della pienezza, sufficienza ed efficacia della morte di Cristo.“ De Leva fand ihn, als er, angeregt durch eine auf den Gegenstand bezügliche Notiz bei Lämmer, Zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, gewisse Actenstücke in der Bibliothek von S. Pietro in Vincoli in Rom durchsah, welche sich auf Paleario's Prozess beziehen. Später hat De Leva denselben auch in dem dritten Bande seines

obigen Werkes (Padova 1875, S. 368, Anm. 2) angegeben. Wiederholte Nachforschungen, welche ich selbst in der Zwischenzeit an Ort und Stelle vorgenommen hatte, führten zu keinem Resultate; der von Lämmer und De Leva benutzte Band ist aus dem mittlerweile durch die italienische Regierung eingezogenen Kloster verschwunden. Allein an der Genauigkeit der von De Leva gegebenen Notiz zu zweifeln, liegt auch nicht der geringste Grund vor.

Somit kennen wir nun von der wirklich dem Paleario zueignenden Schrift den Titel und im allgemeinen den Inhalt. Möchte die Aussicht, ein ohne Zweifel kostbares literarisches Vermächtnis des edlen Märtyrers aus der Verborgenheit ans Licht zu ziehen, die Nachforschungen competenter Männer auf diesen Punkt hinführen und für die Schrift Paleario's ein ähnliches Wiederaufleben herbeiführen, wie dies dem ihm irrtümlich zugeschriebenen „Benefizio“ zuteil geworden ist.

Kritische Uebersicht
über die kirchengeschichtlichen Arbeiten
aus dem Jahre 1875.

IV.
Die Reformationsgeschichte Englands.

Von

Dr. **R. Buddensieg** in Dresden.

---

1. **J. H. Merle d'Aubigné**, History of the Reformation in Europe in the time of Calvin. Transl. by W. L. R. Cates. Vol. VI: Scotland, Switzerland, Geneva. 8°. London, Longmans & Co.
2. **J. A. Wylie**, The History of Protestantism. Illustr. Vol. I. 4°. London, Cassel, Petter & Galpin.
3. **Frederick Seebohm**, The Era of protestant Revolution. With 4 coloured maps and 12 diagr. on wood. 8°. London, Longmans & Co.
4. **Letters and Papers**, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry the Eighth, preserved in the Public Record Office, the British Museum, and elsewhere in England. Arranged and catalogued by J. S. Brewer. Vol. IV. Introductions and Appendix. Roy. 8°. London, Longmans & Co. (Roll's Series Vol. VI).
5. **S. R. Gardiner**, A History of England under the Duke of Buckingham and Charles I, 1624—28. 2 vols. 8°. London, Longmans & Co.
6. **W. F. Hook**, Lives of the Archbishops of Canterbury. Vol. X (vol. V, New Series): Reformation Period: Lives of Grindal, Whitgift, Bancroft and Abbot. — Vol. XI (vol. VI. N. S.). Ref. Period (conclusion): Lives of Laud and Juxon. 8°. London, R. Bentley & Son.
7. **P. Lorimer**, John Knox and the Church of England; his work in her pulpit and his influence upon her Liturgy, Articles and Para-

graphs. A Monograph, founded upon several important papers of Knox, never before published. Roy. 8°. London, King & Co.

8. **A. R. Pennington**, The Life and Character of Erasmus. With a preface by the Bishop of Lincoln. 8°. London, Seeley, Jacson and Halliday.

Ein literarisches Ereignis auf theologischem Gebiete hat der englische Büchermarkt vom Jahre 1875 nicht aufzuweisen; das bereits im 1. Hefte dieser Zeitschrift erwähnte kritische Werk: „Supernatural Religion" gehört nur mit seinen späteren Auflagen diesem Jahre an, und der im literarischen Kampfe gegen das Werk bereits geschwundene Enthusiasmus der Engländer für ihren „berufenen" Kritiker des Urchristentums, sowie die eingetretene Ernüchterung dürften kaum noch erlauben, dieser kritischen Leistung eine irgendwie hervortretende Bedeutung beizumessen. — Die exegetischen Arbeiten sind (Lightfoot, über die Briefe an die Colosser und Philemon, ausgenommen) in schmerzlicher Weise vernachlässigt worden; die kirchengeschichtlichen beschränken sich, soweit tüchtige und gewissenhafte, methodische Arbeit denselben einen Platz in der gegenwärtigen Besprechung sichert, auf eine sehr geringe Zahl. — An originalen allgemeinen Bearbeitungen der Reformationsgeschichte hat es fast ganz gefehlt; und was sich die Engländer aus fremden Werken zusammenübersetzt haben, ersetzt diesen Mangel selbständiger Arbeit erst recht nicht. — Eine französische Arbeit führt uns in ihrer Uebersetzung, resp. Ueberarbeitung, mitten in das Centrum der reformatorischen Bewegung hinein. In dem 6. Bande seiner Reformationsgeschichte widmet Merle d'Aubigné[1]) den ersten Teil der Reformation Schottlands, den zweiten derjenigen der Schweiz, im besonderen Genfs, um auf jeder Seite zu zeigen, dass die Genfer Bearbeitung eine ebenso tüchtige, das neue Material der Genfer Stadtarchive gründlich ausnutzende und selbständige Forschung, als die

---

[1]) Es ist der 11. Band der ganzen Serie, welche die Reformation Luthers mit umfasst, so dass die schottische und englische Entwicklung ohne die notwendige Wertung ihrer Selbständigkeit gegenüber Luther und Calvin zu der calvinischen Bewegung mitgerechnet sind.

schottische eine nicht einmal geschickte Compilation aufweist. Zwar die auffallenden, zuweilen trivialen Irrtümer der Bearbeitung der englischen Reformation sind hier vermieden, doch leidet auch dieser Band an den bekannten Fehlern der Merle d'Aubignéschen Arbeiten, welche den geistvollen, enthusiasmirten Schriftsteller, aber nicht den Geschichtsforscher bezeugen. Die ausgezeichneten Schätze der (Cotton-)MSS. des British Museum sind nicht ausgenutzt, ebenso wenig die schon gedruckten Teile der „State papers of the reign of Henry VIIIth"; in der weder guten noch schlechten Compilation sind eine Menge Ungenauigkeiten enthalten, an welche die Kritik anknüpfen kann [1]). Die politische Entwicklung drängt in dem vorliegenden Bande die kirchliche in den Hintergrund, und was wir von letzterer haben, ist eine Zusammenstellung etwa von Patrik Hamiltons und Georg Wisharts Trübsalen und Martyrium, nach der Methode und im Geiste von Foxes „Acts and Monuments". Knox ist dem nächsten Bande vorbehalten (S. 256). Der Uebersetzer (Bearbeiter?) Cates, dem die englischen Quellen zu Gebote standen, hätte hier eine Aufgabe zu erfüllen gehabt, deren Lösung der englischen Ausgabe einen entschiedenen Vorzug vor dem Originalwerke eingebracht hätte.

Die Geschichte des Protestantismus, die als ein neues und wichtiges Werk von Dr. Wylie angezeigt wird, ist, wie der schottische Teil Merles, gleichfalls Compilation. Das Bedürfnis nach einer derartigen Arbeit erklärt sich aus der Furcht gewisser englischer Kreise vor der Uebermacht des

---

1) Die Culdeer z. B. sind nach Merle „Cultores dei", die englischen Waldenser und Hussiten, die unter alleiniger Zugrundelegung der heiligen Schrift Heiligendienst, Cölibat, Transsubstantiation, Reliquienverehrung, Bilderanbetung u. s. w. verwarfen: wir haben da bereits im 9. Jahrhundert die Puritaner. Mit all dem hat die Kritik gebrochen; und was wir von dem nordirischen Abte und Bischofe Aengus, dem „Ceile-De", wissen, verhindert nicht, dass trotz der Arbeiten Grubs in seiner „Ecclesiastical History of Scotland" und Reeves „Account of the Irish Culdees" (abgedruckt in den „Proceedings of the Royal Irish Academy) das Problem, das sich an diesen Namen knüpft, nicht gelöst ist.

neu um sich greifenden Papismus. Von wissenschaftlichem Werte sind die gut gemeinten Untersuchungen über die Entwicklung des Urchristentums, des Papsttums, der Waldenser und Albigenser (die Arbeiten von Hahn, Dieckhoff und Herzog sind nicht benutzt), „Wycliffes“ (ohne Rücksicht auf das ausgezeichnete Werk Lechlers), der Hussiten, Luthers u. s. w. nicht: alles illustrirt „made to stand out boldly from a background of dark popery“; damit ist das ganze Buch be- und gezeichnet. — Nach einer andern Seite hin hat das Merle d'Aubignésche Werk gleichfalls eine Ergänzung, bzw. Berichtigung gefunden in Seebohms Arbeit über die protestantische „Revolution“ [1]). Hier wird Ernst gemacht mit dem traurigen Factum, dass etwa mit dem Jahre 1560 die Kraft des reformatorischen Gedankens in Luther und Calvin sich erschöpft hatte, und dass alle Anstrengungen des neuen Geistes nach dieser Zeit nichts anderes waren als schwache Proteste des Dogmatismus; vier infallible Kirchen — Wittenberg, Genf, Schottland und Rom — eiferten mit einander, das Dogma denjenigen zu verbittern, die für die Freiheit gekämpft hatten, und in diesem Kampfe, dem der Geist Luthers und Calvins fehlte, eroberte sich Rom ein grosses Gebiet zurück. Die Macht der ineinandergreifenden politischen und kirchlichen Factoren, die Bedeutung der englischen Königsmacht gegenüber einem Feudaladel, der seine Kraft in den Kriegen der roten und weissen Rose verzehrt, und den Mittelclassen, deren Macht noch nicht begonnen, wird vom Verfasser

---

1) Auch als erster Band der „Epochs of History, a series of books treating of the History of England and Europe at successive epochs subsequent to the Christian Era“, edited by Edw. E. Morris, M. A. & J. Surtees Phillpotts, B. C. L.; demselben Werke gehören ferner an: „The Age of Elizabeth“, by the Rev. M. Creighton, M. A. (London, Longmaus & Co.) und das die äussersten Endpunkte unserer Periode noch berührende „The Fall of the Stuarts and Western Europe from 1648—97“, by Rev. Edw. Hale, M. A. (London ebendas.), die Referenten nicht zugänglich geworden sind. Letzteres gilt auch von „Calendar of State Papers relating to Ireland 1608—1610“, by C. W. Russell, D. D. & J. P. Prendergast, Esq. Barrister-at-Law, (Roll's Series) London.

in durchsichtiger Darstellung aufgezeigt; Heinrich VIII. konnte mit mehr Wahrheit als Louis XIV. sagen: „L'état c'est moi". Sein heftiges Verlangen nach einem Leibeserben ist der Schlüssel zu all seinem Tun, zu seiner Nachgiebigkeit gegen Rom das eine, zu seinem Kampfe das andere Mal. So lange er auf den Papst rechnen konnte, der ihm zur Erfüllung jenes Verlangens half, so lange war er der „Verteidiger des Glaubens", sowie Rom auf Karls V. Seite trat, kam der Bruch. Innerhalb von vier Jahren wurde aus dem leidenschaftlichsten Anhänger der heftigste Gegner, und „das waren die Jahre, in denen das Schwanken des Papstes zu einem Ende kam, und er im Interesse des Kaisers und seiner Tante Katharina von Arragonien fürchtete, der Scheidung entgegenzutreten". Das hat Seebohm den geistreich-paradoxen Behauptungen Mr. Froudes gegenüber von seinem Standpunkte der Tatsachen aus und mit frischem common sense dargelegt. — Diese Seebohmsche Aufstellung der rücksichtslosen Energie, schlauen, aber patriotischen Politik Heinrichs und der klugen Schritte Wolseys zur Beeinflussung des Königs für seine antikaiserliche Politik finden ihre Bestätigung in der meisterhaften Arbeit Brewers[1]), der uns zwar nur eine Einleitung und Appendix zum dritten Teile des vierten Bandes der „Roll's Series", aber durch das reiche Material eine wahre Fundgrube für eine Darstellung von Heinrichs wichtigsten Regierungsjahren geboten. Wir verfolgen die Bedenken des Königs gegenüber seiner arragonischen Heirat, die Mission Campeggios, die Untersuchung vor dem Legatengericht (vgl. hiezu namentlich

---

1) Einen höchst interessanten Beitrag zur Würdigung der Resultate dieses Buches giebt Harpsfield in seinem eben erschienenen, aus der Zeit Elisabeths stammenden „Treatyse of Marryinge occasioned by the pretended Divorce of King Henry the Eighth etc." (London 1876), dessen Besprechung dem nächsten Referate zufällt. Harpsfield behauptet im Gegensatze zu Brewer auf das entschiedenste, dass Wolsey in erster Linie, entweder direct oder durch des Königs Beichtiger, Bischof Longland von Lincoln, Heinrich die Scheidung vorgeschlagen habe. Im Uebrigen ergänzt Harpsfield die Brewersche Publication mehrfach, berichtigt zweifelhafte oder dunkle Stellen und füllt die Lücken in Brewers Documenten aus.

Harpsfield, A treatise etc.) und den Einfluss, Fall und Tod Wolseys. Dieser Mann, der scharfsinnigste und politischste Kopf aus Heinrichs Umgebung tritt allen, auch dem Könige voran, in den Vordergrund: das Buch ist eher eine Geschichte Wolseys als Heinrichs. Der wahrhaften Grösse dieses Cardinals und Staatsministers giebt Brewer durch das Gewicht seiner Documente die rechte Wertung. „In keinem andern Falle (als in dem Wolseys) ist man weniger sorgfältig gewesen, Motive und Handlungen zu prüfen und zu analysiren; man hat die Würdigung seines Charakters willig von denjenigen angenommen, die ein specielles Interesse daran hatten, denselben in dunklem Lichte darzustellen. Dem Bekenner des alten Glaubens war Wolsey nichts anderes als der Anstifter und Betreiber der Scheidung, der skrupellose Widersacher des Papstes, der Feind derjenigen, mit deren Sache die alte Religion stand und fiel. Dem Reformirten war er der Typus des Reichtums, des Aufwandes und der Weltlichkeit der alten Kirche, der stolze Prälat, der durch seinen Hochmut und Ehrgeiz den heilsamen Einfluss der königlichen Autorität paralysirte und in seiner Person und Tätigkeit die unerträglichen Angriffe der geistlichen auf die weltliche Gewalt darstellte.... Es ist unmöglich, eine gerechte, billige und richtig sondernde Würdigung von Wolseys Charakter und Handlungen zu erhalten. Ein Reformer insoweit, als er kein besonderes Interesse in der Aufrechterhaltung des strikten Ultramontanismus zeigte; ein eifriger Beförderer der neuen Bildung und Erziehung; wenn gegen die religiösen Orden nicht unfreundlich, doch auf die Verwendung ihrer Emolumente zu besseren Zwecken bedacht, hing er doch noch treu an der alten Ueberzeugung und Herkommen in seiner Vorliebe für glänzendes Ceremoniell, in seiner politischen Abneigung gegen das Luthertum, in seiner Ueberzeugung von der Notwendigkeit einer geistlichen Centralgewalt.... Wenn er länger gelebt hätte, wenn er, wie Richelieu, dem er in der Grossartigkeit seiner Pläne, seinem Verlangen nach Reorganisation, seiner gewaltigen Arbeitskraft glich, als Herrn einen Ludwig XIII. anstatt Heinrich VIII. gehabt hätte, würde er wahrscheinlich ebenso grosse als umfangreiche und bleibende Reformen in

England eingeführt haben. Die verschwenderischen Ausgaben des königlichen Haushaltes suchte er zu ordnen....; er gab festere und billigere Bestimmungen dem Court of Chancery, der seitdem zu seiner gegenwärtigen Bedeutung sich zu erheben begann; er beabsichtigte, die mönchischen Institute ganz oder teilweise höheren Erziehungszwecken zu opfern; er hat vorgeschlagen, durch einen billigen Vergleich die an Rom fallenden Annaten und Zehnten der Geistlichen abzulösen; er wollte eine Reformation der Finanzen.... und der unverantwortlichen Ausgaben des Königs....; aber in all diesen Vorschlägen und vielen anderen, die zum Heile des Staates und der Kirche gemacht waren, wurde er durch den Willen eines herrischen Königs gehemmt, der auf interessirte Ratgeber zu hören geneigt war...." Ein einfacher Engländer, voll von leidenschaftlichem Enthusiasmus für die Interessen seiner Nation, hat er in den Tagen eines Macchiavelli, wo Lug und Trug, Chicanen und Intriguen die europäische Politik bezeichneten, sich nie überlisten lassen, hat aber selbst den grössten Schlaukopf unter seinen Gegnern hinters Licht geführt. Die Kühnheit und Originalität seiner Gedanken, die Klarheit, mit der er seine Zwecke verfolgte, die Ausdauer, mit der er seinen Plänen nachging, so unmöglich deren Ausführung seinen arglistigen Feinden und seinem rechthaberischen Könige gegenüber auch schien, alles dies macht seine Grösse — der Mangel an höherem sittlichen Pflichtgefühl, das er unter die unsittlichen Forderungen seiner Diplomatie begraben, seinen Unwert aus. — Zu diesem Seebohmschen Charakterbilde fügt das Drama, das Wolseys Namen trägt [1]), keinen neuen Zug; nicht ohne dramatische Kraft, aber ohne Originalstudien, trägt es einen falschen Namen, da in Anna Boleyns Schicksale das Interesse sich centralisirt. — Aehnliches gilt von den Studien, die Poesie und Prosa um den Cavalier Karl I. gruppirt haben, jene in Butlers Drama [2]), das in seiner Nachahmung aner-

---

1) Cardinal Wolsey and the love of the Poets. A historical Drama in 5 Acts. By W. S. Raleigh. London, F. Scott.

2) Charle sthe First. A Tragedy in 5 Acts. By Charles Arthur Gray Butler, M. A., London, Longmans & Co.

kannter Muster die traditionellen Züge der Hauptpersonen und Conflicte bewahrt, diese in Gardiners Arbeit (s. oben Nr. 5), die abermals einen falschen Namen trägt: es ist eine politische Geschichte Karls und Buckinghams, nicht des englischen Volkes. Die religiösen Fragen finden nur, soweit sie den politischen dienen, die herkömmliche Besprechung, dagegen hat Gardiner, namentlich unter Benutzung mehrerer neuer Quellen die politischen Ereignisse jener Jahre einer gründlichen Prüfung unterzogen. Er hat mit Hülfe eines MS. aus dem Brit. Mus. einen höchst schätzenswerten Beitrag zu der wichtigen Parlamentssession von 1628 und Sir John Elliots wie Sir Thomas Wentworths einflussreicher Teilnahme an derselben gegeben, während seine peinliche Gewissenhaftigkeit seinen Helden gegenüber eine objective Geschichtsbetrachtung durch die Schlagschatten der Parteilichkeit verdunkelt; Karls notorische Unaufrichtigkeit z. B. ist nicht ein moralischer, sondern ein intellectueller Defect; Buckingham „is not so unscrupulous as infortunate", und Lauds absolutistische Neigungen sind nicht hierarchischer Herrschsucht, sondern seinem intellectuellen Widerstande gegen den Dogmatismus des vorgeschrittenen Calvinismus zuzuschreiben.

Die grossartige und einflussreiche Tätigkeit des Letzteren hat auch Dean Hook, dessen fleissiger Hand der Tod vor Jahresfrist die Feder entwunden, in seinem grossen biographischen Werke, das eine englische Kirchengeschichte im besten Sinne des Wortes ist, der Betrachtung unterzogen, und zwar im 11. Bande seiner „Lives of the Archbishops of Canterbury", dem erst im Frühjahre der 10. Band mit den Biographien von Grindal, Whitgift, Bancroft und Abbot vorausging (s. oben Nr. 6). — Der kirchliche Standpunkt des gelehrten und gewissenhaften Forschers ist bekannt; seinem „High-Churchism" fehlen die Sympathien für die puritanische, nonconformistische Opposition, wie das auch beide Bände, namentlich Bancrofts und Lauds Leben, beweisen; wenn aber Liebe zum Gegenstande eine der notwendigen Voraussetzungen zur Abfassung eines tüchtigen Buches ist, so konnte Canterbury von keiner besseren Hand behandelt werden. Die wissenschaftliche Competenz fehlt dem Dean vollends nicht; hier finden

wir reiche Quellen geöffnet, eine übersichtliche Verteilung, massvolle Wertung und geschickte Verarbeitung des Stoffes, eine tüchtige Methode, mit einem Worte, eine wissenschaftliche und scharfsinnige Parteiforschung. — Grindal machte seines Vorgängers Parkers Wege zu den seinigen, und das geschah in ebenso grosser Schwäche und Inconsequenz (vgl. Grindals Stellung zum göttlichen Rechte des Episcopats) wie harter Strenge, die in eine Art geistlichen Druckes ausartete; „die Schuld, dass der reine Calvinismus so wenig Boden in der anglicanischen Kirche gewann, trifft deshalb zum Teil ihn; denn obgleich Repräsentant der Reformation in England war er dennoch gewillt, den Traditionen der katholischen Kirche die schuldige Achtung zu erweisen, indem für ihn „die Kirche“ dieselbe Autorität war, wie für andere Luther und Calvin; nur dass er in Weiterführung seines protestantischen Princips die Traditionen der Kirche an der heiligen Schrift erprobte, alles Mittelalterliche abstiess und das Urkirchliche festhielt“. Persönlich milde legte er die Hand seiner straffen Zucht auf die Kirche und bewies Kühnheit und überzeugungsvolle Mannhaftigkeit in dem Widerstande seiner letzten Jahre gegenüber der eigenwilligen Elisabeth. Seinen Nachfolger, der noch nach Brooks „vielgewandt war in der Kunst der Höflinge“, der seiner eignen Sache mehr schadete als nützte, lässt die Hooksche Ehrenrettung der Verleumdung seiner böswilligen, puritanischen Feinde bisher erlegen sein. Unter Bancroft kam der auf Tod und Leben geführte Kampf zwischen Kirche und Dissent auf seine erste Höhe; von diesem Gesichtspunkte aus wird namentlich die wichtige Hampton-Court-Conferenz ausführlich gegeben, wobei zugleich die Tätigkeit Bancrofts (damaligen Bischofs von London) und Jacobs I. des „britischen Salomon“ auf hellem und dunklem Hintergrunde hervortritt. Die Pacification aller Parteien, die ihr Zweck war und die der gelehrte König durch die Aufgabe einiger unwesentlicher Punkte gegen die Anerkennung der Lehre und Ordnungen der Kirche zu erreichen hoffte, gelang indessen auch dem Einflusse Bancrofts nicht, für den Hook ungeteilte Bewunderung hat; auch dieses Prälaten „Unpopularität, seine begehrliche Habsucht, Grausam-

keit, sein sycophantisches Wohlleben sind nichts als puritanische Verleumdungen". Abbot aber ist ein „beschränkter und unfähiger Mann", ein „prosaischer Charakter", auf dem der Schandfleck blutiger Ketzerverfolgung ruht (wobei der Standpunkt des Verfassers in dem zugefügten Satze: „Während des langen Primates Abbots erschlaffte die kirchliche Disciplin", einmal recht unverdeckt und ungedeckt hervortritt; denn die Toleranz Abbots gegen die Puritaner ist gemeint).

Aber als grossartige unübertroffene Gestalt charaktervoller Consequenz, als die Incarnation des englischen High-Church-Princips, ein Prälatenideal nach dem Herzen des Deans tritt der gewaltige Laud, der Erzbischof und Ratgeber Karls I., der gelehrte Sammler, daher. „Es ist unmöglich für den Geschichtsschreiber", sagt Hook einmal in einer Bemerkung zu Stoughtons „Ecclesiastical History", „unparteiisch zu sein; man kann nicht erwarten, dass derselbe, genährt mit den Principien, wenn nicht den Vorurteilen der einen Seite, sich in den Geist seiner Gegner versetzen könne". Das Laudsche Leben aus des Deans Feder ist die treffendste Illustration dieses Urteils. Laud ist nicht „das böse Princip der englischen Kirche"; sein in der Geschichte schwankendes Charakterbild ist nicht das Product wissenschaftlicher Forschung, sondern abermals puritanischer Verleumdung; Laud war vielmehr der Träger der zweiten grösseren Reformation, die Heinrich VIII. unter dem Einflusse seiner Leidenschaften verfehlte, die Parker mit seinen hochkirchlichen Principien, denen auch Whitgift treu blieb, anstrebte, ohne sie zu erreichen: das ist Hooks von der Blässe objectiver Geschichtsbetrachtung allerdings nicht angekränkeltes Lebensbild. — Laud war ein Mann von persönlichem Mute, kräftiger Ueberzeugung und unerbittlicher Consequenz, der seinen Feinden zwar erlegen ist, der aber der Kirche ihre alte triumphirende Kraft über den „unreinen und ausgestossenen" Puritanismus und das Schisma wiedergab, so dass sie überall obmächtig und siegreich war. Für den Widerstand und dessen Träger gab es kein Erbarmen; von den Kanzeln, Lehrstühlen, aus hoher Lebens- und Amtsstellung mussten sie weichen in den Kerker, die Verbannung, an den Pranger, in Hunger und

Tod; und dennoch, oder vielmehr gerade darum wuchs ihre Zahl und kam die Stunde ihres Triumphes (1640—48). Auf Lauds grossen Erfolgen ruht diese schliessliche Erniedrigung der Kirche: in der treuen Hingabe an seine grosse Lebensaufgabe wankte er nicht, bis er beides, Kirche und Staat, vernichtet und beide, sich selbst und seinen Herrn unter deren Ruinen begraben hatte. Mit mannhafter Hand ergriff er die Zügel des Kirchenregiments, nachdem er schon als junger Geistlicher (als fellow von St. John's, Oxford, dann Dean von Gloucester, schliesslich Bischof von St. Davids) Zeugnisse seines eminenten Herrschtalentes abgelegt, und gab sie erst auf dem Blocke aus der Hand, um den Märtyrertod für seine Sache zu sterben. Er war kein Papist, soviel es ihm auch von Puritanern schuld gegeben ist, kein Puritaner, wie die Römischen ihm vorwarfen; viel eher gehört er zu den Arminianern, die in jenen Tagen eines unfreien Dogmatismus ebenso wie Papisten als Feinde Gottes bekämpft wurden. Nicht dass er mit neuen Ideen hervorgetreten wäre; „was er getan, bestand einfach darin, dass er eine strikte Beobachtung des Gesetzes sowohl in Staat als Kirche forderte"; „die wirklichen Neuerer waren die Puritaner unter Heinrich VIII., Eduard VI. und Elisabeth gewesen; für die Regulirung des Gottesdienstes und die Jurisdiction der Kirche waren gewisse Gesetze gegeben worden. Diese Bestimmungen waren ganz allgemein von den Puritanern, die fremde und calvinische Formen einführten, beseitigt worden: diese waren die Neuerer". „Kirche und König", das war die Devise seines Lebens; die Rechte beider aufrecht zu erhalten, scheute er keine persönliche Gefahr. Sein Leben war ein beständiger Kampf um diese Fragen; er ist darin unterlegen; denn nicht die von Hook ausführlich behandelte, einfache, aber in der englischen Kirche berüchtigte Frage nach der Stellung des Abendmahlstisches hat ihn unter das Beil gebracht; das war nur das eine Glied, an sich kein Verrat, aber dazu angetan, „in jenen Tagen, in denen es viel mehr Theologie als Evangelium, viel mehr Eifer als christliche Liebe, zwar Christentum, aber keine Christen gab", in Verbindung mit andern Gliedern eine Kette zu bilden, die den Vielgehassten unter die Hände des Henkers zog; mit

Würde und dem Mute eines überzeugungstreuen Mannes gab Laud sein Leben hin, in dem festen Glauben, dass es um das Staatswohl am besten stehe, wenn ein energisches kirchliches Regiment die Geister zügle. — Sein Sitz blieb 16 Jahre ohne Nachfolger. Juxon, der kaum 3 Jahre auf demselben sass, hat keine Geschichte; sein Gang auf das königliche Schaffot in Whitehall an Karls Seite hat ihm in der Geschichte der „Great rebellion" eine Figur verschafft; Hooks anspruchslose Umrisse seines Lebens erfordern keine weitere Bemerkung. — Soviel vom Inhalt dieses 11. Bandes; unzweifelhaft muss, was die Form, die Verarbeitung, die Ausnutzung neuer Quellen und die Detailforschung betrifft, den früheren und noch dem 10. Bande gegenüber die wankende Gesundheit, die wachsende Unfähigkeit des Verfassers zu angestrengter Sammelarbeit und die Ermattung des sonst so energischen und arbeitsfrohen Geistes in Betracht gezogen werden, wenn dieser letzte, die Reformation abschliessende Band von Gardiner in der Academy „nicht nur unwürdig der wohlverdienten, wissenschaftlichen Bedeutung Hooks, sondern auch alles historischen oder biographischen Wertes ermangelnd, voll von bedeutenden und unbedeutenden Irrtümern, von willkürlichen, unbegründeten Anschuldigungen gegen Personen und Parteien" genannt wird (zu vergleichen wäre der Montaguesche Handel im Parlament von 1625 p. 42, die Charakteristik des langen Parlaments S. 318 und die Behandlung der Frage von der oft behaupteten Grausamkeit Lauds). — Einen weit nüchterneren Standpunkt, aber den gleichen Enthusiasmus für den Helden, ein weit massvolleres Urteil, aber gleich tüchtige, ja gründlichere Behandlung des Stoffes weist die vortreffliche Monographie Lorimers über seinen berühmten Landsmann Knox auf. Diese Biographie kann in jeder Weise die Ansprüche machen, wie die Hookschen früheren Arbeiten; ja der Reiz ihrer neuen Resultate stellt Hooks posthumes Werk in den Hintergrund. — Bei einer Durchsicht der Bibliothek von Dr. Williams fand Lorimer Documente, die Knox angehören und geeignet sein sollten, auf einen ganzen Abschnitt von dessen reicher reformatorischer Tätigkeit neues Licht zu werfen; auf eine höchst glückliche Weise hat der Verfasser

es verstanden, diese Manuscripte zur Ausfüllung der Lücken zu verwerten, welche die biographische Forschung über Knox, namentlich Dr. McCries, Neals in seiner „Geschichte der Puritaner", Brooks und Prices, noch schuldig geblieben ist; und indem er zwar in breiter, aber sprachgewandter Ausführlichkeit auf den ersten 200 Seiten die einschlagende reformatorische Bewegung mit geschickter Einflechtung des brauchbar gewordenen Materials neu schreibt, lässt er uns seine Documente den Beweis liefern, dass Knox' „evangelisch-organisatorische Bedeutung nicht mehr in der alten Ausschliesslichkeit auf seine schottische Reformtätigkeit zu beschränken ist, sondern dass von nun an auch die englische Staatskirche ihn unter ihre ‚Väter' zu zählen hat". Genauer auf den ersten — geschichtlichen — Teil einzugehen, ist hier nicht der Ort [1]); Lorimer fesselt die Aufmerksamkeit an Haddington, den Geburtsort von Knox, an Glasgow und St. Andrews, die Bildungsstätten des jungen Studenten, an Samuelston und St. Andrews, das erste Arbeitsfeld des Pastors, an die Jahre der Galeerenhaft, der Tätigkeit im nördlichen England (seit 1549) und endlich an seine Arbeit unter den englischen Flüchtlingen auf dem Continent (1553—59); in diese 10 Jahre englischer Tätigkeit fällt die Geburtsstunde des englischen Puritanismus, und John Knox ist, noch ehe seine Edinburgher Energie ihn in den Vordergrund der schottischen Reformation brachte, als dessen Begründer anzusehen. Das ist Lorimers erster Hauptsatz; der andere weist die wichtige Rolle auf, die der „schottische Reformator" in der Organisation der englischen Kirche spielte, seinen Einfluss auf die den Abendmahlsdienst betreffenden Rubriken des „Prayer-books" Eduards VI. und auf die durch ihn bewirkte Modification eines der „Religionsartikel". Durch die vier neuen Documente werden beide Hauptsätze erwiesen. In dem ersten, einer langen Epistel Knox' an die Gemeinde von Berwick, erscheint das Feuer und der Starrsinn des Schotten gemildert und zeitgemässen Zugeständnissen ge-

---

[1]) Im Bande XX, Heft III, der „Jahrb. für deutsche Theol." hat Referent das Buch bereits ausführlich besprochen und genauere Inhaltsangabe gemacht.

neigt; er giebt zu und empfiehlt der Gemeinde die Cranmersche Kniebeugung beim Abendmahl, die er in Nr. 2 aufs heftigste bekämpft. — Nr. 3, eine Beschreibung des Abendmahlsritus in derselben Gemeinde, enthält wahrscheinlich ein Fragment des ersten Entwurfs zum Prayer-book, der, aus den Händen der Genfer Verbannten in die reformirte Kirche Schottlands übergegangen, dort grossen Anklang fand; das vierte Document, ein von unbekanntem Verfasser an Knox geschriebener Brief, fällt ins Jahr 1566 und weist merkwürdigerweise die puritanischen Anfänge der kirchlichen Separation von der Nationalkirche, die übrigens von Knox gemisbilligt werden, schon in diese frühen Jahre zurück. Das bei weitem wichtigste Schriftstück ist aber das von Lorimer unter Nr. 2 gedruckte, die „Confession" von Knox und einigen Gleichgesinnten an den König und seinen Geheimen-Rat, vom 27. October 1552. Knox war von Eduard VI. noch vor Einführung des neuen Prayer-books zu einer Aeusserung über die durch letzteres obligatorisch gemachte Kniebeugung beim Abendmahl aufgefordert worden und benutzte diese Gelegenheit zu einem scharfen Angriffe. Der 38. Artikel des Prayerbooks, „dass dasselbe in jedem Ritus und jeder Ceremonie der Schrift entsprechend und in keinem Punkte ihr widersprechend sei", stimme nicht mit der Wahrheit; es biete sich eine grosse Zahl unhaltbarer Punkte zur Polemik, doch wolle man die übergehen; die Kniebeugung beim Abendmahl aber verdanke ihre Entstehung der irrtümlichen Meinung, dass Christi natürlicher Leib auf transsubstantiale Weise darin enthalten sei; diese falsche Ansicht dürfe nicht durch ein Gesetz bestätigt werden, sondern verlange die Censur der heiligen Schrift; zweitens würden die schwachen Brüder durch den fraglichen Rituszwang verletzt, da sie unter Auflehnung ihres Gewissens dagegen Gott in einer Weise zu verehren gezwungen würden, wie weder das Beispiel Christi noch irgend ein ausdrückliches Gebot es zu tun lehre; drittens würde die bereits erstarkende, reine Kirche durch die triumphirende Götzendienerei schwer geschädigt und in ihrem reinen Bestande bedroht. Dem Cranmerschen Einwande gegenüber, dass die Kniebeugung eine Erweisung der Scheu und Ehrfurcht

vor Gott in der heiligen Handlung sei, weisen sie darauf hin, dass „in der heiligen Schrift nichts davon erwähnt sei, dass das Sitzen am Tische über Christi Institution Verachtung bringen würde"; Christus selbst habe darin, dass seine Abendmahlsgenossen an seinem Tische sassen, niemals eine Verachtung seiner Einsetzung erblickt, aber die Menschen wollen klüger und umsichtiger als Gott selbst sein u. s. w." — Diese heftige Polemik gegen die Ceremonie, die in ihrem letzten, von dem triumphirenden Spotte der papistischen Gegenpartei handelnden Teile wie eine Antecipation der gegenwärtigen ritualistischen Argumente für deren papistischen Cultus erscheint, hat indes den Widerstand der Cranmerschen Partei nicht gebrochen, die Ceremonie blieb erhalten, aber es wurde eine Revision des fraglichen Artikels vorgenommen, und „die Rubrik über die Kniebeugung" am Ende des Abendmahlsdienstes eingefügt, welche die reformirte Lehre über Christi Gegenwart im Abendmahle so scharf präcisirt aussprach, dass Knox und sein Anhang trotz ihres bleibenden Protestes gegen die erhaltene Ceremonie doch im Dienste der Nationalkirche zunächst zu verbleiben sich im Stande sahen. — Die Knoxische Authenticität dieses wichtigen Documentes zu wahren, setzt Lorimer seine besten Kräfte ein; über die Grenze der Wahrscheinlichkeit kommt er aber nicht hinaus; auch das oben angedeutete Resultat, als in Folge der Eingabe eingetreten, scheint eine nicht ganz ungefährdete Aufstellung, da auch Lorimer genauere Mitteilungen über die Vorgänge im Schosse jener Prayer-book-Redactionscommission nicht zu machen vermag. — Das Buch ist als ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des Prayer-books Eduards VI. von der englischen Kritik [1]) recht günstig aufgenommen worden und hat bereits ein lebendigeres Interesse für den grossen Schotten in England geweckt.

Aehnliches kann kaum von Penningtons Arbeit über Erasmus (s. o. Nr. 8) gesagt werden. Er bricht über Erasmus

---

[1]) Vgl. die Besprechungen in West.-Rev. 1875, Nr. 48, p. 215; Liter. World, S. 280 und 282 von 1875; Echo Nr. 1954; Daily News Nr. 9010; Academy Nr. 156 (? 158).

grausam den Stab, ohne durch sein umfangreiches Werk einen Schlüssel zu den Widersprüchen des Charakters zu bieten und für die scheinbaren Inconsequenzen des Mannes, der wechselsweise von Evangelischen und Römischen als der Ihre in Anspruch genommen worden ist, aufzukommen. Nach den neuesten französischen und englischen Vorgängern (Durand de Laur, G. Feugère und Drummond) [1]), bietet das englische Werk, das vom Standpunkte dogmatischen Hochkirchentums geschrieben ist, nichts Eigentümliches; der Schmuck der bischöflichen Vorrede erscheint auch zweifelhaft. „Erasmus opferte die Wahrheit seiner Liebe zur Einheit, Luther die Einheit seiner Liebe zur Wahrheit; wer kann sagen, ob nicht beide, Wahrheit und Einheit, hätten erhalten werden können?“ Von dem Standpunkte dieser hochkirchlichen Einheit um jeden Preis, die das Recht des [römischen] Gegners in keinem Punkte anerkennt, wird nun Erasmus' Scheidung von der lutherischen Bewegung scharf getadelt, über seine verstandesmässigen Neigungen, sowie seine Sympathien mit den Arianern hergefallen, Neues aber, auch über den englischen Aufenthalt des Erasmus, nach den Arbeiten von Knight, Jortin, Drummond und Butler nicht gegeben. — Pennington hat Erasmus' Werke stark excerpirt; zu umfänglich ist die Schilderung von Vitrarius, Erasmus' Freund (8 S.) und das „Colloquium über religiöse Wallfahrten“ füllt fast 14 Seiten. — Auch Nichols hat uns eine Uebersetzung der „Wallfahrten“ [2]) in 2. Auflage gegeben; der Text ist in dem geläufigen Englisch der 1. Auflage wiedergegeben; er giebt graphische Schilderungen des religiösen Lebens im damaligen England; die erläuternden Noten haben lediglich die Massenwallfahrten in Frankreich und Belgien während der letzten Jahre zur Folie und geben

---

1) Vgl. auch Frasers „Magazine“, Januar 1876: Erasmus (ohne Angabe des Verf., wahrscheinlich ist es Pennington selbst).

2) „Pilgrimages to St. Mary of Walsingham & St. Thomas of Canterbury, with the colloquy of Rash Vows“. By Des. Erasmus. Translated, with an Introduction and illustrative notes, by J. Gough Nichols F. S. A. 2a Ed. 8. London, Murray 1875.

ebenso wenig wie die historische Einleitung zu einer Bemerkung Anlass [1]).

V.

Geschichte der Reformation in Italien.

Von

Lic. Dr. **Karl Benrath** in Bonn.

---

1. **Giuseppe De Leva**, Storia documentata di Carlo V. in correlazione all' Italia, Vol. III. Venezia 1867. 541 S. 8°.
2. **Karl Benrath**, Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation. Mit Originaldocumenten, Porträt und Schriftprobe. Leipzig, Fues' Verlag (R. Reisland). XII u. 382 S. 8°.
3. **C. A. Hase**, Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte (Jahrbücher für protestant. Theol. I, S. 496—535).
4. **Jules Bonnet**, Derniers Récits du Seizième Siècle. Paris, Grassart, 1876. Troisième Récit. La Réforme à Venise, S. 71—145.
5. **Jules Bonnet**, Un mariage sous François I (Revue Chrétienne, Paris. Heft V u. VI).
6. **La Rivista Cristiana.** Periodico mensile. Firenze. 12 Hefte.
7. Historia della Vita di Galeazzo Caracciolo chiamato Il Signor Marchese, nella quale si contiene un raro e singolare esempio di costanza

---

[1]) In Bezug auf das Biographien, u. a. von Wolsey und Cranmer, enthaltende Buch: „Men of Mark in British Church-History", by William Marshall (Edinburgh, Oliphant), genügt zu bemerken, dass es „für die aufwachsende Generation" geschrieben ist. — „Scenes and Sketches from English Church-Hist.", by S. M. S. Clarke, Edinburgh Oliph. (Biographie u. a. von Marie Stuart, M. Godolphin u. s. w.), ist von „Miss" Clarke verfasst und als „School price for ladies' schools" intendiert; Dr. Strughton hat uns mit einem „rich looking volume" beschenkt: „Homes and Haunts of Luther" (London, Rel. Fr. Socie). — Tennysons Drama: „Queen Mary", a Drama (London, H. S. King & Co.), hat mit kirchengeschichtlichen Studien nichts zu tun.

e di perseveranza nella pietà e nella vera religione scritta da Nicolao Balbani (1587) . . . ripubblicata da Emilio Comba. Roma, Firenze. 8°. 76 S.

8. Dell' Eresia in Bergamo nel XVI Secolo e di frate Michele Ghislieri Inquisitore in detta città, indi col nome di Pio V. Pontifice massimo e Santo. Ricerche storiche. Von Abbate Uccelli. In: La Scuola Cattolica (Mailand), März-, Juni- und Septemberheft.

Der ehrwürdige italienische Historiker Giuseppe De Leva, Professor in Padua, mit dessen Werk wir unsere Uebersicht eröffnen, gehört unter den Geschichtschreibern im modernen Italien unbedingt mit in die erste Reihe. Seine Forschungen sind durchweg von grösster Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit, sein Urteil ist ruhig, ohne teilnamlos, und seine Darstellung ist gehoben, ohne gekünstelt zu sein. Von dem vortrefflichen Werke über Karl V. in seinen Beziehungen zu Italien ist für unser Gebiet der dritte Band von hervorragendem Interesse. Derselbe trägt die Jahreszahl 1867. Allein in Wahrheit ist er erst 1875 erschienen, und der Unterschied erklärt sich daraus, dass den Verfasser, als der Druck der ersten sieben Bogen vollendet war, eine lebensgefährliche Krankheit und jahrelange Schwäche befiel, die ihn erst 1875 zur Fertigstellung des Ganzen kommen liess. In die Zwischenzeit fallen dann noch einige kleinere Quellenarbeiten desselben Verfassers — „Gli Eretici di Cittadella“ [1]), „Giulio di Milano“ [2]) —, die wir nunmehr in die Gesammtdarstellung eingefügt finden. Das fünfte Capitel ist ausschliesslich der Darstellung der religiösen Bewegung in Italien bis zum Anfange der vierziger Jahre gewidmet und enthält auf gedrängtem Raume (S. 311—390) eine Fülle von Tatsachen, die zum Teil neu oder wenig bekannt, immer aber von Quellenbelegen begleitet sind. De Leva ist Katholik. Das hindert ihn jedoch nicht, die reformatorische Bewegung im vollsten Masse zu würdigen. Dass dieselbe in seinem Vaterlande nicht Wurzel geschlagen hat, und die verborgene Ursache, weshalb sie nicht

---

1) Degli Eretici di Cittadella. (Atti dell' Istituto Veneto, vol. II, ser. IV, 1873.)

2) Giulio di Milano, Appendice alla Storia del Movimento religioso in Italia nel Secolo XVI. (Archivio Veneto, T. VIII, p. 1.)

durchgreifen konnte, nämlich der „Mangel an Glauben“ — das ist für ihn das schmerzliche Resultat jener Periode, wie es noch drei lange Jahrhunderte hindurch seinen verderblichen Einfluss auf die Entwicklung Italiens geübt hat. Dass De Leva den Begriff des „Glaubens“ nicht in dem traditionellen Sinne der römischen Kirche fasst, geht schon aus dem Obigen hervor; die Vertreter dieser Kirche sind denn auch mit seiner Auffassung und Darstellung der ganzen Periode wenig einverstanden. Aber indem er den Glauben im protestantischen Sinne als den wichtigsten Faktor im nationalen Leben betrachtet und mit leicht erkennbarer Teilnahme das Aufsprossen solchen Glaubens in dem skeptischen Zeitalter der Renaissance und seine vielversprechende, aber nur allzukurze Blüte in Italien verfolgt, steht er den einzelnen dogmatischen Festsetzungen und Meinungen der Zeit um so unbefangener gegenüber. In nicht wenigen Punkten führt er die Ansichten früherer Darsteller über die Verbreitung und den Charakter der Bewegung auf das richtige Mass zurück. Den protestantischen Schriftstellern, die nach dem Vorgange von Gerdes die Bewegung zu weit ausdehnen, indem sie in Jedem, der irgend einmal sein Misfallen an den jeweiligen kirchlichen Zuständen und Lehren ausspricht, einen Protestanten erblicken wollen, tritt De Leva entgegen. Aber er hebt auch hervor, dass das summarische Verfahren der katholischen Geschichtschreiber, welche „die Selen, die ihnen als verlorene erschienen, verfluchten, nicht untersuchten“, die Herstellung des wahren Sachverhaltes in gleichem Masse erschwert. Im Gegensatz zu der Auffassung der meisten protestantischen Bearbeiter liegt für ihn der Schwerpunkt der damaligen Bewegung in den Versuchen tiefergehender, aber noch innerkirchlicher Reformen, wie dieselben in Gaspare Contarini ihren edelsten und wärmsten Vertreter gefunden haben. Diese Bestrebungen verfolgt De Leva eingehend und dringt dabei bis auf den Grund auch der dogmatischen Anschauung. Aber es ist eine notwendige Folge von der Entschiedenheit, mit welcher er die innerkirchlichen Reformversuche in den Vordergrund rückt, dass die eigentlich protestantische Richtung nicht zu ihrem Rechte gelangt. Dieses zeigt sich besonders an dem

Beispiele des Juan de Valdés und des Kreises von gegebildeten und frommen Männern und Frauen, der sich um ihn in Neapel gesammelt hatte. Dort finden wir einen Bernardino Ochino, Pietro Martire Vermigli, Giovanni Mollio, Marcantonio Flaminio und den Verfasser des Büchleins „Von der Wohltat Christi", Don Benedetto di Mantova. Will man den Standpunkt, welchen diese Mitglieder des Valdésschen Kreises einnehmen, mit einem Worte bezeichnen, so kann man sie nicht anders als „Protestanten" nennen. Haben doch auch die beiden Erstgenannten sehr bald nachher durch die Tat bewiesen, dass sie an jeder innerkirchlichen Reform verzweifelten und Ruhe für ihr Gewissen nur in offener Scheidung von der katholischen Kirche finden zu können glaubten. Und Valdés selbst zeigt sich bei näherem Einblick in seine Werke gerade so wie Jene — wäre er nicht kurz vor dem Ausbruche der gewaltsamen Reaction in Rom gestorben, so hätten wir auch ihn wohl unter den Schaaren der Flüchtlinge oder unter den Märtyrern der evangelischen Bewegung in Italien zu suchen. Ich weiss nicht, was De Leva veranlasst, an der Authentie der „Hundertundzehn frommen Betrachtungen" des Valdés, die für uns eine Hauptquelle zur Erkenntnis seiner religiösen Ansichten sind, zu zweifeln oder ihre Interpolation anzunehmen (vgl. S. 366 f.). Auf mich haben diese Betrachtungen stets den Eindruck geschlossener Einheitlichkeit gemacht. Dass die Begriffe und Gedankengänge, denen wir hier begegnen, sich nicht der gebräuchlichen Kirchensprache anpassen, und daneben noch die überall hervortretende Weite des Gesichtskreises und Tiefe der Religiosität, der die kirchliche Formel gleichgültig ist, — diese Umstände erklären die Erscheinung, dass man Valdés in die damaligen Klassen protestantischer Richtungen nicht recht einzurangiren gewusst hat. Aber irrtümlich ist es, wenn auch De Leva noch ihn in der katholischen Kirche zurückhalten möchte und ihn teilnehmen lässt an der Messe und den übrigen kirchlichen Gebräuchen. Denn die Stelle, welche er S. 367 A. 3 aus Balbanis Leben des Marchese Caracciolo (s. Nr. 7) anführt, geht nicht auf Valdés selbst, sondern ausschliesslich auf die Lebensweise gewisser uns dem Namen nach unbekannter Freunde, vielleicht auch frühere

Schüler des Meisters, wie sie sich zehn Jahre nach Valdés' Tode gestaltet hatte. Dass z. B. ein Giovanni Francesco Caserta nicht zu diesen gehört hat, können wir mit Bestimmtheit behaupten. Der reinste Ausdruck der evangelischen Anschauungen des Valdésschen Kreises ist und bleibt in dem ganz protestantischen Büchlein „Von der Wohltat Christi" zu suchen, und dass diese Schrift eine direkte Abhängigkeit von den „Hundertundzehn Betrachtungen" des Valdés aufweist, ist bereits anerkannt worden, als man noch glaubte, ihren Verfasser in Aonio Paleario erblicken zu müssen. Bei De Leva wird dann im sechsten Capitel die Darstellung der reformatorischen Bewegung weitergeführt. Es ist erklärlich, dass das Regensburger Gespräch von 1541 seine Aufmerksamkeit in besonders hohem Grade in Anspruch nimmt: sollte sich doch hier zeigen, ob die innerkirchlichen Reformversuche, wie Contarini und andere der edelsten Geister innerhalb der römischen Kirche sie vertraten, geeignet und kräftig wären, in die Wirklichkeit überzugehen. Bis dahin war auch die Partei der Reaction, geleitet von Giovanni Pietro Caraffa, wenigstens nicht offen gegen die Mittelpartei aufgetreten. Man wartete, bis die günstige Gelegenheit sich darbot, Contarini selbst wegen seiner angeblich zu grossen Nachgiebigkeit gegen die „Lutheraner" zu verdächtigen, und das geschah denn mit dem bekannten Erfolge: auf das Scheitern der Regensburger Verhandlungen folgte nach Jahresfrist der entscheidende Sieg der Reaction, nämlich die Gründung des S. Uffizio in Rom am 21. Juli 1542. Es waren das zwei Schläge, die alle Hoffnung zertrümmerten und deren letztern Contarini nur um wenige Wochen überlebt hat.

Die Grenze, welche De Leva sich in dem angeführten dritten Bande gezogen hat, erlaubt ihm nicht, die Rückwirkung insbesondere der letztern Massregel auf die reformatorische Bewegung im allgemeinen darzulegen. Denn da er nicht über 1544 hinausgeht, so können nur die allernächsten und zuerst zu Tage tretenden Folgen der neuen Organisirung der Inquisition berücksichtigt werden: Ochinos und Vermiglis Flucht, die Verfolgung der Akademiker in Modena, die Verurteilung Pietro Cittadellas. Wir hoffen, dass der folgende Band, der ja wohl

den Abschluss des ganzen Werkes enthalten wird, die Unterdrückung der Reformation in Italien mit eben derselben Treue und Klarheit darlegen werde, wie sie die vorliegende kurze Darstellung ihrer Entstehung und Verbreitung kennzeichnet.

„Bernardino Ochino von Siena" von Karl Benrath (s. Nr. 2) ist die umfangreichste monographische Veröffentlichung über unser Gebiet, welche das Jahr 1875 aufweist. Da aber in diesem Falle Verfasser und Berichterstatter eine Person sind, so wird hier nur hervorgehoben werden können, was die Arbeit von Neuem und Eigentümlichem bietet. Ochinos Leben ist bisher monographisch nicht oder doch nur in eng umschränkten Grenzen bearbeitet worden. Für die lange Zeit hindurch sehr vage Tradition über ihn auf der Seite seiner Gegner von der katholischen Partei hat Boverios Darstellung in den Annalen des Capuzinerordens (1632 erschienen) die vorzüglichste Quelle gebildet. Die Untersuchungen von Bayle im „Dictionnaire historique et critique" und andererseits von Schelhorn in den „Ergötzlichkeiten", Bd. III, haben dann wenigstens so viel zu Wege gebracht, dass jetzt auch von katholisch-kirchlicher Geschichtschreibung, wenn sie ernst sein will, die einst auf Ochino gehäuften Beschuldigungen nur noch zum kleinsten Teile erhoben werden, wie denn z. B. die Darstellung bei Cantù [1]) einen weit ruhigeren und Ochino günstigeren Charakter angenommen hat, als man dies sonst auf jener Seite gewohnt war. Trotzdem hat jedoch auch Cantù nicht einmal den Versuch gemacht, das psychologische Problem, wie aus dem Generalvicar des Capuzinerordens der protestantische Prediger geworden ist und werden musste, näher ins Auge zu fassen. An dieser Stelle setzt nun zunächst die neue Bearbeitung ein. Dem Verfasser hat ein längerer Aufenthalt in verschiedenen Städten Italiens die Möglichkeit geboten, das Material für die italienische Periode in Ochinos Leben in einer bisher nicht erreichten Vollständigkeit zusammenzubringen. Da er zugleich die ganze gleichzeitige reformatorische Bewegung ins Auge fasst und die bisherige Kenntnis der innern Entwicklung Ochinos durch zwei noch nicht benutzte aus der Periode vor der Flucht her-

---

[1]) Gli Eretici d' Italia, Bd. II (Turin 1867).

rührende Schriften desselben erweitert und ergänzt, so kann er dem Leser einen genaueren Einblick in die Entwicklung des Mannes verschaffen und ihn zu dem Verständnis der Tatsache hinführen, dass bei Ochino ein Punkt eintreten musste, an welchem Amt und Ueberzeugung in unlösbaren Conflict gerieten. Die einzelnen Umstände, welche diese Entwicklung begleiten und vermitteln, werden eingehend in Betracht gezogen und teilweise durch neue Documente erläutert. Der Eindruck, den Ochinos Flucht in Italien hervorbrachte, wird sowohl in den Massregeln, die man gegen die Verbreitung seiner Anschauungen innerhalb des Capuzinerordens, als auch durch eine Charakterisirung der sämmtlichen Streit- und Gegenschriften der Zeit, wie sie sich in beträchtlicher Anzahl gegen ihn richteten, nachgewiesen. Ueberhaupt nimmt die bisher stiefmütterlich behandelte und dunkle italienische Periode von den neun Capiteln des Buches fünf ein und füllt gerade die Hälfte des Volumens. Eine so reiche Nachlese war bezüglich der folgenden Perioden in Ochinos Leben nicht mehr zu halten. Seit er in Genf und dann in Augsburg eine Zuflucht gefunden, hat man diesseit der Alpen mit grösserer Leichtigkeit seinen Spuren zu folgen vermocht. Die wechselvollen Ereignisse seines späteren Lebens, seine Flucht aus Augsburg, als das kaiserliche Heer im schmalkaldischen Kriege seine Auslieferung verlangte, seine Berufung nach England unter Eduard VI., seine abermalige Flucht von dort, als die „blutige“ Maria auf den Tron kam, seine Anstellung in Zürich und seine weiteren Schicksale hatte schon Bayle im ganzen genau dargestellt und Schelhorn, sowie später Ferdinand Meyer in dem trefflich gearbeiteten Werke: „Die evangelische Gemeinde in Locarno“, 2 Bde., Zürich 1836 — durch Einzelforschungen noch genauer bekannt gemacht. Die sämmtlichen in diese Periode fallenden Werke Ochinos werden namhaft gemacht und, soweit der Raum es gestattet, durch Proben charakterisirt. Auch ist es das Bestreben des Verfassers, innerhalb dieser sehr zahlreichen Erzeugnisse der schriftstellerischen Tätigkeit Ochinos gelegentlich die Fäden nachzuweisen, welche auf die eigentümliche und selbständige Stellung zulaufen, die wir Ochino in der letzten Zeit bezüglich tief eingreifender

dogmatischer Fragen einnehmen sehen. Es ist bekannt, dass seiner Vertreibung aus Zürich 1563 ein von ihm kurz vorher veröffentlichtes Gespräch zum Anlass diente, in welchem er sei es die Monogamie zu schwach verteidigt oder die Polygamie mit zu starken Gegengründen zu Worte kommen liess. Dass der wahre Grund tiefer lag, ist teils von den Züricher Theologen jener Zeit mit Bezug auf Ochinos Stellung zu der Lehre vom Verdienst Christi und zu der orthodoxen Fassung der Trinitätslehre direkt zugestanden, teils von Meyer mit Bezug auf das Verhältnis der eingewanderten Locarner überhaupt zu den Eingesessenen nachgewiesen worden und wird auch hier hervorgehoben. In der Tat hatte Ochino, schon ehe seine „Dreissig Dialoge" von 1563 seinen Gegnern zu dem entscheidenden Vorgehen gegen ihn die Waffen darboten, betreffs der ersteren dieser dogmatischen Lehren Ansichten ausgesprochen, die sich mit den späteren socinianischen sehr nahe berühren, und in jenem letzten Werke gesteht er offen, dass er eine Wesenstrinität nicht anerkenne, sondern nur eine Offenbarungstrinität. Auf die beiden Anhänge unserer Schrift sei noch hingewiesen, von denen der erste eine Reihe von teils bisher unbekannten teils wenig bekannten Briefen und anderen Schrift- und Actenstücken enthält, der zweite die Schriften Ochinos in einer bis jetzt anderswo nicht erreichten Vollständigkeit aufzählt.

Bezüglich der Abhandlung Carl Alfred Hases über denselben Gegenstand (s. Nr. 3) muss zunächst constatirt werden, dass dieser die Priorität zukommt, sofern die beiden Arbeiten wohl gleichzeitig gedruckt worden, aber die umfangreichere erst später zur Ausgabe gelangt ist. Bei dieser völligen Unabhängigkeit der einen von der andern ist der Umstand um so bedeutungsvoller, dass sie bezüglich der spätern theologischen Entwicklung Ochinos zu durchaus übereinstimmenden Resultaten gelangen. Beide weisen einen direkten Zusammenhang der Anschauung Ochinos mit dem modernen theologischen Gesammtbewusstsein nach. Hase sagt darüber (S. 497): „Die Schriften, welche seinem Leben einen so traurigen Ausgang bereitet haben, enthalten im Keime vielfach schon die Gedanken, aus welchen die neuere protestantische Theologie

hervorgegangen ist.“ Und bei Benrath heisst es: „Er gehörte zu den Männern jener Zeit, in welchen wir gewisse im Gegensatz zu den gleichzeitigen kirchlich recipirten stehende Anschauungen verkörpert finden, die dann im Lauf der Zeit in das theologische Gesammtbewusstsein übergegangen sind“ (S. 292); und an anderer Stelle: „Der Prozess, welchen die protestantische Anschauung in Jahrhunderten langsam durchlaufen hat, findet sich in Ochinos Entwicklung präformirt und bis zu einem bestimmten Punkte bereits durchgekämpft“ (S. 221). Was nun die Behandlung im einzelnen angeht, so hat für die italienische Periode von Ochinos Leben Hase, dem der Vorteil eines so langen Aufenthaltes in Italien nicht geboten war, das ihm vorliegende Material mit Sorgfalt ausgenutzt und übersichtlich und lebendig dargestellt. Der Lösung des psychologischen Problemes, die wir vergebens bei Cantù suchten, widmet Hase besondere Beachtung. Wer ihm mit Aufmerksamkeit folgt, wird das Gediegene und Einheitliche der Persönlichkeit Ochinos auch bei scheinbar unvermittelten Uebergängen herausfühlen, wie denn auch die spätere und abschliessende theologische Entwicklung des Mannes in ihren tiefsten Gründen und verborgensten Fäden weit zurückreicht. Wie bei so vielen grossartig und vielseitig angelegten Naturen tritt auch bei Ochino die Einheit seines Wesens nur dann heraus, wenn wir das Ethische in ihm zur Erklärung gewisser Erscheinungen des intellectuellen Gebietes hinzunehmen.

Eine zusammenfassende Geschichte der Reformation in Venedig giebt Jules Bonnet in den „Derniers Récits“ (s. Nr. 4), die noch 1875 erschienen sind. Während er De Levas Arbeiten über die Häretiker von Cittadella und über Giulio di Milano vor Augen gehabt hat, scheint ihm dessen dritter Band der Geschichte Karls V. noch nicht zugänglich gewesen zu sein, sonst würde Bonnet nicht den Brief Melanchthons von 1539 ohne weiteres als echt betrachten und auch an anderen Stellen die von ihm selbst als zuverlässig gerühmten Forschungen des italienischen Gelehrten benutzt haben. Im übrigen ist die obige Darstellung mit Sorgfalt durchgeführt und geschmackvoll in der Form, wie

alles, was aus der Feder dieses Schriftstellers hervorgeht, dem wir die Wiederbelebung des Interesses für unsere Periode in nicht geringem Grade verdanken. Wesentliches Neue bietet sie jedoch nicht. Wie lange wird es noch dauern, bis Bonnet endlich sein Wort einlöst und uns die Geschichte der „Tochter Frankreichs", Renata von Ferrara, schenkt, zu welcher seine sämmtlichen bisherigen Arbeiten nur vorbereitende Studien sein sollten und von der er doch bis jetzt erst einige Chips, darunter zuletzt die obige kleine Abschlagszahlung, in der Revue Chrétienne (s. Nr. 5) gegeben hat? Denn eine weiter reichende Bedeutung soll doch wohl diese Darstellung nicht haben, in welcher mit genauer Berücksichtigung der Einzelumstände die Eheschliessung zwischen Renée von Frankreich und dem späteren Herzoge Ercole I. von Ferrara geschildert wird. Bonnets „Mariage sous François I" stellt die Familienverhältnisse der beiden Persönlichkeiten und die allgemeinen historischen Verhältnisse ins Licht, unter denen die Verbindung sich vollzieht, charakterisirt Renées französische Begleitung, die ja bestimmt war, in der religiösen Bewegung in Ferrara eine wichtige Rolle zu spielen, und lässt uns dann den festlichen Zug der Neuvermählten bis an den Hof selber mitmachen, der einst ein Schauplatz so bitterer Leiden für die edle Königstochter zu werden bestimmt war [1]).

Einen Mittelpunkt für die auf die reformatorische Bewegung in Italien bezüglichen Studien soll die „Rivista Cristiana" (s. Nr. 6) bilden, eine Monatsschrift, welche mit Anfang 1873 in Florenz gegründet worden ist [2]). An der Spitze des Unternehmens, welches übrigens zugleich auch den Interessen der Evangelisation im weiteren Sinne dient und Artikel des verschiedenartigsten Inhalts zur Veröffentlichung bringt, steht Emilio Comba, Professor der Kirchengeschichte an dem theologischen Colleg der Waldenser in Florenz, ein Gelehrter, der sich bereits früher durch kleinere

---

1) Früher hat Bonnet aus demselben Bereiche in dem Bulletin historique et littéraire veröffentlicht, 1866, S. 65: „Jeunesse de Renée de France"; 1872, S. 159: „Clément Marot à la cour de Ferrare".

2) Da die Rivista Cristiana diesseit der Alpen noch wenig bekannt

Schriften, insbesondere durch seinen Francesco Spiera, bekannt gemacht hatte [1]). In dem Jahrgang 1875 der „Rivista Cristiana“ zeichnet Comba zunächst an der Hand von neuen Actenstücken aus dem Archivio de' Frari in Venedig die Geschichte von Frà Baldo Lupetinos Prozess und teilt dabei das bemerkenswerte Glaubensbekenntnis dieses Märtyrers in sechzehn Artikeln mit. Derselbe veröffentlicht an gleicher Stelle die Verzeichnisse der Prozesse vor dem Tribunal des S. Uffizio in Venedig mit Angabe des Namens und der Vaterstadt des Angeklagten, sowie des jedesmaligen Gegenstandes der Anklage. Wir können jedoch diese Veröffentlichungen, so belangreich sie auch sind, ähnlich wie die kleinen Bonnetschen Arbeiten bezüglich Renatas von Ferrara, nur als eine Abschlagszahlung entgegennehmen. Denn aus den unerschöpflichen Fundgruben des Archivio de' Frari, dem auch diese Listen entnommen sind, muss noch viel umfangreicheres Material zu Tage gefördert werden. Von anderweitigen Publicationen an derselben Stelle ist hier noch der von dem Verfasser dieser Uebersicht veranstaltete Neudruck der italienischen „Dottrina Vecchia e Dottrina Nuova“, übersetzt nach einer Schrift des Urbanus Rhegius, zu nennen, die einen nicht geringen Einfluss auf die reformatorische Bewegung in Italien geübt zu haben scheint. Aus dem genannten venetianischen Archive sind dann noch die Angaben geschöpft, durch welche G. P. Pons, waldensischer Pfarrer in Venedig, zuerst Aufschluss über den Gang des Prozesses gegen den Uebersetzer der Bibel Antonio Bruccioli gegeben und das

---

ist, so erscheint es angezeigt, auch aus den beiden vorhergehenden Jahrgängen die auf unser Gebiet bezüglichen Artikel hier zu verzeichnen: Jahrgang 1873: „Girolamo Galateo, martire veneziano“ (Comba). — „L'Esilio dei Locarnesi“ (Benrath). — „Vera storia del Montalcino“ (Elze). — „Il processo di Pier Paolo Vergerio“ (Comba). — „La fuga di Ochino“ (Benrath). — Jahrgang 1874: „Una lettera inedita di Francesco Negri“ (Comba). — „Lettera a Paolo III., documento sconosciuto del Secolo XVI.“ (Benrath). — „Il ritratto di Paleario“ (Benrath).

[1]) „Francesco Spiera. Episodio della Riforma Religiosa in Italia. Con aggiunta di documenti originali. Narrato da Emilio Comba.“ Roma, Firenze 1872. 136 S.

Datum seines Todes (4. Dezember 1566) festgestellt hat. Endlich giebt Comba an gleicher Stelle eine Probe aus der von ihm neu veröffentlichten im Original sehr selten gewordenen „Historia della Vita di Galeazzo Caracciolo“ (s. Nr. 7). Bei der grossen Seltenheit vieler der Hauptschriften jener Zeit, die auf die reformatorische Bewegung in Italien Bezug haben, ist es dringend wünschenswert, dass Neudrucke in grösserer Anzahl erfolgen. Die Londoner „Religious Tract Society“ hat eine besondere Zweiggesellschaft in Florenz, mit einer vortrefflichen Druckerei, — sollte sie nicht zugleich den Interessen der heutigen Evangelisation in hervorragender Weise dienen, wenn sie einige Hauptwerke aus der Zeit der Reformation in Italien von neuem zugänglich machte?

Die Abhandlungen über die Häresie in Bergamo (Nr. 8), im allgemeinen ohne Wert, enthalten doch eine Anzahl von beachtenswerten Dokumenten aus dem dortigen bischöflichen Archive, welche teils das Vorgehen des Bischofs Pietro Lippomano 1527 und 1533 gegen Ketzer, teils seine Massregeln gegen die Verbreitung ketzerischer und verdächtiger Schriften ins Licht stellen. Wir lernen hier als „Hauptketzer“ einen Giorgio Medolago de Vavassoribus, einer vornehmen Familie in Bergamo angehörig, kennen, der 1537 eingekerkert wurde, jedoch entfloh und, abermals eingekerkert, sich zum zweiten Male durch die Flucht zu retten wusste. Auf dieselbe Angelegenheit bezieht sich ein von Uccelli mitgeteiltes Urteil des Bischofs Matteo Giberti in Verona (vom 4. Juli 1539), welches einen Priester Namens Gio. Pietro Medolacho de Vavassoribus verurteilt, weil er seinem Verwandten bei der Flucht behülflich gewesen sei. Mit besonderer Vorliebe verweilt jedoch der Verfasser bei der Mission Ghislieris in Bergamo und bei dem Prozesse, welchen dieser gegen den Bischof Vittorio Soranzo und seinen Vicar einleitete und der dann später in Rom mit Abschwörung endigte. Leider scheinen die Documente, welche dem Verfasser zu Gebote standen, grade über diesen beziehungsreichen Prozess nichts Näheres zu bieten, nicht einmal über die Vorgänge in Bergamo, welche den Inquisitor zwangen, die Stadt zu verlassen, um sein Leben

zu retten. Was Soranzos Tätigkeit als Bischof angeht, so lernen wir nur einige disciplinarische Edicte kennen, von denen eins (von 1547) das „Summarium Scripturae“ und die „Sermones Bernardini Ochini“ verbietet. Das „Sommario“ ist auch von einem Priester Simone de' Borsetti gelesen worden, dem ein anderer Priester, Sebastiano in Poscanto bei Bergamo, das Büchlein geliehen hatte (S. 256, A.).

Schliesslich mögen noch einige Schriften erwähnt sein, die zwar nicht direkt auf die Darstellung der reformatorischen Bewegung abzwecken, aber doch in mehr oder weniger enger Beziehung zu unserem Gegenstande stehen.

In Alfred von Reumonts Geschichte Toskanas [1]) entwirft einer der bestunterrichteten Kenner der Zeitgeschichte in klaren Zügen ein Bild von der Entwicklung Toskanas seit dem Ende der florentinischen Republik und lässt zugleich einen Blick auf die gleichzeitige politische Gestaltung der Dinge auf der ganzen Halbinsel tun. Mit Vorliebe berücksichtigt er die allgemeinen culturhistorischen Verhältnisse, aber die religiöse Bewegung wird daneben nur sehr kurz behandelt. Der Verfasser erkennt z. B. an, dass „auf dem florentinischen Gebiete wie in dem benachbarten Lucca die reformatorischen Meinungen Boden gewannen“, und setzt hinzu, dass Cosimo, „um zahlreiche Machinationen wie um Verbindungen mit dem Auslande wusste, die ihm höchst bedenklich erscheinen mussten“ (S. 131). Aber das ist alles, — worin diese „Machinationen“ bestanden haben und von wem und zu welchem Zwecke die „Verbindungen mit dem Auslande“ angeknüpft worden sind, darüber bleiben wir im Dunkeln. Von den Vertretern der reformatorischen Bewegung wird dort Bernardino Ochino genannt. Es ist misverständlich, wenn es heisst, dieser habe sich „gegen das Gebet“ ausgesprochen. Auch kann von „Kämpfen mit Bucer, Beza und Calvin“ (S. 132) bei Ochino nicht die Rede sein.

---

[1]) Alfred von Reumont, Geschichte Toskanas seit dem Ende des florentinischen Freistaates. I. Band. Die Medici i. J. 1530—1737. Gotha, F. A. Perthes 1876, jedoch schon 1875 ausgegeben.

Von den an Alfred von Reumonts „Lorenzo il Magnifico“ sich anschliessenden Artikeln sind hervorzuheben: „Lorenzo il Magnifico e Savonarola“ in dem Januarhefte der Nuova Antologia (Firenze) sowie „Laurent le Magnifique“, in Revue des Deux Mondes, 15. Februar.

Aus der in der letzten Zeit sehr reichhaltig gewordenen Literatur über Alberigo Gentili entfällt in das Jahr 1875: Alberigo Gentili, von A. Valdarnini (Rivista Universale, Firenze, Maiheft) [1]).

---

1) Olimpia Morata ist, wie auch bereits Pietro Carnesecchi, zum Mittelpunkt eines historischen Romanes geworden: „Olimpia Morata, scene della Riforma, racconto storico del Secolo XVI, di Virginia Mulazzi. Parte prima. Milano.“ Damit hat freilich die historische Wissenschaft nicht viel gewonnen, aber die Tatsache beweist doch, dass der Stoff selbst dem heutigen Italien nicht mehr so antipathisch ist wie dem früheren.

ANALEKTEN.

1.

Eine Reformschrift vom Basler Concil.

Nachtrag.

Von

Dr. **Max Lenz**

in Marburg.

Die Meinung, in dem Manuscript des hiesigen Staatsarchives, auf das ich in dem letzten Hefte dieser Zeitschrift [1]) hingewiesen habe, eine noch nicht gedruckte Schrift gefunden zu haben, war irrtümlich, und der Wunsch, dieselbe mit Hutten in Verbindung zu bringen, hätte sich unschwer erfüllen lassen können. Denn sie ist identisch mit der Flugschrift, die Hutten 1521 unter dem Titel: „Concilia, wie man die halten sol. Vnd von verleyhung geystlicher lehenpfrunden. Antzoig damit, der Bäbst, Cardinälen, vnd aller Curtisanen list, vrsprung vnd handel bitz vff diss zeit“ zusammen mit dem Traktat des Bamberger Vicarius Conrad Zärtlin „Ermanung, das ein yeder bey dem rechten alten Christlichen glauben bleiben, vnnd sich zu keiner newerung bewegen lassen soll“ herausgegeben hat. Wie er in der Vorrede angiebt, hat er erstere bei seinem „besondern trostlichen guten freund vnn enthalter Frantzen von Sickingen, haubtman etc. in seinem schlossz Ebernburg, vnter anderen alten Bücheren, im villycht von seinem vatter seligen verlasszen“ gefunden. Der Druck zeigt

[1]) S. 463—469.

gegen das Manuscript eine Reihe von Differenzen, die sich meist durch Ummodelung altertümlicher Ausdrücke, Flüchtigkeiten im Abdrucken oder als richtige Ergänzungen unverständlicher Stellen der Handschrift erklären lassen. Hier und da sind diese Conjecturen jedoch so ausführlich, ganze eingeschobene Sätze, dass man an der fast selbstverständlich klingenden Annahme, hier eben das von Hutten gefundene Manuscript vor sich zu haben, irre werden möchte, zumal da sie durch die Jahreszahl der Copie, 1520, ebenfalls erschüttert werden muss. So liest man z. B. in der Handschrift: „Da fant der babst eyn neuwe wyse, das er den lesten gracien hatten vnd waren yn guter hoffenunge das sie belehent solten werden, wanne sie die ersten waren, so wurden sye die lesten vnd hatten Ire arbeyt vnd dyenste vnd dar zu das gelt verloren.“ In dem Druck kommt durch die Einschiebung der Worte „gab, brachten sye pfennig, das sye in ire gracien einen vorganck hatten, vor allen dan die vor acht oder zehenn joren gracien“ zwischen „gracien“ und „hatten“ in diesen ganz unverständlichen Satz erst Sinn und Zusammenhang. Darf man hier und an einigen ähnlichen, nicht ganz so auffallenden Stellen blosse Conjectur und nicht die Grundlage einer älteren Copie annehmen, so würde dies dem philologischen Scharfsinn Huttens alle Ehre machen. Eine sichere Ansicht über diese Frage habe ich mir nicht bilden können.

2.

Ueber einen angeblich neuen Bericht über das Marburger Religionsgespräch.

Von

Prof. D. **Brieger**

in Marburg.

Herr Professor Schirrmacher hat kürzlich einen Bericht über das Marburger Religionsgespräch von 1529 *(Acta colloquii Marpurgensis in causa sacramentaria)* veröffentlicht [1]), welchen

---

[1]) Briefe und Acten zur Geschichte des Religionsgespräches zu

er nicht ohne Grund als die „einzige umfangreiche Relation evangelischer Seits“ bezeichnet [1]). In der Tat ist dieser Bericht unter allen bisher veröffentlichten Originalberichten, die von Seiten der Anhänger sei es Luthers sei es Zwinglis geliefert sind, nicht nur der umfangreichste, sondern, wie ein Vergleich mit dem Berichte Rudolf Collins [2]) zu zeigen geeignet ist, auch der genaueste und vielleicht zuverlässigste, den wir für das Hauptgespräch vom 2. October besitzen. Eine kritische Würdigung aller einschlagenden Berichte, zu welcher mich im vergangenen Winter die von mir geleiteten kirchenhistorischen Uebungen im hiesigen Seminar nötigten, denke ich später gelegentlich zu geben. Heute wollte ich nur anmerken, dass Schirrmacher im Irrtum ist, wenn er die von ihm abgedruckte wertvolle Relation für bisher unbekannt und ungedruckt gehalten hat. Man wird einem Universalhistoriker dies Versehen aber um so weniger hart anrechnen dürfen, als sämmtliche Theologen, welche sich in den letzten vierzig Jahren mehr oder weniger eingehend mit dem Marburger Religionsgespräch beschäftigt haben, diesen, wie gesagt, wichtigsten Bericht ebenfalls nicht gekannt haben; dies gilt, um nur die bedeutenderen zu nennen, von Schmitt [3]), Ebrard [4]), Hassenkamp [5]), Keim [6]), Mörikofer [7]) und Köstlin [8]). Die Relation eines ungenannten Anhängers Luthers, welche Schirrmacher jetzt aus der Handschrift Joh. Aurifabers veröffentlicht hat, ist mindestens schon 1584 gedruckt [9]), und zwar von Joh. Wigand in seinem bekannten Buch: *De Sacramentariismo*, genauer in dem vielfach auch als selbständige Schrift [10]) citirten

---

Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530, nach der Handschrift des Joh. Aurifaber. Gotha, F. A. Perthes, 1876. S. 1—17.

1) Vorrede, S. IX.

2) Rudolphi Collini Summa colloquii Marpurgensis bei Hospinian, Histor. sacram. (ed. II.), II, 123b—126b; auch (weniger gut) in Zwinglii Opera, ed. Schuler et Schulthess, IV (Tiguri 1841), p. 175 bis 180.

3) L. J. K. Schmitt, Das Religionsgespräch zu Marburg im Jahre 1529. Marburg 1840.

4) Das Dogma vom heiligen Abendmahl II (Frankfurt 1846), S. 308 f.

5) Hessische Kirchengeschichte II, 1. Abteil. (Marburg 1855), S. 35 ff.

6) Schwäbische Reformationsgeschichte, Tübingen 1855, S. 119 ff.

7) Ulrich Zwingli II (Leipzig 1869), S. 238.

8) Martin Luther, sein Leben und seine Schriften, II (Elberfeld 1875), S. 619.

9) Ob sie nicht schon früher, wenigstens teilweise, ans Licht getreten ist, muss ich wegen Mangel an Hülfsmitteln unentschieden lassen.

10) Diese Exegesis hat einen selbständigen Titel, auf dem Wigand

Anhang desselben: *Exegesis colloquiorum aliquot, cum sacramentariis habitorum*, (Lipsiae 1584) fol. 424ª—431ª. Früher gehörte dieser *Anonymus Wigandi* zu den allgemein bekannten Quellen; so finden wir ihn angeführt bei Löscher [1]), Buddeus [2]), Joh. Alb. Fabricius [3]), Salig [4]), Füsli [5]) bis herab auf Planck [6]), Ukert [7]), v. Rommel [8]); und selbst noch von Gieseler [9]) wird er citirt, aber auch nur citirt; benutzt ist er von allen Genannten wenig oder gar nicht. So hätten wir hier eine in neuerer Zeit von niemandem ausgebeutete Quelle vor uns, wenn nicht, was dem neuesten Herausgeber entgangen ist [10]), dieser Anonymus von Abrah. Scultetus, dem er handschriftlich vorgelegen hat, dem eignen Bericht [11]) zu

---

nicht genannt ist, daneben aber die Folio-Zählung des Hauptwerkes (fol. 423—582).

1) Val. E. Löscher, Ausführl. Historia motuum I (1707), S. 158 (2. Aufl. 1723, S. 147).

2) Franc. Buddei dissertatio historico-theologica de colloquiis charitativis saeculo XVI. per Germaniam irrito eventu institutis. Jen. 1719 (auch in den Misc. sacra, Jen. 1727, III. 403—528; s. p. 492).

3) Centifolium Lutheranum (Hamburg 1728), S. 103.

4) Historie der Augsb. Confession I (Halle 1730), S. 145.

5) J. C. Füsslin, Beyträge zur Erläuterung der Kirchen-Reformationsgeschichten des Schweitzerlandes III (Zürich 1747), S. 156 und Vorrede S. XVIII.

6) Geschichte unsers protest. Lehrbegriffs III (2. Aufl. Leipz. 1792), S. 518.

7) Luthers Leben (Gotha 1817) II, 231.

8) Philipp der Grossmütige II (Giessen 1830), S. 222. Rommel scheint hier (fälschlich) Osiander für den Verfasser zu halten.

9) Lehrbuch der Kirchengeschichte III, 1 (Bonn 1840), S. 236.

10) Es ist das um so auffallender, als Schirrmacher von einem Stücke der Relation (S. 15, von *Tum Lutherus testamenti — mortalium probare potest)* doch selber richtig bemerkt, dass es sich „fast wörtlich" in Sculteti annales finde (Vorrede S. IX, Anm. 1). Diese Uebereinstimmung hätte doch, sollte man meinen, reizen müssen, das genauere Verhältnis der beiden Berichte zu untersuchen. — Beiläufig mag angemerkt sein, dass nicht, wie Schirrmacher a. a. O. meint, „der Anfang der Relation" (S. 3) fast wörtlich bei Sleidan steht, sondern die Relation fängt erst S. 5 an und Aurifaber hat derselben als Summarium die betreffende Erzählung Sleidans ed. Chr. C. am Ende I. 380 f. (mit einigen redactionellen Veränderungen) und ausserdem das bekannte, unzählige Male gedruckte Gedicht des Euricius Cordus (Schirrmacher, S. 4) vorausgeschickt (zwei Stücke, die von Schirrmacher wohl besser fortgelassen wären). Und zwar hat Aurifaber den Sleidan ziemlich gedankenlos ausgeschrieben, indem er auch den unrichtigen Satz mit herübernahm: „Solus autem Lutherus atque Zwinglius causam disceptabant", während in der nachfolgenden Relation als dritter Hauptredner wieder und wieder Oekolampad auftritt.

11) Abrah. Sculteti Annalium evangelii passim per Europam.. r enovati Decas secunda (Heidelbergae 1620), p. 197 sq. 216—229.

Grunde gelegt und zum Teil wörtlich ausgeschrieben worden wäre und dann in dieser Fassung vielfach auf die neueren Darstellungen Einfluss gewonnen hätte.

Das Verhältnis der Relation Scultets zu unserem Anonymus verdient mit ein paar Worten genauer gezeichnet zu werden.

Nachdem Scultetus nach einer einleitenden Erzählung (p. 195—198) vier Briefe Melanchthons, Luthers, Butzers und Oekolampads, welche über das Marburger Colloquium berichten, mitgeteilt hat (p. 198—215), fährt er (p. 215) fort: da man glaube, dass nicht nur Luthern, sondern auch dem Melanchthon in ihrer Darstellung der Marburger Vorgänge etwas Menschliches begegnet sei, so habe er bona fide zwei handschriftliche Relationen verglichen, deren eine er aus der Schweiz, deren andere er aus der Bibliothek seines Collegen, des Kurpfälzischen Consistorialrates Wilh. Schumann, erhalten habe. Wenn man sich auf diese Berichte verlassen dürfe, so sei mit Beiseitelassung der im Colloquium beiläufig vorgekommenen Streitigkeiten das Wesentlichste Folgendes gewesen, was er (p. 216—229) in einem ausführlichen Berichte darlegt. Schon ein flüchtiger Blick zeigt, dass dasjenige Manuscript, welches ihm die Bibliothek Schumanns geliefert hatte, identisch ist mit dem Anonymus, den, ohne dass Scultetus es ahnte, Joh. Wigand schon vor 36 Jahren gedruckt hatte; und zwar hat Scultetus von dieser Handschrift einen sehr ausgiebigen Gebrauch gemacht. Schon in seiner einleitenden Erzählung hat er, ohne seine Quelle anzudeuten, eine Reihe von Sätzen fast wörtlich aus dem Berichte des Anonymus entlehnt [1]); vollends aber seinem Bericht über die Hauptdisputation vom 2. October (p. 216—226) ist der Anonymus fast ausschliesslich zu Grunde gelegt, so dass die schweizerische Quelle nur an ganz wenigen Stellen ausnahmsweise zu Worte kommt [2]); während

---

1) S. 197f.; vgl. damit den Anonym. bei Wigand fol. 424b, Schirrm. p. 5 (die erste halbe Seite: *Die Jovis — id quod sequenti die Veneris ita factum est).* So entnahm Scult. an dieser Stelle aus dem Anonymus z. B. die eigenartige Begrüssung Butzers durch Luther (tu es nequam et nebulo), welche von hier aus in alle neueren Darstellungen eingedrungen ist.

2) nur p. 218 in den Sätzen: „Si juberet, inquit, fimum comedere, facerem, satis sciens, hoc mihi esse salutiferum. Uterque tandem protestatus est, se in sua sententia perseveraturum, quando neuter alteri satisfecisset“ und „praejudicii Lutherum accusat, protestantem se a sua nolle decedere sententia“ und p. 219 in den Sätzen: „Zwinglius scripturas inter se esse conferendas monet, tropos usitatos esse in Scriptura, ut cum audis: fratres Christi, et signatum pro signo saepe poni; — item Phase est transitus“ und „Lutherus frater pro patrueli ex Scriptura probatur, sed hic: hoc est corpus meum, tropus non potest probari.“ Es lässt sich leicht feststellen, welche schweizerische Quelle Scultetus für das Hauptgespräch vom 2. October benutzt hat. Es war

umgekehrt der Bericht über das Gespräch vom 3. October (p. 226—229) hauptsächlich auf Grund schweizerischer Mitteilungen gegeben ist mit nur gelegentlicher Benutzung des Anonymus [1]). Scultetus' Darstellung des Hauptgespräches ist daher nichts anderes als ein ziemlich wortgetreuer Auszug aus dem Anonymus: der Faden des Gespräches ist treu und genau festgehalten, in der Ausführung einiges ausgelassen [2]), anderes verkürzt (mitunter auch in der Art, dass verschiedene Wechselreden durch Zusammenstellung der wichtigsten Argumente in eine zusammengezogen sind [3]), manches ist frei reproducirt, sehr vieles aber wörtlich oder doch mit nur ganz unwesentlichen Abweichungen wiedergegeben [4]). Doch wird es kaum der Bemerkung bedürfen, dass dieser Auszug keinen genügenden Ersatz darbietet für den seit 1584 vorliegenden Originalbericht.

Ueber den Verfasser desselben lässt sich vorläufig nichts

---

ein Bericht, der ebenfalls, ohne dass Scultetus es wusste, schon 1602 von Hospinian im 2. Bande seiner Historia sacramentaria gedruckt war. Die beiden ersten und der letzte der oben mitgeteilten Sätze sind wörtlich, der dritte dem Sinne nach aus Collin entnommen (bei Hospin. l. c. p. 124[a] und 124[b]).

[1]) Dieser ist benutzt p. 226 für die Einleitungsformel, die erste Antwort Luthers und die 2. Rede Zwinglis und Luthers; ferner ist p. 228 eine halbe Seite fast wörtlich aus dem Anonym. entnommen: „Adducit igitur alium locum Augustini — ut a disputatione utrinque cessetur" (cf. Wig. fol. 430[a], 431[a]; Schirrm. p. 15 sq. 17). — Auch für diesen Teil des Gespräches wird sich die Schweizerische Quelle, welche Scultetus zu Grunde gelegt hat (es ist dies hier nicht ausschliesslich Collin), noch mit Sicherheit nachweisen lassen. Auf alle Fälle lässt sich schon jetzt so viel sagen, dass der Bericht des Scultetus als ein nur aus uns noch erhaltenen Quellen abgeleiteter für die Darstellung des Ganges der Disputation in Zukunft nicht mehr in der bisherigen Weise verwertet werden darf.

[2]) Grössere Partien nur zweimal, und hier ist die Auslassung beide Male ausdrücklich angemerkt: p. 220: „Atque hoc loco altercatio suborta de quaestione, an malus sacerdos corpus Christi efficere possit, nec ne, Zwinglio negante, Luthero affirmante" (cf. Wig. fol. 427[a] sq., Schirrm. p. 10); und p. 223: „Hic quaedam interjecta sunt de vera Christum exaltatum considerandi ratione" (cf. Wig. fol. 428[b] sq.; Schirrm. p. 13).

[3]) So die Reden Zwinglis p. 219 oben und in der Zusammenfassung der Argumente Zwinglis und der Entgegnungen Luthers p. 219 bis 221.

[4]) Man wird nicht von mir erwarten, dass ich für die Richtigkeit des in den letzten Sätzen gegebenen Ergebnisses einer Vergleichung der beiden Berichte erst einen Beweis liefere; ich müsste dann diese Miscelle mit einem Ballast höchst langweiliger Einzelheiten beladen. Wörtlich oder doch nahezu wörtlich aufgenommen hat Scultetus etwa ein Drittel des Schirrmacherschen Textes, von den zahlreichen wörtlichen Anklängen in den verkürzten Partieen abgesehen.

Bestimmtes sagen. Dass er von einem Anhänger Luthers und einem Ohrenzeugen herrührt, würde man auch ohne die ausdrückliche Versicherung Wigands [1]) aus dem Berichte selbst auf den ersten Blick warnehmen. Jedenfalls müssen wir den Verfasser unter den sächsischen Theologen suchen. Anwesend zu Marburg waren ausser Luther und Melanchthon bekanntlich nicht nur Justus Jonas, sondern auch Caspar Cruciger, Friedrich Mecum, Justus Menius und Luthers Amanuensis Georg Rörer [2]). Unter diesen hat man also die Wahl.

Wichtiger ist es, zum Schluss noch die Beschaffenheit der beiden jetzt vorliegenden Texte ins Auge zu fassen, welche nicht unwesentlich von einander abweichen. Die zahlreichen indifferenten Abweichungen in einzelnen Wörtern oder ganzen Wendungen, vollends in Stellung der Wörter, Interpunction und dergleichen sind dabei selbstverständlich zu übergehen.

Der Text Wigands (**W**) ist ungleich correcter und zugleich vollständiger als der Aurifabers (**A**). Allerdings haben wir es mit Dank anzuerkennen, dass **W** an einer ganzen Reihe von Stellen durch **A** verbessert wird [3]), wennschon nur an wenigen von Belang [4]). Aber zahlreicher im Vergleich damit und vor

---

1) Wig. fol. 424b: Quomodo vero sit facta collatio, narrationem et consignationem cujusdam, qui interfuit, visum est subjicere.

2) Vgl. z. B. Frid. Myconii Hist. reform. (Leipzig 1718), p. 89.

3) An minder belangreichen oder von selbst auffallenden Schreib- oder Druckfehlern ist Folgendes zu verbessern:
fol. 425a Z. 6 von oben lies *quas quidam* statt *quas quidem.*
ibid. Z. 12 von unten lies *de claritate verbi dei* statt *de caritate verbi dei.*
fol. 427a Z. 12 von oben lies *afferre* statt *offerre.*
fol. 428b Z. 15 von oben lies *abfuturum* statt *adfuturum.*
ibid. Z. 12 von unten *nitimur* statt *utimur.*
fol. 429a Z. 1 von unten lies *imaginis* statt *imagines.*
fol. 430b Z. 5 von oben lies *sed* statt *seu.*
ibid. Z. 6 von unten lies *ideoque* statt *adeoque.*
fol. 431a Z. 7 von oben lies *corpus et sanguinem* statt *corpus sanguinem.*
ibid. Z. 18 von oben lies *se cogi non posse* statt *cogi non posse.*
An Auslassungen ist hier anzumerken:
fol. 427a Z. 6 von unten ist nach *efficacia sint* ausgefallen: *ad efficiendum id quod sonant.*
fol. 427b Z. 15 von oben ist vor *in coena* ausgefallen *in terra.*
fol. 428b Z. 15 von unten ist *semper* nach *se non* einzuschalten.
fol. 430a Z. 13 von unten ist *esse* nach *in uno loco* ausgefallen.
fol. 430b Z. 14 von unten lies *consentaneum esse.*

4) fol. 425a ist in der Aufzählung der den Schweizern vorgeworfenen Abweichungen ein Punkt ausgelassen: vor *de vocali verbo* muss eingeschoben werden: *de potestate clavium.* — fol. 426b: statt *credentibus, qui non spiritualiter tantum, sed simul etiam corporaliter manducent* ist zu lesen: *credentibus, qui non corporaliter*

allem schlimmer sind die den Sinn oft arg entstellenden Fehler von **A**. Auch von den Schreibfehlern [1]) abgesehen bleiben deren noch genug.

---

tantum, sed etiam simul spiritualiter manducent. — fol. 426b ist mit **A** zu lesen: *credit tamen sub pane et vino os manducare.* — fol. 427a Z. 8 von oben ist *verba* nach *concessit* ausgefallen. — Ibid. Z. 12 von unten: *Lutherus concessit;* **A** liest besser: *respondit.* — Ibid.: *cui commissa esset verbi, eidem et signorum dispensatio;* hier sind nach **A** einige Worte ausgelassen; es ist zu lesen: . . *eidem et signorum administratio commissa est, imo est major verbi quam signorum dispensatio.* — fol. 427b Z. 1 von unten lies *ergo Christi corpus in coena non est* statt . . *in coelo non est.* — fol. 428a ist statt des sinnlosen Satzes *non dubium est, quin si non praesentia illius non nobis solum non utilis sit, sed et impediat* zu lesen *non dubium est, quin si non abeat, praesentia illius nobis non solum non utilis est, sed* cet. — fol. 428b Z. 14 von oben ist statt *Secundum divinitatem, gratiam et poenam suam* zu lesen: . . . *potentiam suam.* — fol. 431a Z. 4 von oben ist *respondit* zum Folgenden zu ziehen. — Abgesehen von dem bedenklichen, jedenfalls fehlerhaften Zusatz, welchen **A** zu fol. 427a nach den Worten *sicut alii corporis cibi* hat *(sed ubi manducans se ipsum digerit et in se transmutat;* Schirrm. p. 9), bietet **W** nur ein Mal eine kürzere Fassung: während es fol. 430b heisst: *Respondit Lutherus ad utramque interpretationem,* lesen wir in **A** (Schirrm. p. 16): *Respondit Lutherus, se istam interpretationem in neutro istorum verborum accipere.*

[1]) Als solche, zum Teil sehr böse Schreibfehler, welche der aufmerksame Leser des Schirrmacherschen Textes meist von selber verbessern kann und wo **W** das Richtige bietet, merke ich folgende an:

S. 5 Z. 4 von unten l. *conferret* st. *conferet.*
S. 6 Z. 18 von unten l. *alicubi* st. *alicui.*
S. 6 Z. 10 von unten l. *se non consentire.*
S. 6 Z. 8 von unten l. *sonant* st. *sonarent.*
S. 6 Z. 6 von unten l. *esse* st. *esset.*
S. 6 Z. 2 von unten l. *alicubi* st. *alicui.*
S. 7 Z. 15 von oben l. *voluisse* st. *valuisse.*
S. 7 Z. 17 von unten l. *ansa* st. *ansam.*
S. 7 Z. 14 von unten l. *esse* st. *sese.*
S. 7 Z. 9 von unten l. *duplicis* st. *duplici.*
S. 8 Z. 5 von unten l. *in propheta manifesta est allegoria* st. . . . *elegantia.*
S. 9 Z. 7 von unten l. *cibum esse adeo verum et utilissimum, qui a manducantibus digeri non possit* st. . . . *quia manducantibus* etc.
S. 9 Z. 2 von unten l. *sed cum . . proferantur . . significant* st. *si cum . . proferatur . . significat.*
S. 11 Z. 1 von oben l. *si, cum sit in coelo, nos quaeramus eum in terra* st. *cum sit in coelo et nos quaeramus* etc.
S. 11 Z. 18 von unten l. *ad istam manducationem.*
S. 12 Z. 6 von unten l. *producta* st. *praedicta.*
S. 13 Z. 1 von oben lies *pauperes, quibus suo nomine benefacere possemus* st. *suo more.*
S. 13 Z. 2 von oben l. *sententiam* st. *sententia.*
S. 13 Z. 5 von oben l. *sursum* st. *rursum.*
S. 13 Z. 18 von oben l. *ita ut certi simus* st. . . . *sumus.*

S. 9 steht wider den Sinn: „Quod haec Christi concio *non* ad spiritualem manducationem pertineat, satis manifestum est, quod *et* hanc carnalem omnino repudiavit"; es muss heissen: „haec Christi concio *cum* ad spiritualem manducationem *tota* pertineat, satis manifestum est, quod *per* hanc carnalem omnino repudiavit". (cf. Wig. fol. 426[b]).

S. 10 heisst es: „Si persona proferentis respicienda omnino non est, *adeoque* si impius in impiorum coetu coenae verba profert, *et* tamen efficacia sunt . ., creditur" etc. **W** fol. 427[a] liest besser: „Si persona proferentis respicienda omnino non sit *adeo, ut*, si impius . . . proferat, *ea* tamen efficacia *sint*" etc.

Ebend.: „de hac *incertus*, de illa nemo dubitare potest"; es ist zu lesen: „de hac enim *nemo certus esse*, de illa vero dubitare nemo potest" (cf. Wig. fol. 427[a]).

S. 12 steht ganz verkehrt: „Dicit *idem, non* ipsum corpus esse in coena" für: „Dicit *item, hoc* ipsum corpus" etc. (cf. Wig. fol. 428[a]).

Ebenda wird der Sinn völlig verkehrt, indem eine Auslegung Luthers den Gegnern in den Mund gelegt wird: „Verum cum ab adversariis quaeres, cur non in hac sententia potius quam in verbis coenae faciant tropum, *tunc dicent:* Videri sibi germanum ejus sensum esse, quod" etc. Dagegen liest **W** (fol. 428[b]): „Verum si adversariis cum coenae verbis haec sententia congruere [1]) videretur, quare non in hac potius quam in illis tropum facerent? *Hunc dicens* videri sibi germanum esse sensum, quod" etc.

S. 13 Z. 17 von unten l. *nae* st. *ne*.
S. 14 Z. 5 von oben l. *Ita et haec figura* st. *Ita ut haec fig.*
S. 14 Z. 12 von unten l. *non tamen* st. *nec tamen*.
S. 14 Z. 1 von unten l. *repraesentative* st. *repraesentive*.
S. 15 Z. 4 von oben l. *sonent* st. *sonant*.
S. 15 Z. 10 von unten l. *μορφὴν σχήματι Phil. 2* st. *μορφωχτιμα*.
S. 15 Z. 5 von unten l. *esset* st. *esse*.
S. 16 Z. 11 von oben l. *Ad quem* st. *Ad quam*.
S. 16 Z. 14 von unten l. *hoc egisse* st. *hec egisse*.
S. 16 Z. 4 von unten l. *sit* st. *est*.
S. 17 Z. 17 von unten l. *debere* st. *deberi*.

An kleineren Auslassungen notire ich beiläufig: S. 8 Z. 5 von oben ist *tantum* vor *precipi* ausgefallen; ibid. Z. 8 von oben ist *imo docemus* nach *minime negamus* ausgelassen; ibid. Z. 2 von unten *Exigente Christo;* l. *exigente id Christo,* was mit dem vorhergehenden zu verbinden ist; S. 9 Z. 4 von unten ist *quam* hinter *nihil aliud* ausgefallen.

[1]) Auch das *congruere* ist falsch; es ist dies eine der wenigen Stellen, an denen beide Texte aus Scultetus berichtigt werden müssen; Scult. liest p. 223: „Verum si adversariis dictum hoc cum coenae verbis videatur *pugnare,* quaerit: cur non in hoc potius" etc.

Auch S. 13 hat **A** Verwirrung angerichtet, indem er dem Oecolampadius folgende Worte in den Mund legt: „Non sic haerendum est in humanitate et carne Christi, sed rursum in divinitatem Christi mentem extollendam. Humanitatem Christi plus satis *extenuari.*“ Das Richtige bietet **W** (fol. 428b): „Hic monere Lutherum Oecolampadius coepit, ne sic in humanitate et carne Christi haereret, sed sursum in divinitatem Christi mentem extolleret, humanitatem Christi plus satis *extenuans.*“

Ebenda hat **A** einen Vordersatz ausgelassen, so dass sein Nachsatz, falsch verbunden, keinen Sinn giebt. Vor „ita ut certi sumus“ [l. simus] fehlt: „Secundum spiritum autem cognoscimus“ (cf. Wig. fol. 429a).

Ebenda in der Entgegnung Zwinglis liest **A** fälschlich: „Cum tamen ipsi *velitis* sinechdochen figuram, admittere cogamini.“ Es muss heissen: „cum tamen ipsi *velitis, nolitis* figuram Synecdochen admittere cogamini (cf. Wig. fol. 429a).

Dazu kommt die üble Interpunction, welche durch Auseinanderreissen der Satzhälften oder durch Verbindung nicht zusammengehöriger Satzteile den Sinn oft stark verdunkelt [1]).

Doch **A** ist nicht bloss durch diese Fehler entstellt, sondern unterscheidet sich auch durch eine Menge von Auslassungen und einige Verkürzungen des Textes zu seinem Nachteile von **W**. Nicht nur, dass hier die Zeitangaben fehlen, welche für die Vergleichung mit den Berichten Anderer von Wert sind [2]): **W** hat oft auch ausführlichere Uebergänge [3]) oder ist im Dialog in

---

[1]) Ich gebe nur ein paar Beispiele. S. 7 heisst es: „quantumvis enim carnalia videantur ipsis, esse tamen interim nihilominus summae majestatis, id quod negare nemo potest; verba et opera adeoque neutiquam carnalia et humilia“ (l. . . potest, verba et opera, adeoque . .). S. 10: „Mali sacerdotis verbum. Christi corpus efficere non potest.“ S. 11: „Cur non potius in hac sententia? Ascendit in coelum, tropus fingitur.“ (statt . . . sententia: Ascendit cet., tropus fingitur?“).

[2]) S. 9 vor „Zwinglius: Scriptum est“ fehlt die Angabe, dass das Folgende der Disputation des Sonnabend-Nachmittag angehört; vgl. Wigand fol. 426b: „Atque de hac re cum satis rixatum utrinque esset, ad prandium est discessum. *A prandio*“ etc. S. 15 vor „Zwinglius urgere rursus“ ist einzuschalten: „Dominica ante meridiem Zwinglius cum Luthero“ (W. 430a).

[3]) S. 8 hat **A** kurz: „Hic dixit Zwinglius: Judaeorum errori Christus respondere voluit“, während wir bei Wigand fol. 426a lesen: „Dehinc congressus cum Luthero Zwinglius. Zwinglius priusquam quicquam conferret, praefatebatur, se nihil acerbe adversus Lutherum dicere nec meminisse velle eorum, quae duriora fortassis utrinque alter in alterum scripsisset, tantum operam daturum, ut quantum per se liceret, e tenebris veritas eueretur, rogans simul ut ne alter alterum haereseos crimine notaret. Deinde argumentum ex 6. cap. Joh. deprompsit, in hanc forman. Judaeorum errori“ etc. Aehnliche Auslassungen oder Verkürzungen der Uebergangsformeln finden sich oft.

einzelnen Wendungen ausführlicher und genauer als **A** [1]). Es würde sich nicht verlohnen, alle diese Lücken hier anzugeben. Die bisherigen Bemerkungen werden ohnehin schon die Wahrnehmung nahe gelegt haben, dass wer diese Quelle benutzen will gut tut, unter Berücksichtigung der oben angemerkten Verbesserungen sich an den Wigandschen Text zu halten.

Bei der oben (S. 629) angedeuteten Vermutung, dass die in Rede stehende Relation, obwohl kein einziger der mir bekannten Autoren einen anderen Druck kennt, möglicherweise schon vor 1584 ans Licht getreten sei, dachte ich daran, dass Wigand selbst schon früher den Bericht ganz oder teilweise veröffentlicht haben möchte. Diese Vermutung hat sich bestätigt. Denn es ist mir nachträglich geglückt, den Bericht schon in einer neun Jahre älteren Schrift Wigands zu entdecken. Er ist gedruckt, und zwar, wenn wir Wigand trauen dürfen, überhaupt zum ersten Male, in dem Buche: „Argumenta Sacramentariorum, refutata per D. Mart. Lutherum. Ex scriptis Lutheri ad usum Ecclesiae Christi bona fide collecta, per: D. Johan. Wigandum. Item: Colloquium Marpurgense, tali modo hactenus non impressum. M.D.LXXV.“ (Ich verdanke die Schrift der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel.) Hier lesen wir fol. 154ᵃ—175ᵇ unter dem besonderen Titel: „Colloquium Marpurgense super causa sacramentaria anno domini 1529. A quodam qui interfuit collectum“ genau denselben Bericht, welchen Wigand dann 1584 in seiner *Exegesis* abermals herausgab (doch ohne auf den früheren Druck zu verweisen). Beide Wigandsche Drucke stimmen auf das genaueste mit einander überein, so dass alles, was ich oben über den Druck von 1584 bemerkte, auch für diesen älteren

---

1) Während **A** S. 8 die ziemlich abgerissenen Sätze hat: „Zwinglius: Ezech. 5. De capillorum et barbae in tres partes divisione. Ista est Jherusalem. In qua sententia ‚est‘ pro ‚significat‘ necesse est intelligi. Ergo et in hac quoque sententia: hoc est corpus meum, similiter interpretari oportet“, lesen wir bei **W** fol. 426ᵃ: „Posthaec Zwinglius locum ex Ezechiele 5 de capillorum et barbae in tres partes divisione produxit, maxime haec verba: Ista est Hierusalem, in qua sententia verbum substantivum ‚est‘ pro ‚significat‘ necesse esset intelligi, inde probare volens, in hac quoque sententia: hoc est corpus meum, oportere similiter interpretari.“ — S. 10: „quemadmodum verbum dei et deus adeo ipse credulis utile remedium ac verbum vitae aeternae est“; **W** fol. 427ᵇ giebt den Gedanken, um den es sich handelt, genauer wieder: „. . . quemadmodum et verbum dei et deus adeo ipse. Porro quemadmodum incredulis inutilis ac laetifera, ita et credentibus utilis, remedium ac vita aeterna esset.“ Aehnliches häufig.

gilt [1]). — Beachtenswert ist, das Wigand hier (Vorrede, Blatt 8[b]) Auskunft darüber giebt, wie er zu diesem Berichte gekommen ist: „Adiunxi autem Colloquium Marpurgense, exceptum et descriptum a viro erudito, qui interfuit. Ego vero accepi ante annos fere triginta [2]) a D. Michaele Coelio, qui Smalcaldiae celebri conventui Theologorum interfuit.“ [3])

---

[1]) Selbst in der Interpunction herrscht in allen wichtigen Punkten Uebereinstimmung. Orthographische Abweichungen kommen selten vor, und ebenso selten sind die sonstigen kleinen, ganz gleichgültigen Differenzen. Man sieht leicht, dass Wigand diesen älteren Druck dem neuen zu Grunde gelegt hat, doch erst nachdem einige Druckfehler verbessert waren. Von den oben S. 633 Anm. 3 u. 4 gegebenen Verbesserungen enthält an sieben Stellen auch der Druck von 1575 das Richtige; an den übrigen Stellen sind beide Drucke gleich fehlerhaft.

[2]) Also etwa 1546; denn von 1546—1553 war Wigand gemeinsam mit Coelius Prediger in seiner Vaterstadt Mansfeld.

[3]) Gemeint ist der Convent von 1537, auf welchem Coelius auch die Schmalkaldischen Artikel mit unterschrieb (s. R. p. 357). Auch in seiner Selbstbiographie erwähnt Wigand diesen Umstand (Unschuld. Nachr. 1738, S. 605). — Ueber den Mansfelder Schlossprediger und Decan Mag. Mich. Coelius ist zu vergl. Bieck, Dreyf. Interim, S. 188; Salig I, 637ff. III, 506ff.; Rotermund, Erneuertes Andenken I, 177ff.; Krumhaar, Die Grafschaft Mansfeld, S. 110f. 175ff. u. oft; Burckhardt, Luthers Briefwechsel, S. 249. 250. 371.

REGISTER.

I.

Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke.

11. Jahrhundert: Aufzeichnungen über einen jüdischen Proselyten Wecelinus 447—450.
1525 Dec. 22: Luther an Marquard Schuldorp 321 fg.
1541 April 1: Johann Eck an den Cardinal Farnese 472 f.
1542 Januar 1: Johann Eck an Papst Paul III. 473 f. [1]).
1547, Januar 20: Christoph Walther an Andreas Aurifaber 166—170.

---

[1]) Zu diesen beiden Briefen sind einige Berichtigungen nachzutragen, welche der Herausgeber vornehmlich der Güte des Herrn Dr. v. Druffel in München, zum Teil auch einer nochmaligen Collation durch Herrn V. Schulze in Neapel verdankt. 1) Eck an Farnese: dieser Brief ist nicht Original, sondern Copie. Z. 1 salutem] lies pro salute. Z. 4 Sedis Apostolicae et S^mi^ D. N.] die Copie hat Sed. Aptice et S. D. N., was Herr Dr. v. Druffel auflösen will: sedi apostolicae et sanctissimo. Z. 11 et] lies etiam. Z. 18 et] l. etiam. vero] l. ergo. Z. 20: das m [milibus] ist zu tilgen. Z. 29: Princeps] l. apostolice Princeps. — 2) Eck an den Papst: S. 474 Zeile 2: ms. relligere] lies intelligere. Z. 3: parte] Herr Dr. v. Druffel liest das sehr undeutlich geschriebene Wort jedenfalls richtiger cavi. Z. 6: perpetuo] l. Ita perpetuo. Z. 7 lies Romanam ecclesiam ac Rev^mum^. Z. 8 l. Catholicos Rev^mos^. Z. 11: maledictionibus] l. maledicentiae. Z. 13: quia] l. ita. Z. 15 laco] Druckfehler für lacu. Die Datirungszeile lautet genau genommen: Ingolstadii Baioariae Kl. Jan. anno 42 supra sesquimillesimum E[st] S[tis]T. — Endlich schulde ich Herrn Dr. v. Druffel Dank für die Mitteilung, dass die Farnesischen Papiere zu Neapel aus Acten der apostolischen Kanzlei bestehen, in der grade die an den Papst bestellten Briefe niedergelegt wurden. Hiernach ist die Vermutung S. 474 A. 1, dass der Aufbewahrungsort des Briefes einen Anhaltspunkt für die Nichtbestellung an die Adresse gewähren könne, zu unterdrücken.

1563: Memoire des Cardinals von Lothringen über die kirchlichen Zustände in Frankreich 325—328.
1758: Auszüge aus der „Instruction au Duc de Richelieu, Gouverneur Général de Guyenne“ 172 f.

II.

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

Acta Sanctorum, Auctarium Octobris 143.
Archives des missions scientifiques et littéraires III, 2: 420. 432 f.
Arndt, Bischof Marius von Aventicum 293. 296.
Aubé, S. Justin Philosophe et Martyr 129. 130 f.
—, Histoire des persécutions 141. 142 ff.

Bährens, De phoenice 132.
Balbani, Galeazzo Caracciolo 613 f. 624.
Baudissin, Der Ursprung des Gottesnamens Ἰάω 125. 128.
Benoit, Un martyr du Désert. Jacque Roger 437. 441.
Benrath, Bernardino Ochino 613. 618 ff.
Bensly, The missing fragment of the latin translation of the fourt book of Ezra 118. 124.
Bernhardt, Vulfila oder die gotische Bibel 297 f.
Berthault, Mathurin Cordier 420. 425 f.
—, J. Saurin et la prédication protestante jusqu'à la fin du règne de Louis XIV: 437. 439.
Beyschlag, Zur Johanneischen Frage 113 fg.
Biéchy, L'Afrique au IVme siècle 285.
Bleek-Mangold, Einleitung in das N. T. 111 f.
Böhringer, Die Kirche Christi VII: 286. 290.
Boissier, Les origines de la poésie chrét. 129. 136.
Bonnet, Derniers Récits du seizième Siècle 435. 437. 613. 621 f.
—, Un mariage sous François I: 613. 622.
Brewer, Letters and Papers of the Reign of Henry VIIIth, IV: 597. 601 f.
Brugsch-Bey, Neue Bruchstücke des Cod. Sin. 134.
Bryennios, Neue Ausgabe der Clemensbriefe 267 f. 305 ff.
Bulletin historique et littéraire de la Société de l'histoire du Protestantisme français 416.
Butler, Charles the First 603.

Calvini Opera Vol. XIII. XIV: 419. 421 f.
Cantù, Italiani illustri I: 430.
Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols 130. 138 ff.
Castan, Histoire de la papauté 304.
Ciampi, J. Cassiodori 286. 290.
Claparède, Les réfugiés protestants du pays de Gex 438.
Comba, Galeazzo Caracciolo 613 f. 624.
Corpus Reformatorum Vol. 41. 42: 419. 421 f.
Correspondance de François de Lorraine duc de Guise avec Christophe duc de Wurtemberg 432.
Cougny, Hotman 432.
Creighton, The Age of Elizabeth 600.

Dalwigk, François de la Noue 420. 430 f.
De Leva, Storia di Carlo V, III: 613. 614 ff.
Desnoiresterres, Voltaire VI: 437. 441 f.
Deutsch, Drei Actenstücke zur Geschichte des Donatismus 142. 146 f.
Diel, Maximinus und Paulinus von Trier 287. 292.
Doumergue, L'unité de l'église réformée de France 442. 444.
Dräseke, Ciceronis et Ambrosii de officiis libri tres 286. 290.
Drapeyron, De la substitution d'un épiscopat germain à l'épiscopat romain en Gaule 304.

Ebrard, Die Keledei in Irland und Schottland 297 ff.

Felice, de, Histoire des Protestants de France, continuée par Bonifas. VI. édit.: 418 f.
Ferrière, le comte de la, Deuxième rapport etc. 420. 432 f.
Finger, Waren die ersten Christen Communisten? 116.
Flach, Synesii hymni metrici 286 f.
Frossard, La Tour de Constance 441.
Funk, Johannes Chrysostomus 286. 290.

Gaillardin, Histoire du règne de Louis XIV, V: 437.
Gardiner, History of England 1624—28: 597. 604.
Gardthausen, Ammiani Marcellini quae supersunt 292. 293 f.
Gaufrès, Les colléges protestants III: 420. 426 ff.
Gaullieur, Histoire du collége de Guyenne 427.
v. Gebhardt, Martyrium Polycarpi 117. 121. 127.
v. Gebhardt, Harnack, Zahn, Patrum Apostolicorum Opera I: 117 ff.
Geyler, Das System des Manichäismus und sein Verhältnis zum Buddhismus 125. 128 f.
Görres, Zur Kritik einiger Quellenschriftsteller der späteren römischen Kaiserzeit 135. 293. 294 f.
Görres, Kritische Untersuchungen über die Licinianische Christenverfolgung 141. 145 f.

Haag, Eug. et Em., La France protestante, neue Ausgabe von H. Bordier 417 f.
Hahn, Die Briefe und Synoden des Bonifacius 298. 301.
Hale, The Fall of the Stuarts 600.
Hansen, Vie de St. Hilaire de Poitiers 292.
Harnack, Beiträge zur Gesch. der marcionitischen Kirchen 125. 127 f.
—, Ueber eine altbulgarische Version der Schrift Hippolyts de antichristo 129. 132 f.
—, Patr. Apost. I: 117 ff.
Harpsfield, The Divorce of Henry VIIIth 601.
Hase, C., Geschichte Jesu 113 f.
—, C. A., Bernardino Ochino 613. 620 f.
Haupt, Marci Diaconi vita Porphyrii ep. Gazensis 286. 289.
Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte 119.
v. Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl. II: 302 ff.
Henning, Ein Brief des Kaisers Julian 292 f.
Hertel, Columbas Leben und Schriften 297. 299.
Hertlein, Juliani Imper. quae supersunt 292 f.
Hertzberg, G., Die Geschichte Griechenlands unter d. Herrschaft der Römer III: 284 f.
—, H., Ueber die Chroniken des Isidorus v. Sevilla 293. 297.
Hilgenfeld, Einleitung in das N. T. 111 ff.
—, Hoekstra und der Philipperbrief 115.
—, Petrus in Rom 116 f.
—, Papias von Hierapolis 117. 119 f.
—, Der Gnostiker Apelles 125. 127.
Höfner, Zur Gesch. des Kaisers Septimius Severus 144.
Hoekstra, Over de Echtheid van den Brief aan de Philippensen 115.
v. Hofmann, Die Petrusbriefe und der Brief Judä 116.
Holder-Egger, Ueber d. Weltchronik des sog. Severus Sulpitius 293. 295 f.

Hollenberg, Zu Theodorus Mopsvest. 290.
Holsten, Der Brief an die Philipper 115.
Holtzmann, Umschau auf dem Gebiete der neutestam. Kritik I: 113.
—, Hermas und Johannes 117. 122.
Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury X. XI: 597. 604 ff.
Huber, Einführung und Verbreitung des Christentums in Südostdeutschland IV: 298. 299 ff.
Hückstädt, Ueber das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem 128.
Hurter, Sanctorum Patrum opuscula 286 f.

Kaufmann, Zu den Handschriften des Can. pasch. des Victorius 135.
—, Die Fasten der späteren Kaiserzeit 293. 295.
Keim, Geschichte Jesu 113.
Kind, Teleologie und Naturalismus; der Kampf des Origines gegen Celsus 138.
Klussmann, Zu Minucius Felix 129. 132.

La Baume, Relation historique de la révolte des camisardes 440.
Land, Anecdota Syriaca IV: 286 ff.
Leimbach, Das Papiasfragment 117. 119 f.
—, Ueber den polemischen Schluss des Canon Muratori 125. 128.
Lightfoot, St. Pauls epistles to the Colossians and to Philemon 114.
—, Supernatural Religion 118. 123.
Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergesch. 125. 126 f.
—, Simon der Magier 127.
Loman, Het getuigenis van Papias over schrift en overlevering 117. 119.
Lombard, Isabeau Menet 441.
Lorimer, John Knox and the Church of England 597. 608 ff.
Loutchitzky, Documents inédits pour servir à l'histoire de la Réforme 420. 433 ff.
—, Collection des procès-verbaux des assemblées politiques des réformés de France pendant le XVIe siècle 434.
Luthardt, Das Johanneische Evangelium I: 113 f.

Mansel, The Gnostic Heresies 125 f.
Marchegay, Lettres de Louise de Coligny 430.
Martens, Papias 117. 119 f.
Martin, St. Pierre à Rome 116.
—, St. Pierre et St. Paul dans l'église Nestorienne 286. 288 f.
—, St. Jean Chrysostome 286. 290.
—, Le Pseudo-Synode d'Ephèse 302 ff.
Meister, Abfassungszeit der Briefe des heil. Paulus 115 f.
Merle d'Aubigné, Histoire de la réformation en Europe au temps de Calvin VI: 419. 423 f. 597 ff.
Morris and Surtees Phillpotts, Epochs of History 600.
Mulazzi, Olimpia Morata I: 626.
Mullerus, Quaestiones Lactantianae 286. 289 f.

Nowack, Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentl. Textkritik 286. 289.

v. Otto, Corpus Apologetarum 129 f.
Overbeck, Studien zur Gesch. der alten Kirche I: 123. 141 f. 144 f. 147 f.

Paillard, Histoire des troubles religieux de Valenciennes I. II: 435.
Paul, Der Begriff des Glaubens bei dem Apologeten Theophilus 129. 132.
Pennington, The Life and Character of Erasmus 598. 611 f.
Peret, Henri IV. et l'Église catholique 436.
Perry, The second synod of Ephesus 303.
Pierrugues, Vie de St. Honorat 292.
Pietschker, Die lutherische Reformation in Genf 419. 422 f.
Prager, De V. T. versione Syriaca 134.

Raleigh, Cardinal Wolsey 603.
Rambert, Alexandre Vinet 442. 444 f.
Ravaisson, Archives de la Bastille VIII: 440.
Read, Le Tigre de 1560: 432.
Reifferscheid, Arnobii adversus nationes libri VII: 129. 132.
Reinkens, Martin v. Tours 290.
v. Reumont, Gesch. Toscanas I: 625.
Revilloüt, Le concile de Nicée 130. 140. 304.
van Rhijn, De Echtheit van den ersten Brief van Petrus 116.
Rivista Cristiana 613. 622 ff.
Rochat, Le catéchumenat au IVme siècle 286. 290.
Rönsch, Studien zur Itala; Itala und Vulgata; Die alttestamentliche Itala in den Schriften des Cyprian 133.
Roget, Histoire du peuple de Genève III: 419. 424 f.
Rothe, Vorlesungen über Kirchengesch. I. II: 142. 147. 284 f.
Roy, Constantin le Grand 285.
Russel, Calendar of State Papers 600.

Schöne, Eusebii Chronicorum liber prior 130. 134 f.
Scholz, Hubert Languet 420. 431.
Schultz, Die Christologie des Origines 129. 136 ff.
Schum, Das Quedlinburger Fragment einer illustrirten Itala 133.
Seebohm, The Era of protestant Revolution 597. 600 f.
Siegfried, Philo von Alexandrien 136.
Skworzow, Patrologische Untersuchungen 118. 123 f.
Sörgel, Lucians Stellung zum Christentum 146.
Sommer, Gregorius Naziancenus 292.
Stäckel, Zur Kritik des Gregor von Tours 293. 297.
v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus III: 136.
Supernatural Religion 118. 123. 598.
Swainson, The Nicene and Apostles' Creeds 139.

Tessier, L'Amiral Coligny 428 f.
Teuffel, Gesch. der röm. Literatur 130. 140 f.
Thalhofer, Bibliothek d. Kirchenväter 132. 136. 285. 287
Thierry, Récits de l'histoire romaine au Vme siècle 285.
Thoma, Justins literarisches Verhältnis zu Paulus und zum Johannes-Evangelium 129. 131 f.
Tidemann, De apocalypse van Henoch en het Essenisme 118. 124 f.

Uccelli, Dell' Eresia in Bergamo 614. 624 f.
Uhlhorn, Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum 146.
Uhrig, Bedenken gegen die Echtheit der mittelalterlichen Sage von der Enttronung des Merovingischen Königshauses durch den Papst Zacharias 298. 302.

Valdarnini, Alberigo Gentili 626.
Vincens, François de la Noue 431.
Volkmar, Paulus' Römerbrief 114 f.

Weicherding, Der St. Pirminsberg und der h. Pirmin 302.
Weingarten, Rothes Vorlesungen über Kirchengeschichte I: 142. 147. II: 284 f.
Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste von Linus bis Pelagius II. I: 136.
Werner, A., Bonifacius 298. 301 f.
—, K., Beda 287. 291 f.
Wiedemeister, Der Cäsarenwahnsinn 143.
Wylie, The History of Protestantism 597. 599 f.

Zahn, Zur Auslegung und Textkritik einiger schwieriger patristischer Stellen 129. 130.
Zangemeister, Zum Anonym. Vales. 136.
Zeller, Zur Petrusfrage 116 f.
Ziegler, Itala-Fragmente 133 f.
Zschimmer, Salvianus 286 f. 290 f.

III.

Sach- und Namenregister.

Abälard: von Bernh. v. Clairvaux bekämpft 49; zu seiner Ethik 394f.
Abbot, Erzb. von Canterbury 606.
Abendmahl, bei Melanchthon u. den Zürichern als Bekenntniszeichen der Partikularkirche 93.
Acta Archelai, Ort und Zeit ihrer Abfassung 493—497; die Fragmente des Basilides darin 497—512. 517 f.
Aegypten, das hier einheimische Mönchtum des Serapis 30—35. 545. Charakter des ägyptischen Mönchtums 547 ff.
Agapetus I, Gründer einer Bibliothek 256 ff.
Ailli, Peter von, nicht Verfasser der Dialoge „De quaerelis Franciae et Angliae“ und „De jure successionis utrorumque regum in regno Franciae“ 149—156; Verf. d. fälschl. d. Zabarella zugeschrieb. „capita agendorum“ 450—462; auch Verfasser der „Consultationes Cardinalium“ 462.
Alcuin, Inschriftliches von ihm 263; zu seiner Ethik 389.
Ambrosius, Inschriftl. von ihm 222 ff.; seine Ethik 384 f.
Ammon, Der heilige 547 f. 557.
Anonymus Valesianus 294.
Antonius, der angebl Stifter des Mönchtums, dem Eusebius unbekannt 8 f.; die unhistorischen Angaben des Hieronymus über ihn 9; die Vita desselben keine Geschichtsquelle für die Anfänge des Mönchtums, sondern spätere Tendenzschrift 10—13; nicht von Athanasius verfasst 13—22; sein Name findet sich nicht bei Athanasius 18 f.
Apelles, der Gnostiker 127.
Apologie der Aug. Conf., ihre Lehre von der Kirche 65 ff.
Arnobius 132.
Athanasius, nicht der Verf. der Vita Antonii 13—22; auch nicht Verbreiter des Mönchtums im Abendlande 16 ff.; seine Beziehungen zum Mönchtum 22 f.; eine ihn betr. Inschrift 209 f.
Augustana, Art. VII: 57 ff.
Augustinus, Inschriftliches über ihn 228 ff.; zu seiner Ethik 387.
Aurifaber, Andreas 166.

Baduel, Claude 427 f.
Bancroft, Erzb. von Canterbury 605 f.
Barnabasbrief 118.
Basilides, sein ursprüngliches System 481—544; seine Heimat ist Alexandrien 490—493; die Fragmente in den Acta Archelai 493. 512. 517 f.; die Fragmente bei Clemens 519 ff.; ob Verfasser der παραδόσεις τοῦ Ματθίου 530 ff.; sein sog. Evangelium identisch mit seinen Exegetica 542 f.
Basilius der Grosse, Regenerator des Mönchtums 562 ff.
Basler Concil, eine kirchlich-politische Reformschrift von demselben 463—469. 627 f.
Benedetto di Mantova, Mönch von S. Severino, Verf. d. Schrift „Von der Wohltat Christi“ 593 f. 616.
Bernhard von Clairvaux, Charakteristik desselben 36—50.
Brenz, sein Beitrag zur werdenden lutherischen Kirche 96—99.
Bretschneider, Ueber das formale und materiale Princip der luther. Dogmatik 400 f.
Bruccioli, Antonio 623 f.

Calvin 420—425.
Carnesecchi, Pietro 592 ff.
Christenverfolgungen 142 ff.
Chrysostomus, Inschriftliches zu seiner Geschichte 215 ff.
Clemens von Alexandria, Ueber seine Darstellung des Basilidianischen Systems 483. 486 f. 490. 517. 519 ff.

Clemens von Rom 119; zur Textkritik der neuen Clemensstücke 305—310.
Clemensbrief, der sogen. zweite 119. 264—283. 329 bis 364; eine altchristl. Predigt 267 f.; Prüfung der Ueberlieferung 269 ff. Zeitrichtung und christl. Denkweise des Verfassers 329—356; Bestimmung der Abfassungszeit der Homilie 356 ff.; Ort der Abfassung 282 f. 363 f.; zur Textkritik 308 ff.
Coligny 428 f.; seine Witwe Jacqueline d'Entremots 429; seine Tochter Louise 430.
Columba der Jüngere 299.
Constanzer Concil, die sogen. capita agendorum für dasselbe 451 ff.
Contarini 615. 617; seine Darstellung der Rechtfertigungslehre und ihr geschichtl. Wert 86.
Cordier, Mathurin 425 f.
Cornelius von Rom, seine Grabschrift 218.
Cruciger, Caspar, oberster Corrector der Lutherschriften 162. 164.
Cyprian, Inschriftl. über ihn 219.

Damasus von Rom, Inschriftl. von ihm 219 ff.
de Wette, Ueber Princip u. Charakter des Protestantismus 402 bis 404. 407 ff.
Donatismus 146 f.

Eck, Joh., zwei Briefe desselben 472 ff., vgl. S. 639.
England, Reformationsgeschichte desselben 597—613
Ennodius von Pavia, Inschriften von ihm 239. 256.
Epistola ad Diognetum 122 f.
Erasmus 612.
Ethik, zu ihrer Geschichte, Vincenz von Beauvais und das Speculum morale I: 365—396; die Entstehung einer gemeinchristl. Ethik 383 ff.
Eusebius von Caesarea, ihm ist das Mönchtum noch unbekannt 6 ff.; sein Chronicon 134 f. seine Aeusserung über den zweiten Clemensbrief 269 f.; über Basilides 489 f. 492.

Flacius, ein specieller Schüler Melanchthons 55 f.; sein Kirchenbegriff u. dessen Verwandtschaft mit dem Melanchthons 99 f.; sein Anteil an der Aufrichtung der Autorität Luthers 101 f.
Flaminio, Marcantonio, sein Anteil an der Schrift „Del benefizio" 587. 589. 593 ff.
Frankreich, kirchliche Zustände daselbst um 1563: 323—328; Protestantenverfolgung unter Ludwig XV. 170—174; zur Gesch. des franz. Protestantismus 414 bis 445; die protestant. Colléges 426 f.; die gegenwärtige Krisis der reformirten Kirche Frankreichs 443 f.

Gabler, Ueber das Princip des Protestantismus und die Principien der christlichen Theologie 398—400.
Geissler, Bibliograph. Beiträge zu ihrer Gesch. 313 ff.; ihr Auftreten in Flandern 317 ff.
Genf, Die Reformation daselbst 422 f. 424 f.
Gnostiker, zur Quellenkritik ihrer Geschichte 126 f.
Gregor der Grosse, Inschriftliches zu seiner Gesch. 240—252. 258 f.; seine Moralia 387 f.
Gregor von Nazianz, Inschriftliches von ihm 210 ff.; Verehrer des Mönchtums 567.
Griechenland, Statistisches über die Kirche desselben 475—480.
Grindal, Erzb. von Canterbury 605.
Guise, Karl von, Cardinal, sein Memoire über die kirchl. Zustände in Frankreich 1563: 323—328.

Hase, Ueber die Principien des Protestantismus 409 f.
Heinrich VIII. 601 ff.
Hermas, sein Verhältnis zum 4. Evangelium 122.
Hieronymus, seine „Vita Pauli Monachi" nicht eine Quelle für die Anfänge des Mönchtums, sondern ein Roman 2—6; seine unhistorischen Angaben über Antonius 9; sein Epitaphium auf die Paula 235 f.

Hippolytus, de Antichristo 132 f. seine Statue 206 f.; die Philosophumena als Quelle für das ursprüngliche Basilidianische System 481–544.
Humanismus, Zur Gesch. desselben in Frankreich 425 ff.
Hutten, Ulrich v, die Zeit seiner ersten Begegnung mit Sickingen 465 f.; seine Flugschrift „Concilia" etc. 627 f.

Johannes Cassianus, Charakter seiner collationes patrum 571 f.
Irenaeus, über seine Darstellung d. Basilidianischen Systems 482 ff.
Isidorus, der Gnostiker 534 f.
Isidorus von Sevilla 297; seine Bibliothek und deren Inschriften 259 ff.; seine Ethik 388 f.
Italien, zur Gesch. der Reformation daselbst 613—626.
Julianus von Eclanum, seine Grabschrift 233 ff.
Justinus Martyr 130 ff.

Kirche, die Grosskirche des zweiten Jahrh. 331 ff.; die Entstehung der luther. Kirche 50—110; die luther. Kirche nicht schon 1530 gegründet 58. 69; zweifelhaftes Recht der Bezeichnung „luther. Kirche" 69 fg. Die beiden ersten Schritte (1537—1545), in denen die deutsche Reformation auf die Bahn zur luther. Kirche gelangt 91. Durch wen die Autorität Luthers als ein für die Kirche des deutschen Protestantismus wesentl. Stück aufgestellt ist 100 ff. (Flacius 101 f. Melanchthon 102 ff.)
Kirchenväter, Beiträge zu ihrer Gesch. aus epigraph. Quellen 202 bis 263.
Knox, John 608 ff.
Konrad III. und Bernhard von Clairvaux 46 ff.
Kreuzzug, Der zweite, eine Schöpfung Bernh. v. Clairvaux 45 ff.

Lactantius 289 f. 291.
Laud, Erzb. von Canterbury 606 ff.
Luft, Hans, seine Druckerei zu Wittenberg 160 f.
Luther, seine Aeusserung in den Torgauer Artikeln von Belang für das Verständnis des 7. Art. der Augsb. Conf. 61 ff.; sein Widerwille gegen die Bezeichn. „luther. Kirche" 69 f.; die Aufrichtung seiner Autorität als eines wesentl. Merkmals d. Kirche der deutschen Reformation 100 ff.; ein Brief an Marq. Schuldorp vom 22. Dec. 1525: 321 f.

Macarius der Grosse 27. 569 f.
Marburger Colloquium, über einen angebl. neuen Bericht über dasselbe 628—638.
Marcion 536 ff.
Marcionitismus, zu seiner Geschichte 127 f.
Marius von Aventicum 296.
Matthias, die sog. παραδόσεις desselben 530 ff.; sein sog. Evangelium 541.
Mazarin 436.
Melanchthon, seine Mitwirkung zur Entstehung der luth. Kirche 57 ff.; die von ihm vorgetr. Lehre von der Kirche, 1) die idealistische, mit Luther harmonirende, in der Augsb. Conf. 57 ff., in der Apologie 65 ff., in den Locis von 1535: 68; 2) die spätere empirische, von Luther abweichende, seine Erklärungen zu Schmalkalden 1537: 72 ff., Erhebung des Lehrbekenntnisses zum innern Massstabe und Grunde der wahren Kirche 76. 79 ff. 87 ff., die Kirche eine Art von Schule 89 ff. — Melanchthons Festhalten an diesem empirischen Kirchenbegr. 92 ff.; er liegt der Concordienformel zu Grunde 98 f. 100; M. giebt den Anstoss, dass schliesslich der Name Luthers in den Titel der Kirche Augsb. Conf. aufgenommen wird 102 ff.; ist Gründer der luther. Kirche 107; nicht der Urheber einer Unionskirche 101. 110; macht keinen Anspruch auf Selbständigkeit seiner Lehrweise Luther gegenüber 106 f.; warum die Ansätze einer speciellen theol. Richtung M.'s bekämpft sind 107 ff. — Sein angebl. Brief an den Venetian. Senat (1539) 469—471.
Mönchtum, sein Ursprung im nachconstantin. Zeitalter 1—35;

545—574; keine Spuren desselben im dritten Jahrhundert 6 ff.; dem Eusebius unbekannt 6 ff.; wann es im Abendland nachgeahmt ist 15 ff.; die Zeit seiner Entstehung im Orient 22; das Mönchtum des Serapis und seine Analogien mit dem ersten christl. Anachoretentum 30—35; die Motive der Uebertragung des Serapismönchtums ins Christentum 553 f. Die Zeit derselben 554 ff. — Das M. stammt nicht aus den Verfolgungszeiten der Kirche 545 f. — Charakter des ägypt. M. 547 ff.; Parallelen dazu aus der heidn. Welt 550 ff.; indischer Einfluss nicht anzunehmen 551 f. — Entstehungszeit und Beschaffenheit der ersten Monasterien 558 ff. — Das M. in der griech. Welt 562 ff. Die sich an das Mönchtum anknüpfende Romanliteratur 568 ff. Das M. im Abendland 572 ff.
Monica, ihre Grabschrift 228 f.
Morone, Giovanni 586 f.
Muratorisches Fragment, über den Schlusssatz desselben 310—313.

Novatus von Sitifis, s. Todesjahr 233.

Ochino 618 ff.
Origenes, seine Christolog. 136 ff.; sein Grabmal zu Tyrus 207 f.; ein angebl. Epitaphium auf ihn 208 f. 259 ff.

Pachomius, von Athanasius nicht erwähnt 23; der Ueberlieferung nach erster Organisator d. Mönchtums 35; seine Regel 559—562. 574.
Paleario, Aonio, nicht Verfasser der Schrift „Von der Wohltat Christi" 575—596.
Palladius, in seinen Vitae sanctorum patrum durchaus unglaubwürdig 23 f. 26—29. 569.
Papias 119 ff.
Patres Apostolici 117 ff.
Paulinus von Nola, Inschriftliches von ihm 236 ff. 253 ff.; als Lobredner des Mönchtums 573.
Paulus der Einfältige 549 f.
Paulus von Theben, keine geschichtl. Persönlichkeit, sondern eine Erfindung seines Biographen Hieronymus 2—6.
Petrus, ob in Rom 116 f.
Polykarp, sein Todesjahr 121 f.
Predigt, ihre Beschaffenheit in der Kirche des 2. Jahrh. 264 ff.
Proselyten, Jüdische im Mittelalter 446—450.
Protestantenverfolgung in Frankreich unter Ludwig XV. 170—174.
Protestantismus, üb. d. beiden Principien desselben, wann und von wem sie formulirt sind 397 bis 413; zur Gesch. des Protest. in Frankreich 414—445, in England 597—613, in Italien 613 bis 626. — Vgl. Kirche.
Pseudepigraphen 124 f.

Räubersynode 303 f.
Rhabanus Maurus, zu seiner Ethik 390 f.
Rörer, Georg, Corrector der Lutherschriften 162.
Roger, Jacques 441.
Rufinus, Die Unglaubwürdigkeit seiner Historia Monachorum 23 bis 26; 556 ff. 569.

Salvianus 290 f.
Schleiermacher, Ueber das Ansehen der symbol. Bücher 404 ff.
Schmalkaldische Artikel 70 f.; ihre öffentl. Autorität 107.
Scholastik, ihr Beitrag z. Ethik 394 ff.
Schwabacher Artikel, das Verhältnis des 12. zum 7. Art. der Augsb. Conf. 60.
Scultetus, sein Bericht über das Marburger Colloquium 630 ff.
Serapion, Der heil. 547. 557.
Serapis, sein Mönchtum 30—35. 545. 552 f.
Simon Magus 127.
Sklaverei, Stellung der alten Kirche zu ihr 147 f.
Statistik, Kirchl., eine Umschau in der Kirche Griechenlands 475 bis 480.
Symbolum Apostolicum 138 f.

Therapeutentum, ohne Bedeu-

tung für die Entstehung des Mönchtums 30.
Torgauer Artikel 61 f.
Twesten, Urheber der jetzt gangbaren Formel von den beiden Principien des Protestantismus 406—409. 410 f.

Valdés, Juan de 590 f. 616 f.
Victor von Capua, seine Grabschrift 239 f.; sein Todesjahr 240.
Vincens von Beauvais, seine Bedeutung in der Gesch. d. Ethik 365—396; Biographisches über ihn 371 ff.; seine Schrift „De institutione filiorum regiorum" 365 f.; der Organismus seines Hauptwerkes, des Speculum majus 374 f.; Speculum historiale 369; Speculum doctrinale 369 f. 375; Speculum naturale 374 f.

Walther, Christoph, Druckcorrector zu Wittenberg 157 ff.; sein Brief an Andreas Aurifaber vom 20. Januar 1547: 166—168.
Wegscheider, Ueber die Principien der Dogmatik 401 f.
Wittenberg, die Zustände das. während des sächsischen Krieges 1546: 158 ff.
Wolsey 602 f.

Zabarella, nicht der Verfasser der ihm zugeschriebenen „capita agendorum" 450 ff.

010282.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Mit ganz besonderer Sorgfalt wird sich die Zeitschrift angelegen sein lassen, einen lebendigen Austausch mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft zu vermitteln. Denn so unzweifelhaft die Kirchen-Geschichte berufen und befähigt ist, der politischen nicht unwesentliche Dienste zu leisten, so gewiss muss sie fort und fort die ungemein dankenswerten Anregungen, welche seit etwa zwei Menschenaltern ihr von letzterer dargeboten werden, sich zu Nutze machen. Dass grade dieser Teil des Programms verwirklicht werden wird, steht um so zuversichtlicher zu hoffen, als **neben den hervorragendsten Fachmännern von theologischer Bildung auch eine grössere Anzahl der berufensten Vertreter der politischen Geschichte ihre Mitwirkung zugesagt hat.**

In den Namen derjenigen Herren aber, deren Beirat und Unterstützung für das Geschäft der Herausgabe gewonnen ist, liegt ohne Zweifel eine hinreichende Bürgschaft dafür, dass die Zeitschrift nicht nur mit der nötigen Umsicht und ohne die Vorurteile eines beschränkten Parteistandpunktes wird geleitet werden, sondern auch in Bezug auf Sprache und Darstellung den heutigen Anforderungen zu genügen bestrebt sein wird.

Bis auf Weiteres soll die Zeitschrift in zwanglosen Heften von durchschnittlich zehn Bogen erscheinen. Doch wird von Anfang an darauf Bedacht genommen werden, dass sobald wie möglich **jährlich vier Hefte,** welche allemal einen Band bilden, ausgegeben werden können. Der Preis des Bandes beträgt 16 Mark.

Sämmtliche Beiträge (mit Ausnahme der einzelnen Aufsätzen etwa angehängten Actenstücke) werden mit 40 Mark für den Bogen honorirt. Einsendungen sind an den unterzeichneten Herausgeber nach Marburg zu richten.

Marburg und Gotha.

Der Herausgeber:
Prof. D. Th. Brieger.

Der Verleger:
Friedr. Andr. Perthes.

Inhalt.

Seite

Untersuchungen und Essays:

1. *J. L. Jacobi,* Das ursprüngliche Basilidianische System . 481
2. *H. Weingarten,* Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter (Schlussartikel) 545
3. *K. Benrath,* Ueber den Verfasser der Schrift „Von der Wohltat Christi“ 575

Kritische Uebersichten:

Die kirchengeschichtlichen Arbeiten aus dem Jahre 1875.

IV. Die Reformationsgeschichte Englands von *R. Buddensieg* 597

V. Geschichte der Reformation in Italien von *K. Benrath* 613

Analekten:

1. *M. Lenz,* Eine kirchlich-politische Reformschrift vom Basler Concil (Nachtrag) 627
2. *Th. Brieger,* Ueber einen angeblich neuen Bericht über das Marburger Religionsgespräch 628

Register:

I. Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke . . . 639

II. Verzeichnis der besprochenen Schriften 640

III. Sach- und Namenregister 644